

Descolonización de los derechos de los pueblos originarios en México: ¿hacia dónde vamos?

Decolonizing the rights of indigenous peoples in Mexico: ¿Where are we headed?

Décolonisation des droits des peuples indigènes au Mexique: ¿Où allons-nous?

Miguel Ángel León Ortiz

 <https://orcid.org/0000-0002-2644-3200>

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. México

Correo electrónico: maloaaa6@gmail.com

Recepción: 27 de junio de 2024

Aceptación: 17 de septiembre de 2024

DOI: <https://doi.org/10.22201/ij.24487899e.2025.40.19292>

RESUMEN: La colonización ibérica de los pueblos autóctonos de la antigua Mesoamérica trajo consigo la imposición del régimen monocultural eurocéntrico de los conquistadores, que borró casi por completo los órdenes normativos, basados en usos y costumbres, de las poblaciones que residían en los territorios descubiertos, apelando a las ideas de progreso, civilidad, cohesión y orden social. Al consumarse la Independencia de México, esta situación no cambió mucho, por lo que, los intereses y necesidades de las comunidades indígenas, no se consideraron dentro de la organización política de los territorios colonizados. Fue hasta hace no mucho que los estudios críticos del derecho, plantearon la descolonización de los sistemas jurídicos de América Latina como hito para reconocer los derechos de los pueblos y comunidades indígenas de la región, valiéndose de las premisas de nuevos constitucionalismos, cimentados en epistemologías emancipadoras de los derechos de estas poblaciones, que surgieron en los albores del siglo XXI. En este trabajo, se exploran las bases que dieron lugar a estos últimos,

y se analiza si es posible materializarlas en México para conseguir el respeto, reconocimiento, protección y garantía de los derechos de estos pueblos en los próximos años. *Palabras clave:* pueblos originarios; colonialidad; derechos humanos; teoría crítica del derecho; descolonización del derecho.

ABSTRACT: The Iberian colonization of the autochthonous peoples of ancient Mesoamerica brought with it the imposition of the Eurocentric mono-cultural regime of the conquerors, almost completely erasing the normative orders based on the uses and customs of the populations residing in the discovered territories, appealing to the ideas of progress, civility, cohesion and social order. After Mexico's independence, this situation did not change much, and the interests and needs of the indigenous communities were not considered in the political organization of the colonized territories. It was not long ago that critical legal studies proposed the decolonization of the legal systems of Latin America as a milestone to recognize the rights of indigenous peoples and communities in the region, using the premises of new constitutionalisms based on emancipatory epistemologies of the rights of these populations that emerged at the dawn of the twenty-first century. In this paper, we explore the bases that gave rise to the latter and analyze whether it is possible to materialize them in Mexico to achieve the respect, recognition, protection and guarantee of the rights of these peoples in the coming years. *Keywords:* indigenous peoples; coloniality; human rights; critical theory of law; decolonization of law.

RÉSUMÉ: La colonisation ibérique des peuples indigènes de l'ancienne Méso-Amérique a entraîné l'imposition du régime eurocentrique monoculturel des conquistadors, effaçant presque complètement les ordres normatifs fondés sur les us et coutumes des populations résidant dans les territoires découverts, en faisant appel aux idées de progrès, de civilité, de cohésion et d'ordre social. Au moment de l'indépendance du Mexique, cette situation n'a guère changé et les intérêts et les besoins des communautés indigènes n'ont pas été pris en compte dans l'organisation politique des territoires colonisés. Ce n'est que récemment que les études juridiques critiques ont proposé la décolonisation des systèmes juridiques latino-américains comme une étape importante pour la reconnaissance des droits des peuples et communautés indigènes de la région, en utilisant les prémisses des nouveaux constitutionnalismes basés sur des épistémologies émancipatrices des droits de ces populations qui ont émergé à l'aube du 21^e siècle. Dans cet article, nous explorons les bases qui ont donné naissance à ces dernières et analysons s'il est possible de les matérialiser au Mexique afin de parvenir au respect, à la reconnaissance, à la protection et à la garantie des droits de ces peuples dans les années à venir. *Mots-clés:* peuples indigènes; colonialité; droits de l'homme; théorie critique du droit; décolonisation du droit.

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *La colonialidad como proceso de opresión cultural y jurídica*. III. *Rasgos de colonialidad en el discurso de la Declaración Universal de los Derechos Humanos*. IV. *La descolonización del discurso de los derechos humanos como condición para la tutela efectiva de los derechos de los pueblos originarios en México*. V. *Consideraciones finales*. VI. *Bibliografía*.

I. Introducción

Tras colonizar a los pueblos originarios de los países de América Latina, españoles y portugueses ejercieron un dominio político, económico y cultural sobre la población nativa. Mediante la adaptación de las prácticas y creencias a la matriz monocultural europea, así como de los sistemas normativos autóctonos, se pudo lograr la cohesión y estabilidad social de toda la población.

Este proceso implicó ciudadanizar a la población novohispana, compuesta por peninsulares, pobladores criollos y personas mestizas, producidas por el intercambio genético interracial, derivado de las violaciones y ultrajes cometidos por los ibéricos. A ello se sumaron el genocidio, la explotación, la marginación, la discriminación, la exclusión y la vulneración de los derechos humanos de aquellos pueblos originarios. También se diseminó la idea o noción de la nacionalidad en el imaginario social, enraizada en la concepción de una identidad homogénea que anuló la composición pluricultural de la población residente en los territorios de México.

Al independizarse de la corona española, la emergente nación mexicana tuvo que sortear varios episodios de fragilidad e inestabilidad política y social interna a lo largo del siglo XIX y gran parte de la primera mitad del siglo siguiente, reproduciendo la composición de la estructura y organización política monocultural eurocéntrica, pero con los vaivenes propios de un Estado de reciente creación.

Para la segunda mitad del siglo XX, los constitucionalismos que se registraron tras la culminación de la Segunda Guerra Mundial buscaron crear mecanismos para proteger a personas y grupos desaventajados desprovistos del amparo del Estado, incluyendo, desde luego, a los pueblos originarios, sin llegar a obtener los resultados esperados en varios países de América Latina, principalmente, por los excesos de gobiernos autoritarios y militarizados subordinados a la presencia de caciquismos, y a regímenes de partido único, como aconteció en México.

En el tránsito entre el siglo XX e inicios del siglo XXI, ha surgido un movimiento decolonial que busca emancipar el marco epistemológico de las culturas autóctonas de América Latina desde una perspectiva pluricultural o plurinacional, que pone al descubierto los vacíos e inconsistencias del sistema hegemónico predominante en Occidente, con la finalidad de anteponer el respeto, reconocimiento y protección de los derechos humanos de cualquier persona; en especial, de aquellas personas y/o grupos desaventajados como en este caso ocurre con las personas indígenas. Por tal motivo, el propósito central de este trabajo estriba en explorar algunos cimientos que están dando cabida a la antecámara de la poscolonización del derecho indígena en la búsqueda por conseguir escenarios sociales más dignos y respetuosos de los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas en México, de cara a los próximos años.

II. La colonialidad como proceso de opresión cultural y jurídica

Los pueblos originarios del continente americano sufrieron los horrores de un proceso de genocidio poblacional y cultural, que exterminó parte de sus cosmovisiones pluridiversas. Esto dio paso al aniquilamiento de comunidades enteras por la apariencia de su piel, su lenguaje o su régimen político. También representó un ultraje a sus sistemas morales y de creencias; a sus epistemologías y formas de concebir el mundo, el conocimiento y los saberes milenarios, heredados ancestralmente. Con la intromisión del conquistador europeo, se destruyó la bella arquitectura de edificios y obras que permanecieron durante generaciones, así como el misticismo que las envuelve.

Esta cruzada europea tuvo nombre: la colonización de los pueblos autóctonos u originarios que residían en los territorios “descubiertos”, por la ambición de unos cuantos habitantes del viejo continente, o más bien, de quienes detentaban el poder político. Por eso, antes de continuar con este estudio, es necesario desentrañar, en primer término, qué es la colonialidad y el colonialismo, a fin de dilucidar un poco más sobre la importancia de estos conceptos en este recorrido; en segundo término, analizar la forma en que se extendió la cosmovisión monocultural eurocéntrica, que siglos después, dio pauta al denominado *universalismo universal* hacia otros territorios oprimidos.

En esta tesitura, el colonialismo es un proceso de dominación temporal en la que una organización política (Estado) “ejerce soberanía sobre un pueblo o

nación”.¹ De este modo, el poder que ejerce un Estado sobre otra nación o pueblo se verifica por la intromisión de la soberanía de la comunidad colonizada, que se da a través de la imposición de un orden normativo que no atiende a las necesidades de la población indígena originaria, lo que también repercute en la administración y disposición de los territorios conquistados durante el tiempo que se mantenga en el gobierno.

La colonialidad, en cambio, es un proceso de dominación mucho más profundo, que supone la imposición de un orden monocultural en distintos ámbitos de la vida, como son el epistemológico, social, político y jurídico de uno o más pueblos. En el terreno político, porque sentó las bases que dieron cabida al surgimiento del Estado como mecanismos de organización política, detentador por antonomasia del poder público y el orden social. En el ámbito económico, porque dio paso al nacimiento del capitalismo como modelo y plataforma económica para apropiarse de la tierra y controlar el sistema financiero. En la esfera individual, porque sirvió para condicionar la identidad personal, a través de estereotipos sobre el sexo y género como formas de ordenar las conductas de los sujetos en la esfera social. Y en el ámbito epistémico, porque es la fuente que se utilizó para construir el saber del todo en este orden inteligible.²

Estos escenarios de dominio fueron propicios para estructurar un orden social, basado en un sistema jurídico que permitió articularlo a la perfección. Una vez construido este edificio, fue mucho más fácil pasar del plano del colonialismo —o el mero control político por un breve espacio de tiempo— al de la colonialidad. Esta última, donde ya aparece la organización estatal, ejerce el *jus imperium* de la mano de un sistema de normas aplicable en un lugar y tiempo determinados. De este modo, una diferencia notable entre la colonialidad y el colonialismo es que, la primera, posee una huella indisoluble que se extiende por generaciones, que no borra por completo un sesgo epistemológico, y que, en resumidas cuentas, se caracteriza por la atemporalidad; mientras que, la segunda, puede ser vista como un orden político dado en un momento específico, esto es, la representación de una sola dimensión de colonialidad. De ahí que, como hace notar Mignolo, el colonialismo, al menos en la época de la intromisión española, implicó la imposición de un sistema normativo que duró mientras se

¹ Ávila Santamaría, Ramiro, *La utopía del oprimido: los derechos de la Pachamama (naturaleza) y el sumak kawsay (buen vivir) en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*, México, Akal, 2019, p. 148.

² *Ibidem*, p. 149.

mantuvo la dominación española; en tanto que la colonialidad, como proceso atemporal, repercutió y sigue mostrando rasgos del proceso de aculturación español, incluso en la época actual.³

Es así como, siguiendo a Ávila Santamaría, la colonialidad como extensión del proyecto monocultural europeo incidió —de manera determinante— en cuatro áreas: el poder, el ser, el saber y la naturaleza.⁴ La primera establece diferencias entre personas y poblaciones, no tanto para reconocerlas como factor para la creación y aplicación de la normatividad jurídica, sino, más bien, como una forma alienante de tratar al otro, al no europeo, donde una parte de la población es superior a otra que es considerada inferior. Esta dimensión de análisis del fenómeno de la unidad y la diferencia encaja con el planteamiento propuesto por Quijano, sobre la creación de categorías como formas de institucionalización del entramado de relaciones entre las poblaciones del planeta; tal es el caso de raza, religión, origen étnico, color de piel, edad, orientación sexual e identidad de género, etcétera.⁵ Estas categorías son utilizadas, en efecto, para dividir y segregar intereses.

La segunda área de la que se valió este proceso de colonialidad es el ser. Esto ocurre mediante la anulación de la historia de las poblaciones colonizadas: al borrar los relatos fundacionales de las colonias sometidas, y al sepultar sus conocimientos, creencias, artes, lenguas milenarias y los órdenes normativos para la organización de su estructura política, económica, social y jurídica de sus pobladores. De este modo, como hace notar Mignolo, la voz de los pueblos y comunidades indígenas fue borrada por completo de la historia oficial de los conquistadores. Esto invisibilizó su ser: la raíz cosmogónica de ser indígena originario de los territorios recién descubiertos; y barbarizó al “aborigen” para superponer la ideología de la civilidad, el progreso y la razón del ser europeo. Como si los europeos estuvieran por encima de todas las razas, al ser los detentadores de la razón absoluta.⁶ Más adelante, Boaventura de Sousa Santos introducirá la idea de *cosmopolitismo subalterno* para referirse a aquellas movilizaciones

³ Cfr. Mignolo, Walter, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 33.

⁴ Cfr. Ávila Santamaría, Ramiro, *op. cit.*, p. 149.

⁵ Véase Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, Edgardo (comp.), *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO; UNESCO, 2000, pp. 201-246.

⁶ Cfr. Mignolo, Walter, *op. cit.*, p. 30.

sociales que pugnan por visibilizar los intereses y aspiraciones negadas a personas y/o grupos invisibilizados.⁷

Quizá este haya sido uno de los elementos más importantes para lograr esta campaña, porque de él se desprende la identidad del europeo racional y civilizado, y la del “indio”, el “indígena bárbaro”, el “incivilizado”. Esa identidad debe quedar en el olvido; desaparecer de los metarrelatos históricos a los que se refiere Lyotard.⁸ El ideal del proyecto eurocéntrico negó a los pueblos indígenas conquistados sus cosmovisiones, y borró de la escena las identidades de aquellos pueblos y comunidades autóctonas que habitaron Mesoamérica.⁹

La tercera esfera, donde se visualiza la colonialidad de los territorios de pueblos y comunidades indígenas mexicanas, es la del saber. El reflejo de este escenario de dominación se puede apreciar en la narrativa de la ciencia moderna, que está respaldada en la idea cartesiana del discurso del método, donde el científico se convierte en un observador de una realidad inerte, inmutable. La ciencia se reduce, por lo tanto, al conocimiento empírico y numérico de la realidad, con lo cual se hace de lado a otros saberes y conocimientos. Sin embargo, este discurso científico moderno postula, al mismo tiempo, una división categórica de los objetos, la realidad y los sujetos; por ejemplo, la civilidad y su opuesto, la barbarie, con lo que encumbra a una categoría en detrimento de la otra. En este caso, se resalta la civilidad y la racionalidad de los conquistadores mediante la minimización de los “indios aborígenes”, quienes representan la barbarie e irracionalidad.¹⁰

Es así como los saberes racionales, producto de la ciencia moderna, fueron los únicos conocimientos irrefutables para los conquistadores. Aquí, al igual que otras categorías opuestas, se inscriben el conocimiento *versus* la ignorancia; o lo que es igual, a presuponer que una cosmovisión sobre el conocimiento debe imponerse por encima de otra cosmovisión. Es por esta razón que, la ra-

⁷ Cfr. Santos, Boaventura de Sousa, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, trad. de José Luis Exeni R. et al., Montevideo, Trilce, 2010, p. 46.

⁸ Que, en palabras de Lyotard, es una “filosofía de la historia” que cumple la función de “cuestionar la validez de las instituciones que rigen el lazo social”. Cfr. Lyotard, Jean François, *La condición posmoderna*, España, Cátedra, 1987, p. 4.

⁹ Cfr. Rivera Cusicanqui, Silvia, “La raíz: colonizadores y colonizados”, en Albo, Xavier y Barrios, Raúl (coords.), *Violencias encubiertas en Bolivia; Tomo 1: Cultura y política*, La Paz, CIPCA; Aruwiyiri, 1993, p. 36.

¹⁰ Cfr. Ávila Santamaría, Ramiro, *op. cit.*, p. 141.

cionalidad científica, que tanto caracteriza al pensamiento occidental eurocéntrico, y que pronto se expandió a otras regiones del mundo, también impactó a la cosmovisión de los habitantes de los territorios de Mesoamérica. El ideal de ciencia moderna afianzó el dominio europeo en el imaginario colectivo de los pueblos mestizos —que poco a poco fueron siendo las mayorías de lo que en ese momento se consideró la Nueva España— e incluso en el de algunos de los pobladores indígenas por medio del adoctrinamiento.¹¹

Por último, dentro de este proceso de colonialidad, también hay que hablar de la apropiación de la tierra por el colonizador europeo y de los excesos de quienes orquestaron el capitalismo exacerbado, sin medir las consecuencias del abuso en la explotación de los ecosistemas, la biósfera, los recursos naturales y las riquezas de la Pachamama. Se trata de un escenario en el que la clase dominante, esa que se apropió del objeto de la ciencia y la tecnología, se convirtió en el propulsor de la invención, el saber o conocimiento. Se convirtió en el sujeto que, a través de la ciencia y la tecnología, se apropió de la naturaleza, para explotarla, despedazarla y aniquilarla, hasta llegar a lo que se vive en la época actual: el colapso de las condiciones para la supervivencia de la especie humana y otras formas de vida en el planeta debido a los excesos de un antropocentrismo incontrolado.¹²

Al final llegamos al punto de partida de este asunto, es decir, a identificar cómo este proceso de colonialidad también intervino en el surgimiento de un sistema de opresión normativa para someter a los pueblos y comunidades indígenas. Un proceso que es impuesto por las identidades producidas por la colonialidad del ser. Una colonialidad donde se postuló dividir a la población por razas, sin dar cabida los intereses y necesidades concretas de las razas indias; la barbarie. Una población primitiva que debe ser adoctrinada por el saber racional de la ciencia moderna. En este tenor, la teoría del derecho dividió a su objeto de estudio (las normas) por familias o sistemas jurídicos, por ramas (esferas de actuación,) o por el tipo de relación que se produce entre sujetos de derecho (sujetos de derecho público y privado); aunque también guarda autonomía frente a otras disciplinas de las ciencias sociales (sociología, antropología, etcétera).¹³

¹¹ *Ibidem*, p. 142.

¹² *Cfr.* Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2011, p. 150.

¹³ *Cfr.* Ávila Santamaría, Ramiro, *op. cit.*, p. 142.

Es aquí donde cobra sentido la opresión epistemológica del orden normativo indígena —o más bien, de los órdenes normativos indígenas— regidos en una gran mayoría por prácticas, usos y costumbres. La imposición del colonialismo eurocéntrico dejó fuera de los procesos de creación normativa las costumbres y usos ancestrales de los pueblos y comunidades indígenas; y descalificó su validez por varias razones. Primero, por su origen, pues, a decir de los conquistadores, devienen de una raza carente de razón para establecer bases legales que rijan a su población. Segundo, por la carencia de civilidad, porque no son el resultado de procesos de negociación dentro de un plano de civilidad que sí ofrece el sistema de normas de los conquistadores. Tercero, porque no son producto de la ciencia, ya que, a diferencia de la teoría del derecho exportada por los ibéricos a las colonias de América Latina, las prácticas, usos y costumbres indígenas no cuentan con un respaldo científico que avale su contenido.

En resumen, lo que se trata de asentar aquí es que, la epistemología y la racionalidad científica, que sirvió de base para construir el edificio de la sociedad moderna y, por ende, la teoría del derecho, dejó fuera otras cuestiones no consideradas por los intelectuales del período de la Ilustración europea. En cambio, el pensamiento derivado de la cosmovisión indígena está dando una lección importante a la humanidad de la época actual, al enseñar el respeto por el medio ambiente, la biósfera, los recursos naturales. Debemos entender que es necesario vivir en convivencia armónica con los ecosistemas, sin menospreciar a los demás seres vivientes del planeta. Más aún en el contexto actual donde, paradójicamente, el avance tecnológico ha degradado las condiciones de supervivencia de muchas especies, incluyendo la humana. En efecto, la sobreexplotación de los recursos naturales y la acumulación desmesurada de riquezas está poniendo en riesgo lo más valioso para el ser humano: la vida misma. Aunque todo esto signifique aprender la lección bastante tarde.

III. Rasgos de colonialidad en el discurso de la Declaración Universal de los Derechos Humanos

El discurso moderno de los derechos humanos extendió la idea —o al menos la que predominó durante gran parte del siglo XX y sigue vigente en el siglo XXI— de marcar límites al ejercicio de los órganos del poder público estatal. No obstante, debido a que, desde su planeación, los derechos humanos se cons-

truyeron sobre la base de un discurso monocultural europeo, que pretendió universalizarlos en todos los rincones del planeta —anulando los intereses de otras poblaciones—, provocó la ineficacia de este sistema de protección o su falta de materialización. En particular, esto ocurrió al insertar, como ya se dijo, la diferenciación natural y cultural entre los sujetos (raza, religión, etnia, nacionalidad, etcétera), con el fin de generar, como asegura Maldonado Torres, organizaciones estructuradas jerárquicamente en las que deben coexistir pueblos colonizantes y pueblos colonizados.¹⁴

Como ya quedó asentado, la colonialidad es un proceso de dominación cultural que repercute en la estructura política, epistemológica, económica, social y jurídica. En esta última esfera, a pesar de que los intelectuales del proyecto ilustrado se desmarcaron de la noción divina que predominó durante la Edad Media y las monarquías absolutistas —donde las prerrogativas eran producto de un mandato divino que ordenaba la jerarquía de la sociedad—, e impulsaron otra concepción de los derechos producto de las convenciones humanas, los derechos humanos de finales de siglo XVIII no dejaron de ser una noción respaldada por los intereses de una sola parte de la población, que ignora los intereses de muchas otras personas y poblaciones colonizadas. Ello responde a que, la lectura del proyecto original de los derechos humanos en realidad haya supuesto la dominación de los pueblos colonizados. Sin embargo, en el contexto actual, han surgido versiones descolonizadoras de los derechos humanos que pugnan por la emancipación de los intereses de personas y grupos marginados, pertenecientes a otras culturas o territorios.¹⁵

En este tenor, es posible tratar de redimensionar que el proceso que dio pauta a la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en 1948, se pueda interpretar de dos formas. Primero, como la panacea de un nuevo escenario mundial en el que, el reconocimiento de los derechos fundamentales, es un vehículo para impedir los excesos de poder de los órganos del Estado nacionalista; esto es, una fórmula ideada por los europeos para los eu-

¹⁴ Cfr. Maldonado Torres, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007, p. 130.

¹⁵ Cfr. Maldonado Torres, Nelson, “De la colonialidad de los derechos humanos”, en Santos, Boaventura de Sousa y Sena Martins, Beatriz (eds.), *El pluriverso de los derechos humanos: la diversidad de las luchas por la dignidad*, México, Akal, 2019, p. 85.

ropeos, que universaliza una noción de igualdad formal —teóricamente difícil de conseguir si se considera la segmentación e invisibilidad de muchas personas y grupos desde hace siglos, como en este caso ocurre con las que forman parte de los pueblos y comunidades autóctonas—. Segundo, como un cuestionamiento del contenido ambivalente de la declaración, como ha sido precisado, entre otros, por Bartolomé Clavero¹⁶ y Nelson Maldonado Torres,¹⁷ quienes se plantean si en el contexto actual es posible crear mecanismos para dotar de efectividad material los derechos humanos, al tomar en cuenta las políticas de racismo y colonialismo que siguieron varios Estados colonizadores al redactar y crear al organismo rector de este instrumento, las Naciones Unidas.

La respuesta que ofrecen ambos autores coincide por completo. La intromisión de intereses políticos de varios países colonizadores fue evidente, luego de que Gran Bretaña planteó añadir la llamada “cláusula colonial” al texto de la Declaración —al menos en una versión moderada—, con lo que se evitó reconocer expresamente el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas de varios países de América Latina y África. De tal manera que, al proponer —en el artículo 2o. de la Declaración— la inclusión del sigiloso planteamiento de “la condición política, jurídica [...] 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 sometido a cualquier otra limitación de soberanía”, se justificó la intromisión a la soberanía de ciertos Estados.

Esta disposición, aparentemente incluyente, permitió que naciones como Gran Bretaña pudieran frenar cualquier iniciativa de pueblos colonizados para buscar su independencia de otros Estados colonizadores, lo que obstaculizó el derecho a la libre determinación o autodeterminación. Al mismo tiempo, se anuló cualquier posibilidad de que, con base en las normas de derecho internacional en materia de derechos humanos, los pueblos y comunidades indígenas pudieran obtener el reconocimiento y protección de sus derechos, por lo que fueron despojados de manera ilegítima de cualquier prerrogativa individual o colectiva, justificando así la colonización de su sistema de normas interno.

¹⁶ Véase Clavero, Bartolomé, *Derecho global. Por una historia verosímil de los derechos humanos*, Madrid, Trotta, 2014, pp. 21 y 22.

¹⁷ *Cfr.* Maldonado Torres, “De la colonialidad...”, *cit.*, p. 98.

Por ello fue tan importante lo que sucedió después, durante la celebración de la Conferencia de Bandung, en Indonesia, donde las naciones emergentes de África y Asia (las que lograron independizarse del dominio europeo), se reunieron con otros países de América Latina para hablar de los sinsabores de la narrativa colonial introducida en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En esa Conferencia se propuso la descolonización del Sistema Universal de Derechos Humanos (SUDH), y se exigió escuchar la voz de los pueblos del Sur, especialmente, de las poblaciones autóctonas que fueron víctimas de la barbarie de los pueblos “civilizados” de Europa —o al menos eso es lo que dice el relato oficial de la versión histórica de los conquistadores—.¹⁸

Es cierto, antes de la suscripción de la Declaración no existía un instrumento internacional de semejantes dimensiones que, pese a la ausencia de una cláusula decolonial para contener los excesos de los Estados nacionales, y a la naturaleza meramente declarativa del documento, como lo hace notar Hunt, es la única y mejor forma con la que se cuenta hasta el momento para impedir horrores similares a los que dejó el fascismo nacionalsocialista.¹⁹

Lo anterior, como lo apunta Bartolomé Clavero, no debería hacernos perder de vista la necesidad de seguir incorporando las narrativas descolonizadoras en el trabajo que se viene realizando en los sistemas universal y regional de derechos humanos. Pero, sobre todo, de su socialización a las poblaciones y comunidades de las naciones del mundo; principalmente, de aquellas conformadas por los pueblos originarios.²⁰ Esto evitará la invisibilización de temas cruciales para definir un proyecto decolonial real para el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios autóctonos.

Así, uno de los principales retos de cara a los próximos años será definir un proyecto decolonial para trazar la línea de acción para obtener el reconocimiento de los derechos humanos de los pueblos originarios indígenas. No desde un enfoque asimilacionista que pretenda, como afirma Clavero, ciudadanizar a las personas y grupos autóctonos que soportaron por siglos la tiranía de la colonización ibérica y su visión monocultural, sino más bien, reconocer nuevos modelos jurídicos posdecoloniales, incluyentes, pluridiversos y proclives a la in-

¹⁸ *Ibidem*, p. 104.

¹⁹ *Cfr.* Hunt, Lynn, *La invención de los derechos humanos*, trad. de Jordi Beltrán Ferrer, Barcelona, Tusquets, 2009, p. 219.

²⁰ *Cfr.* Clavero, Bartolomé, *Derecho global...*, *cit.*, p. 106.

terculturalidad, que protejan el derecho a la libre determinación, la convivencia armónica de culturas divergentes, lenguas, órdenes y sistemas políticos, jurídicos, económicos y sociales enclavados en un mismo territorio.

IV. La descolonización del discurso de los derechos humanos como condición para la tutela efectiva de los derechos de los pueblos originarios en México

Ramiro Ávila Santamaría, trayendo a colación *Ensayo sobre la ceguera* de Saramago, señala que hay tres escenarios posibles para abordar la problemática de los derechos humanos de personas y grupos históricamente vulnerados en la época contemporánea: incluir, tratar o reprimir. O desde otra lectura, más propia del discurso de derechos humanos: habilitar, prohibir o limitar.²¹

Si se parte de la perspectiva prohibicionista, por ejemplo, los derechos deben ser interpretados desde una posición que limita la voluntad humana para no atentar contra el orden colonial establecido, a fin de mantener el *statu quo* que beneficia a unos cuantos. El argumento para respaldar esta idea es que la voluntad individual podría atentar contra los derechos y libertades de otra persona, de la colectividad o el bien común, aunque nunca se dice cuáles son las razones para hacerlo. Desde el tercer enfoque (el de la limitación), también se pretende que la acción personal siga ciertas pautas dirigidas al respeto de la dignidad y los derechos del otro. Sin embargo, al igual que la primera perspectiva, en el fondo se busca preservar principios, valores y creencias impuestas por las potencias económicas y políticas a nivel global, sumergidas en una versión del *universalismo universal* al que refiere Wallerstein —fundado en la visión euroanglosajona de los derechos humanos—, sin llegar a cuestionar el origen y sentido que dio vida a esta perspectiva, y desprovista de la realidad de los oprimidos.²²

Por último, la perspectiva de la inclusión desdibuja los parámetros del modelo discursivo colonial de los derechos humanos (o al menos del hegemónico); esto es, el de las lecturas occidentalizadas de los derechos humanos, influenciadas por las epistemologías, economías, políticas e individualismos de los Esta-

²¹ Cfr. Ávila Santamaría, Ramiro, *op. cit.*, p. 212.

²² Véase Wallerstein, Immanuel, *Universalismo europeo: el discurso del poder*, México, Siglo veintiuno, 2015.

dos del Norte, que socavaron los derechos humanos de los pueblos originarios por varios siglos. Se trata, en primer lugar, de intervenir los modelos educativos para incorporar teorías del conocimiento distintas que abarquen realidades diversas. En segundo término, añadir lecturas críticas de las fallas del capitalismo como modelo económico desprovisto de igualdad, inclusión y diversidad de pensamiento alrededor del mundo. En un tercer lugar, impulsar la construcción de escenarios organizacionales que atiendan las necesidades concretas de la población y territorio, sin sobreponer los intereses de unos sobre otros. Y, por último, dejar de incidir negativamente en el imaginario social a partir de pánicos sociales para enraizar un sistema de representaciones y creencias sociales que no tienen cabida en ciertas poblaciones.

Los territorios divididos geográficamente para conformar lo que desde el siglo XIX vino a llamarse América Latina —sobre todo, por la adopción del idioma castellano de origen latino y otras formas y representaciones culturales de la sociedad ibérica— implantaron el modelo de organización política europea (el Estado-nación), luego de registrarse la emancipación de la dominación de los colonizadores españoles y portugueses. Aunque, sin darse cuenta, los mestizajes mexicanos dejaron fuera de nueva cuenta a los reducidos pueblos autóctonos colonizados desde el siglo XVI. Esto, en palabras de Bartolomé Clavero, vino a repuntar en el origen de “un océano de sociedades multiculturales los Estados latinoamericanos [donde] han sido, dados sus presupuestos constituyentes, monoculturales”.²³

De este modo, las emergentes naciones excluyeron otra vez los intereses y derechos de los pueblos originarios. Como señala Gómez Isa, esto provocó, por un lado, la división de la población de los nuevos territorios a partir del cisma que se dio con la llegada del sistema de derecho eurocéntrico que dividió a la sociedad por castas. Por otra parte, se propició la invisibilización social de las culturas autóctonas de América Latina, lo que anuló por completo la condición de personas merecedoras de un trato digno y respetuoso en el goce y disfrute de sus derechos fundamentales.²⁴

²³ Clavero, Bartolomé, *Constitucionalismo latinoamericano: Estados criollos entre pueblos indígenas y derechos humanos*, Argentina, Ediciones Olejnik, 2016, p. 21.

²⁴ Cfr. Gómez Isa, Felipe, “Pueblos indígenas: de objeto de protección a sujetos de derechos”, en Barranco Avilés, Ma. Carmen y Churruca Muguruza, Cristina (eds.), *Vulnerabilidad y protección de los derechos humanos*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2014, p. 167.

En el curso de la primera mitad del siglo XX, algunos Estados latinoamericanos lograron la estabilidad y cohesión social de sus habitantes —al menos políticamente—, y se valieron de las premisas del sistema monocultural eurocéntrico, respaldado en el mandato de las mayorías de la clase pudiente. No obstante, tras culminar los dos grandes conflictos mundiales, comenzó a darse la internacionalización del derecho, con el surgimiento de la Organización de Naciones Unidas (ONU) y de otros organismos regionales de derechos humanos, en el curso de la segunda mitad del mismo siglo. Todo ello junto al papel de los movimientos sociales, que comenzaron a visibilizar los intereses y prerrogativas de los pueblos originarios, y socializaron las necesidades de estas personas y otros grupos históricamente vulnerados. Estos movimientos tuvieron tal impacto que dieron pauta al surgimiento de un primer modelo de regulación: el asimilacionista, es decir, aquel fundado en la perspectiva colonial que se desprende de la concepción de Samuel Huntington²⁵ sobre el choque de civilizaciones. Esto es, de un estadio asimétrico entre dos enemigos culturales, en el que uno se superpone al otro a través del ejercicio de la violencia ideológica o física, y apela al concepto de *minoría*, que en nada representa los intereses de un grupo de personas que reclama especial atención.²⁶

En el orden del SUDH, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) fue el primer organismo dentro de la estructura de la ONU en preocuparse por la situación de los pueblos y comunidades indígenas. Aunque, claro, alentada en gran medida por la acción de los movimientos que se gestaron en América Latina al inicio de la segunda mitad del siglo XX. En un primer momento, y a pesar de estar sumergido en el mismo esquema colonialista de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, al adoptarse el Convenio 107 —relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes, aprobado en junio de 1957—, la OIT dio pauta al primer enfoque de reconocimiento de los derechos de estas poblaciones: el asimilacionista. Tal enfoque, si bien confirió un marco de protección ajustado a la primera versión de los derechos humanos, también mostraba la intromisión de los intereses políticos, económicos y sociales de las

²⁵ Véase Huntington, Samuel P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Buenos Aires, Paidós, 1996.

²⁶ Cfr. Santos, Boaventura de Sousa, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, en Gómez Isa, Felipe (dir.), *La protección internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI*, España, Universidad de Deusto, 2004, p. 103.

potencias económicas del bloque occidental (algunos países europeos como Reino Unido o Francia, y los Estados Unidos de Norteamérica en el continente americano) para determinar la rectoría del orden mundial, sin voltear a ver a los sectores más pobres del orbe.²⁷ De allí que se puedan equiparar los contextos y circunstancias de las poblaciones anglo europeas con las de las de América Latina, en especial, con las de los pueblos originarios.

Incluso, dentro del contexto interno, se observa un proceso similar que el jurista mexicano Jorge Alberto González Galván ha explicado: los pueblos y comunidades indígenas del país cuentan con normas impuestas por los nacionales del país (mestizajes y criollos), sin considerar los usos, prácticas y costumbres que predominaron mucho antes de registrarse el constitucionalismo mexicano.²⁸ Esto se debe a los intereses de la nación mayor, en detrimento de las poblaciones pluridiversas que residen en todo el territorio nacional.

Desde la perspectiva asimilacionista, por lo tanto, los derechos de los pueblos originarios se convirtieron en una especie de traje a la medida. Pero no a la medida de las personas autóctonas sino a la de sus creadores, las personas blancas y mestizas que, en su mayoría, no sufren discriminación por su origen étnico —o al menos no en los niveles de aquellas— pretendiendo assimilar sus prácticas, usos y costumbres al molde del discurso civilizador hegemónico de los derechos humanos que predomina en Occidente. Aquí cobra importancia el término “humanidad ausente” planteado, entre otros, por Bartolomé Clavero,²⁹ quien la define como aquella comunidad alejada arbitrariamente de los espacios de elaboración de los documentos internacionales que abarcan los derechos humanos de estas poblaciones.

Fue en este escenario en el que se han construido muchas de las normas de protección de los derechos humanos de los pueblos originarios en México. Primero, a partir de la reforma del artículo 4o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM), publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 28 de enero de 1992; y, más adelante, con una reforma mucho más amplia al numeral 2o., el 4 de agosto de 2001, que se dio tras suscribirse los Acuerdos de San Andrés Larráinzar entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional

²⁷ Cfr. Clavero, Bartolomé, “De los ecos a las voces...”, *cit.*, p. 26.

²⁸ Cfr. González Galván, Jorge Alberto, *El Estado, los indígenas y el derecho*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 261.

²⁹ Cfr. Clavero, Bartolomé, “De los ecos a las voces...”, *cit.*, p. 22.

(EZLN) y el gobierno del entonces presidente Ernesto Zedillo Ponce de León, en 1995.³⁰ La nota similar de ambas normas es que refrendan el enfoque asimilacionista para encajar las prácticas, costumbres y usos de los pueblos originarios con los de la mirada liberal plasmados en el texto de la CPEUM. Es cierto, aunque esta última disposición ha sufrido otras modificaciones relevantes en años recientes, en la mayoría se mantiene el contenido sustancial del modelo de regulación de los derechos de los pueblos y comunidades autóctonas de corte asimilacionista subordinado al enfoque monocultural. Sin embargo, ya comienza a vislumbrarse un estadio de transición hacia el sesgo decolonial, como puede verse en el numeral 2o. de la Constitución (con énfasis añadidos):

Artículo 2o. La Nación Mexicana es única e indivisible.

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

[...]

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

[...]

II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución [...]. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.

A ello responde que, en junio de 1989, la OIT desplazaría al Convenio 107, por medio de la adopción del Convenio 169, sobre pueblos indígenas y tribales. Esto dejó atrás la declaración del rol de los pueblos indígenas originarios en los procesos de deliberación de la temática indígena, al conferirles una mayor participación en los procesos de constitucionalización de sus prácticas, usos y costumbres, al que luego le siguieron la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DDPI), de 13 de septiembre de 2007, y la

³⁰ Cfr. Bonifaz Alfonso, Leticia, “La reforma constitucional postergada en materia de derechos de las personas, comunidades y pueblos indígenas y afroamericanos”, en López Ayllón, Sergio; Orozco Henríquez, J. Jesús; Salazar, Pedro, y Valadés, Diego (coords.), *Análisis técnico de las 20 iniciativas de reformas constitucionales y legales presentadas por el presidente de la República (febrero 5, 2024)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2024, pp. 371-372.

Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas (DADPI), de 15 de junio de 2016.³¹ De esta manera, se gestó un nuevo episodio en la tarea de reivindicar los derechos individuales y colectivos de los pueblos y comunidades indígenas respaldados en la protección de la libre determinación, bajo un nuevo modelo de reconocimiento y protección al que podría llamarse decolonial, poscolonial, pluricultural o plurinacional.³²

Este otro enfoque de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas originarios plantea, a diferencia del anterior, la coexistencia de sistemas u órdenes jurídicos diversos dentro de un mismo territorio, lo cual implica que al interior de los constitucionalismos emergentes que surgieron luego de que se dieron los primeros movimientos independentistas en los Estados que conforman América Latina,³³ se articulen y hagan funcionar las instituciones de la población mayoritaria con las de las comunidades minoritarias, sin que las primeras se impongan sobre las últimas. Esto es algo que, dentro de la doctrina, ha sido calificado como “novísimo constitucionalismo latinoamericano”, que se caracteriza por un estadio de rompimiento con el régimen neoliberal, el logro de la reivindicación, emancipación y transformación rotunda de la normatividad y la vida institucional a partir de un aparato epistemológico que rompe con lo anterior. Todo ello, sin descartar aspectos importantes del anterior enfoque, a partir de la interculturalidad como práctica discursiva. Se trata de una versión sin precedentes³⁴ que, sin embargo —como asevera Catherine Walsh—, todavía no existe, porque se encuentra en un proceso de creación, de construcción de regímenes más incluyentes, democráticos, plurales y justos.³⁵

Es así como ha comenzado a moldearse un sistema de derecho internacional pluricultural, dirigido a reconocer y proteger los derechos humanos de personas y grupos que exigían un trato diferenciado; no para excluirles, sino, más bien,

³¹ Documentos que, a pesar de no tener naturaleza vinculante, forman parte del *corpus juris* internacional sobre la materia, refrendados por otros documentos internacionales como son los pronunciamientos emitidos por algunos organismos de tratados internacionales de derechos humanos: Comité CEDAW o Comité Derechos Humanos.

³² Cfr. Clavero, Bartolomé, “De los ecos a las voces...”, *cit.*, p. 26.

³³ Cfr. González Galván, Jorge Alberto, *op. cit.*, p. 268.

³⁴ Cfr. Villabella Armengol, Carlos Manuel, *Nuevo constitucionalismo latinoamericano ¿Un nuevo paradigma?*, México, Grupo Editorial Mariel; Juan Pablo Editor; Universidad de Guanajuato, 2014, p. 94.

³⁵ Cfr. Walsh, Catherine, “Interculturalidad y plurinacionalidad: elementos para el debate constituyente”, *Revista Yachaykuna*, Ecuador, núm. 8, abril de 2008, p. 39.

para atender con mayor holgura sus necesidades concretas. Por tanto, de lo que se trata ahora, al menos en México, es de pasar de un modelo de regulación asimilacionista a un modelo de regulación pluricultural. De un modelo asimilacionista en el que las poblaciones de los pueblos originarios son tratadas como iguales ante la ley, sin considerar su condición indígena —esto es, su entorno cultural pluridiverso—, asimilándoles al resto de personas blancas y mestizas, cuyos intereses tienen cabida en la cobertura de los instrumentos internacionales sobre derechos humanos de alcances generales (si es que eso existe), sin atender sus necesidades concretas (por ejemplo, a partir de la institucionalización de medidas de protección especial para eliminar desigualdades materiales), a un modelo de regulación pluricultural o plurinacional, mucho más próximo a alcanzar los fines de las poblaciones indígenas.

Hace no mucho el gobierno mexicano convocó, a través del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), a los pueblos autóctonos originarios de todo el país a una consulta libre para participar en el proceso de elaboración de una propuesta de reforma constitucional y legal para reivindicar los derechos humanos de pueblos indígenas y afromexicanos que por tantos años se ha mantenido en el tintero. Dicha convocatoria fue publicada en el *Diario Oficial de la Federación*, el 13 de junio de 2019, en gran medida como producto de las obligaciones y compromisos internacionales asumidos por el Estado mexicano.³⁶

El fruto de los trabajos desarrollados por comunidades indígenas, distribuidas en veintisiete entidades del país, durante los meses de junio y julio de ese año, trajo a la luz la presentación de una propuesta de reforma constitucional aprobada por el comité técnico de expertos para la reforma constitucional y legal sobre los derechos de los pueblos indígenas y afromexicanos, presentada el 15 de enero de 2021, en la que se rescata la perspectiva pluricultural posliberal, de sesgo decolonial, de la que ya se ha hablado un poco en este trabajo.³⁷

³⁶ Así, por ejemplo, el Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas, a través de las observaciones finales sobre el sexto informe periódico de México, recomendó al Estado, entre otras cuestiones, “adoptar medidas que incrementen la presencia de los pueblos indígenas y afromexicanos en la vida pública y política” del país.

³⁷ A ello responde que, uno de los principales objetivos de la propuesta, sea el de “establecer las bases y principios constitucionales para transitar de un Estado monocultural a un Estado pluricultural en el que se reconoce a los pueblos indígenas y afromexicano como parte constitutiva de México”. Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, *Propuesta de reforma constitucional sobre derechos de los pueblos indígenas y afromexicano: resultado del proceso de diálogo y consulta*, México, INPI, 2024, p. 3.

Sin duda, uno de los antecedentes centrales de esta escalada de reformas constitucionales en materia de derechos humanos lo es la enmienda constitucional publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 10 de junio de 2011, pues se tradujo en un cambio de paradigma. No se trató únicamente de un cambio de nomenclatura, sino de una transformación de varios asuntos de interés nacional que inciden en las esferas política, económica, social, institucional y normativa.³⁸

Dentro de todas las propuestas se incluyeron temas considerados en el edificio del novísimo constitucionalismo latinoamericano contemporáneo, producto de los compromisos y obligaciones internacionales contraídas por los Estados de la región en materia de derechos humanos, a partir de la recepción de las cláusulas conforme, abierta de no discriminación y los principios para su interpretación, donde destaca el *pro persona*, obligatorios para todos los órganos del poder público nacionales.³⁹ También se incluyó “la tendencia de identificación del contenido esencial de los derechos”,⁴⁰ que consiste en desentrañar los derechos implícitos en la Constitución al momento de interpretar y aplicar su contenido normativo al asunto de que se trate.

El objeto de esta reforma constitucional y legal fue acompañado de un aspecto medular destacado en la reforma constitucional de 2019: la situación concreta de las personas afromexicanas que residen en cuatro de los estados más pobres y marginados del país (Oaxaca, Chiapas, Guerrero y Veracruz), a pesar de que, como expone Leticia Bonifaz Alfonzo, sea la tercera parte de la población en todo el país. Por ello, es perfectamente entendible que “el texto del artículo 2o. constitucional beneficia a más de veinticinco millones de personas, de los cuales 23.2 millones son indígenas (19.4% de la población nacional), y 2.6 millones, afrodescendientes (2% de la población nacional)”.⁴¹ A ello responde que,

³⁸ Cfr. Carbonell, Miguel, “Las obligaciones del Estado en el artículo 1o. de la constitución mexicana”, en Carbonell, Miguel y Salazar, Pedro (coords.), *La reforma constitucional de derechos humanos: un nuevo paradigma*, 4a. ed., México, Porrúa; Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p. 63.

³⁹ Véase Caballero Ochoa, José Luis, “La cláusula de interpretación conforme y el principio pro persona (artículo 1o., segundo párrafo, de la Constitución)”, en Carbonell, Miguel y Salazar, Pedro (coords.), *La reforma constitucional de derechos humanos: un nuevo paradigma*, 4a. ed., México, Porrúa; Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, pp. 103-110.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 110.

⁴¹ Bonifaz Alfonzo, Leticia, “La reforma constitucional...”, *cit.*, p. 372.

entre algunos de los puntos generales de la mencionada propuesta de reforma, destaquen los siguientes:

Primero, reconocer a los pueblos y comunidades indígenas desde un enfoque decolonial, esto es, aquel que los describe como “aquellas colectividades con una continuidad histórica de las sociedades precoloniales establecidas en el territorio nacional”.⁴²

Segundo, reconocer a las autoridades y los órdenes normativos autóctonos propios, desde la perspectiva decolonial, pluricultural o plurinacional a la que ya me referí en otros puntos, trayendo a colación los acuerdos conseguidos en las mesas de diálogo producidas entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que se gestó en el estado de Chiapas, y el gobierno federal del Estado mexicano en el año 1995, de donde se originaron los Acuerdos de San Andrés Larráinzar.⁴³ Lo anterior, pese a que existe un debate hermenéutico sobre el uso de la expresión colonial “sistemas normativos”, en vez de acudir a otro tipo de locución decolonial como “órdenes normativos ancestrales”, para destacar las prácticas, costumbres y usos que rigen dentro de estas comunidades.

Tercero, refrendar el reconocimiento del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas originarios, respetando los principios incorporados en el texto constitucional, así como los criterios etnolingüísticos: asentamiento físico y de auto-adscripción que rebasan la distribución geográfica de las entidades y municipios que forman parte del territorio nacional.

Cuarto, el reconocimiento pleno de los pueblos y comunidades indígenas y afroamericanas como sujetos de derecho. Sin duda, una deuda pendiente con las personas autóctonas del país desde hace varios siglos, que impacta de manera sustancial en la forma de traducir los derechos de estas personas, pues el ámbito de interpretación y aplicación de las normas ya no se reduce al individuo (persona indígena), sino que ahora abarca al ente colectivo merecedor de protección jurídica y todo lo que ello conlleva (pueblos originarios como sujetos de derecho).⁴⁴ O lo que es igual, siguiendo a Zambrano Chávez —quien acude al

⁴² Cámara de Diputados LXV Legislatura, Iniciativa del Ejecutivo con proyecto de decreto, por el que se reforma, adiciona y deroga el artículo 2o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en materia de pueblos y comunidades indígenas y afroamericanos, *Gaceta Parlamentaria*, México, núm. 6457-6, 5 de febrero de 2024, p. 14.

⁴³ Bonifaz Alfonso, Leticia, “La reforma constitucional...”, *cit.*, pp. 371 y 373.

⁴⁴ *Cfr.* Clavero, Bartolomé, “Constitucionalización mexicana de los derechos humanos, inclusive los derechos de los pueblos indígenas”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, España, núm. 97, enero-abril de 2013, p. 183.

criterio sentado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos a través de la opinión consultiva OC-22/16—, que reconocer la condición de sujeto colectivo de los pueblos originarios implica “que los pueblos indígenas son titulares de derechos, en tanto poseen personalidad jurídica”.⁴⁵ De esta forma, recae en la colectividad de los pueblos o en la suma de personas que lo conforman el ejercicio de derechos que no corresponden a cada individuo sino a la reunión de todos.⁴⁶

Por otra parte, entre algunos de los puntos particulares más importantes de esta propuesta, sobresalen:

Primero, describir la coexistencia del sistema normativo nacional y los órdenes normativos indígenas, es decir, el reconocimiento de aquellas prácticas, costumbres y órdenes normativos indígenas de orden ancestral basado, en el pluralismo jurídico, en armonía con las disposiciones constitucionales. Por lo que, cuando exista conflicto entre estas y aquellas, no deberán acatarse las normas de derecho indígena sino las del pacto constitucional nacional, incluyendo aquellas normas constreñidas en los documentos internacionales sobre derechos humanos de los que México sea parte.

Segundo, impulsar el mantenimiento y desarrollo de los órdenes normativos ancestrales, a pesar de que deja fuera el proceso de validación de las resoluciones de la jurisdicción indígena,⁴⁷ aunque respetando por igual los derechos de las mujeres y niñas indígenas y afromexicanas con los de los varones, como lo han exigido organismos internacionales como el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (Comité CEDAW por sus siglas en inglés).

Tercero, reconocer las bases de la normatividad ancestral indígena de cada comunidad para elegir a sus autoridades internas, debiendo garantizarse la igualdad de trato entre mujeres y varones.

Cuarto, se incluyó la labor de preservar, proteger y desarrollar el patrimonio cultural material e inmaterial de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas, así como el derecho a garantizar la propiedad intelectual colectiva de dicho patrimonio de acuerdo con los procedimientos que se establezcan

⁴⁵ Zambrano Chávez, Gustavo, *Derechos colectivos de los pueblos indígenas*, Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú, 2024, p. 142.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ *Cfr.* Bonifaz Alfonzo, Leticia, “La reforma constitucional...”, *cit.*, p. 374.

para tal efecto en la ley secundaria correspondiente. Por lo que habrá que estar pendiente del seguimiento que se le dé a este asunto en los próximos años.

Quinto, se reconoce el derecho a la conservación y mejora del espectro natural de los pueblos originarios, aunque no en el sentido espiritual o místico en el que lo proponen países como Ecuador y Bolivia, donde el ser humano, en tanto ser natural, convive con la biósfera, los ecosistemas y los demás seres vivientes del planeta y forma parte concomitante de la Pachamama, lo que le obliga a preservar y conservar el medio ambiente y los recursos naturales.

Sexto, se reconoce el derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas, en particular, cuando se aborden aspectos que incidan en el goce y disfrute de los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales que les correspondan.

Séptimo, busca impulsar una política que garantice y fortalezca la creación de modelos educativos indígenas, interculturales y plurilingües. Esto, con el objeto de ir desplazando el enfoque monocultural que dejó fuera los conocimientos y saberes ancestrales en puntos como la medicina ancestral o las lenguas indígenas, pues es necesario promover la enseñanza de las lenguas milenarias a fin de impulsar el desarrollo cultural y un modelo educativo que conjugue reconozca la diversidad de culturas, sin mediar discriminación a causa de la raza o la etnia.

Octavo, por último, promover la creación de políticas internas de desarrollo productivo y tecnológico sustentable que coadyuven a la suficiencia alimentaria, energética, económica y ambiental en los pueblos y comunidades indígenas, de acuerdo con las políticas e instrumentos internacionales existentes sobre distintos aspectos no contemplados en las agendas política y gubernamental de los Estados.

Estos y otros puntos que toca la mencionada propuesta de reforma han sido objeto de reflexiones filosóficas interesantes desde la década de 1970, justo cuando surgieron las epistemologías críticas en el contexto de América Latina, en aquello que el finado filósofo nacionalizado mexicano, Enrique Dussel, llamó la “filosofía de la liberación”, que representa un marco crítico del pensamiento contemporáneo que, pese a los intentos por ser anulado de los claustros universitarios en los años siguientes, se reavivó en el ocaso de la década de 1990.

En la época actual han permitido explorar las realidades y escuchar las voces de las sub-alteridades, es decir, los relatos, experiencias y aproximaciones de la realidad de personas y grupos desaventajados, como en este caso ocurre con los pueblos indígenas y afromexicanos, para postular epistemologías que respondan a estas exigencias del Sur global. Se trata, pues, no de superponer la vi-

sión de estas personas y grupos sobre las demás personas, sino de recoger estas narrativas en la construcción de políticas y órdenes jurídicos contemporáneos para enriquecerlos desde una perspectiva decolonial, pluricultural e intercultural mucho más compleja.⁴⁸ Ya veremos cómo se van produciendo estos cambios en los próximos años.

V. Consideraciones finales

La colonización de los territorios de la antigua Mesoamérica acarreo la imposición de un sistema jurídico ibérico, de naturaleza monocultural, que desplazó a los órdenes normativos ancestrales de las culturas autóctonas de los territorios conquistados. Pero esto no fue lo único que se diseminó. También se propagó la colonialidad o un proceso de dominación cultural en distintas esferas de la vida de los habitantes originarios de la denominada Nueva España. Desde la actividad política, económica y social, hasta la producción normativa, así como la organización de las instituciones de impartición de justicia, aniquilando por completo las prácticas, costumbres y usos de los pueblos y comunidades indígenas, incluyendo sus órdenes normativos y sistemas jurisdiccionales ancestrales.

La conquista ibérica de los territorios recién descubiertos también dio lugar a un proceso de dominio epistemológico e ideológico mucho más profundo, que aún puede notarse en la época actual; de este modo, se fue extendiendo el proyecto monocultural europeo en cuatro esferas de la vida: el poder, el ser, el saber y la naturaleza. En la primera esfera, porque privó un trato diferencial fundado en la discriminación racial y étnica que segregó los intereses de los pueblos originarios. En la segunda, porque se borró la huella histórica de los pueblos indígenas colonizados. En la tercera, porque todo aquello aislado de la racionalidad científica perdió importancia para el conocimiento y saber occidental. Y en la cuarta, por el abuso desmedido de los recursos naturales. Así, al final, el efecto de este proceso de colonialidad trajo consigo la influencia del discurso científico de la época, incluyendo al derecho y los sistemas normativos de los países de América Latina.

⁴⁸ Véase Dussel, Enrique, *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2022, pp. 44-51.

Sin duda, el colonialismo marcó el destino de los pueblos y comunidades indígenas del país, a las cuales sumergió en la esclavitud y la invisibilidad. Mediante un sistema jurídico opresor —que lejos de contener las prácticas, costumbres, usos y órdenes de conducta de los pobladores originarios, de su cosmovisión y expresión—, construyó un orden social basado en la idea de un universalismo, cómodo sólo para quienes orquestaron el dominio cultural de los pobladores indígenas y los mestizajes que se gestaron en los siguientes años.

En los próximos siglos, las ideas extremistas para mantener el control de las colonias de América que se dieron en el siglo XVIII, la diseminación de los Estados nacionales liberales que se propagaron por todo el mundo hacia la segunda mitad del siglo XIX, y la encarnizada apuesta por globalizar los mercados económicos de los países de Occidente desde un sesgo neoliberal, lejos de crear una atmósfera de protección de los derechos de los pueblos originarios, generaron condiciones de más y mayor desventaja y vulnerabilidad.

En el contexto de la etapa de la posguerra, la aparición de la ONU dio pauta a la suscripción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en 1948, mediante la cual se proclamó el respeto, promoción, protección y defensa de los derechos de cualquier persona en el ámbito internacional. No obstante, este documento también incorporó la “cláusula de colonialidad”, que luego influyó decisivamente en el primer enfoque de protección de los derechos de los pueblos indígenas (al que posteriormente también se agregaron las poblaciones afromexicanas), esto es, el monocultural, colonial o asimilacionista. Este primer enfoque ordenó aplicar por igual las normas producidas por el Estado a las poblaciones afromexicanas e indígenas, sin considerar e intercalar sus necesidades propias, lo que anuló la participación de esta población.

Más adelante, en el año 1989, apareció un nuevo régimen de protección de los derechos de los pueblos indígenas que influyó en los regímenes de derecho interno, tras adoptarse el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la OIT, que desplazó al anterior 107, de 1957, sobre Poblaciones Indígenas y Tribales. Este cambio permitió replantear la protección de estos grupos, al impedir la intromisión de los intereses políticos, económicos y sociales de las naciones colonizadoras en el fuero interno de los pueblos y comunidades indígenas, desde una óptica descolonizadora.

Esto explica que, en la primera década del presente siglo, se haya adoptado la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en 2007; y después la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pue-

blos Indígenas, en junio de 2016. Con tales documentos se ha tratado de revertir la tendencia del enfoque anterior, y afianzar el modelo decolonial, postliberal o pluricultural que permite la convivencia armónica entre el sistema de normas estatal y las prácticas, usos, costumbres y órdenes normativos ancestrales de los pueblos y comunidades afromexicanas e indígenas que residen en distintos puntos de todo el territorio plurinacional.

La propuesta de reforma constitucional y legal, presentada recientemente por el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), que atiende al llamado que han hecho distintos organismos internacionales en esta materia, es fruto del esfuerzo de distintos pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas que buscan un cambio profundo desde un sentido decolonial, pluricultural e intercultural.

Para conseguirlo, es importante promover una colaboración entre los distintos niveles de gobierno, desde el federal hasta el local y municipal; sobre todo, en aquellos territorios donde se encuentran situadas las poblaciones indígenas y afromexicanas. Una colaboración que impulse la transformación política, social y jurídica interna; y ajuste el orden jurídico estatal al enfoque decolonial y pluricultural, con el objeto de generar un nuevo contexto doctrinal, institucional, legal, académico y jurisprudencial de cara a los próximos años. Sin duda, la tarea apenas comienza.

VI. Bibliografía

Ávila Santamaría, Ramiro, *La utopía del oprimido: los derechos de la Pachamama (naturaleza) y el sumak kawsay (buen vivir) en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*, México, Akal, 2019.

Bonifaz Alfonzo, Leticia, “La reforma constitucional postergada en materia de derechos de las personas, comunidades y pueblos indígenas y afromexicanos”, en López Ayllón, Sergio; Orozco Henríquez, J. Jesús; Salazar, Pedro, y Valadés, Diego (coords.), *Análisis técnico de las 20 iniciativas de reformas constitucionales y legales presentadas por el presidente de la República (febrero 5, 2024)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2024, pp. 371-383.

Caballero Ochoa, José Luis, “La cláusula de interpretación conforme y el principio pro persona (artículo 1o., segundo párrafo, de la Constitución)”, en

- Carbonell, Miguel y Salazar, Pedro (coords.), *La reforma constitucional de derechos humanos: un nuevo paradigma*, 4a. ed., México, Porrúa; Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, pp. 103-133.
- Cámara de Diputados LXV Legislatura, Iniciativa del Ejecutivo con proyecto de decreto, por el que se reforma, adiciona y deroga el artículo 2o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en materia de pueblos y comunidades indígenas y afroamericanos, *Gaceta Parlamentaria*, México, núm. 6457-6, 5 de febrero de 2024.
- Carbonell, Miguel, “Las obligaciones del Estado en el artículo 1o. de la constitución mexicana”, en Carbonell, Miguel y Salazar, Pedro (coords.), *La reforma constitucional de derechos humanos: un nuevo paradigma*, 4a. ed., México, Porrúa; Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, pp. 63-102.
- Clavero, Bartolomé, *Constitucionalismo latinoamericano: Estados criollos entre pueblos indígenas y derechos humanos*, Argentina, Ediciones Olejnik, 2016.
- Clavero, Bartolomé, “Constitucionalización mexicana de los derechos humanos, inclusive los derechos de los pueblos indígenas”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, España, núm. 97, enero-abril de 2013, pp. 181-199.
- Clavero, Bartolomé, “De los ecos a las voces, de los derechos indigenistas a los derechos indígenas”, *Alteridades*, México, vol. 10, núm. 19, 2000, pp. 21-39.
- Clavero, Bartolomé, *Derecho global. Por una historia verosímil de los derechos humanos*, Madrid, Trotta, 2014.
- Dussel, Enrique, *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2022.
- Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2011.
- Gómez Isa, Felipe, “Pueblos indígenas: de objeto de protección a sujetos de derechos”, en Barranco Avilés, Ma. Carmen y Churruca Muguruza, Cristina (eds.), *Vulnerabilidad y protección de los derechos humanos*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2014, pp. 167-185.
- González Galván, Jorge Alberto, *El Estado, los indígenas y el derecho*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- Hunt, Lynn, *La invención de los derechos humanos*, trad. de Jordi Beltrán Ferrer, Barcelona, Tusquets, 2009.
- Huntington, Samuel P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Buenos Aires, Paidós, 1996.

- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, *Propuesta de reforma constitucional sobre derechos de los pueblos indígenas y afroamericano: resultado del proceso de diálogo y consulta*, México, INPI, 2024.
- Lyotard, Jean François, *La condición posmoderna*, España, Cátedra, 1987.
- Maldonado Torres, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007, pp. 127-167.
- Maldonado Torres, Nelson, “De la colonialidad de los derechos humanos”, en Santos, Boaventura de Sousa y Sena Martins, Beatriz (eds.), *El pluriverso de los derechos humanos: la diversidad de las luchas por la dignidad*, México, Akal, 2019, pp. 83-107.
- Mignolo, Walter, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, Edgardo (comp.), *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO; UNESCO, 2000, pp. 201-246.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, “La raíz: colonizadores y colonizados”, en Albo, Xavier y Barrios, Raúl (coords.), *Violencias encubiertas en Bolivia; Tomo 1: Cultura y política*, La Paz, CIPCA; Aruwiwiri, 1993, pp. 25-139.
- Rodríguez Garabito, César y Baquero, Carlos Andrés, “Derechos humanos y la justicia étnico racial en América Latina”, en Santos, Boaventura de Sousa y Sena Martins, Bruno (eds.), *El pluriverso de los derechos humanos: la diversidad de las luchas por la dignidad*, México, Akal, 2019, pp. 347-374.
- Santos, Boaventura de Sousa, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, en Gómez Isa, Felipe (dir.), *La protección internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI*, España, Universidad de Deusto, 2004, pp. 95-122.
- Santos, Boaventura de Sousa, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, trad. de José Luis Exeni R. et al., Montevideo, Trilce, 2010.
- Villabell Armengol, Carlos Manuel, *Nuevo constitucionalismo latinoamericano ¿Un nuevo paradigma?*, México, Grupo Editorial Mariel; Juan Pablo Editor; Universidad de Guanajuato, 2014.

- Wallerstein, Immanuel, *Universalismo europeo: el discurso del poder*, México, Siglo Veintiuno, 2015.
- Walsh, Catherine, “Interculturalidad y plurinacionalidad: elementos para el debate constituyente”, *Revista Yachaykuna*, Ecuador, núm. 8, abril, 2008, pp. 35-71.
- Wolkmer, Antonio Carlos, *Teoría crítica del derecho desde América Latina*, trad. de Alejandro Rosillo Martínez, México, Akal, 2017.
- Zambrano Chávez, Gustavo, *Derechos colectivos de los pueblos indígenas*, Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú, 2024.

Cómo citar

IJ-UNAM

León Ortiz, Miguel Ángel, “Descolonización de los derechos de los pueblos originarios en México: ¿hacia dónde vamos?”, *Revista Latinoamericana de Derecho Social*, México, vol. 21, núm. 40, 2025, pp. 301-329. <https://doi.org/10.22201/ij.24487899e.2025.40.19292>

APA

León Ortiz, M. Á. (2025). Descolonización de los derechos de los pueblos originarios en México: ¿hacia dónde vamos?. *Revista Latinoamericana de Derecho Social*, 21(40), 301-329. <https://doi.org/10.22201/ij.24487899e.2025.40.19292>