

¿INSEGURIDAD PERMANENTE? LA VIABILIDAD DE SUPERVIVENCIA EN EL CASO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Carlos Humberto Durand Alcántara* y Clara Castillo Lara**

* Profesor-investigador de la UAM-A y jefe del área de investigación en derechos humanos de dicha universidad.

** Profesora-investigadora del Departamento de Derecho de la UAM-A.

Resumen

El presente texto hace un recorrido sobre la complejidad que significa el estudio de cualquier problemática vinculada con las poblaciones indígenas. De esa forma, los autores plasman una breve referencia de la cosmovisión indígena y la manera en que ésta suele relacionarse con las dinámicas institucionales de un país. Posteriormente, el análisis se enfoca en los factores que inciden en la construcción de la seguridad e inseguridad de los pueblos indígenas a través de la revisión de diversas fuentes estadísticas. Asimismo, en este texto se abordarán ciertos procesos de interacción entre el derecho occidental y la cosmovisión indígena para hacer énfasis en la importancia del territorio como requisito indispensable para la seguridad de dichos pueblos y comunidades.

Palabras clave: pueblos y comunidades indígenas, Convenio núm. 169 de la oit, territorio ancestral, seguridad humana, sistema económico, movimientos sociales indígenas.

Introducción

EN ESTE TRABAJO SE HARÁ UN ACERCAMIENTO al problema de la seguridad como un factor de política aplicada, es decir, desde la óptica de quienes administran a las sociedades contemporáneas: el Estado y sus instituciones.

Como estudio de caso se mencionarán algunas de las principales contradicciones en que se encuentra dicho fenómeno en relación con los pueblos indígenas de México y América Latina. A partir de la teoría nos situaremos en un contexto de diversidad cultural con el fin de ubicar al problema de la seguridad humana en el marco de los pueblos indígenas, aspecto que desarrollaremos más adelante.

Desde hace tres lustros en el análisis de la *cuestión indígena* se ha señalado una visión que aquí recuperaremos, la cual establece el posible *devenir intercultural*, es decir, la probable convivencia –en el marco del Estado– entre quienes no son indígenas y quienes sí lo son, sin detenernos en el debate profundo que ello implica. Al plantear esta aseveración como un dilema advertimos que el concepto acerca de la *interculturalidad*¹ ha propiciado algunas consideraciones con base en las cuales delimitaremos los contenidos del presente estudio. Al respecto, por un lado hallamos a la denominada *corriente descolonizado-*

¹ Uno de los principales aspectos que se ciernen en el marco de las sociedades contemporáneas tiene que ver con sus condiciones de desigualdad y asimetría, las cuales están determinadas por el problema de la hegemonía en donde subyacen características específicas entre las culturas que dominan y aquellas que son oprimidas, como ocurre en el modelo neoliberal. Desde esta perspectiva, el fenómeno de la interculturalidad constituye para los pueblos indígenas, más que una concreción, una búsqueda de alternancia y convivencia social.

ra latinoamericana, con los postulados de Catherine Walsh² y Paulo Freire;³ y por otro lado a la concepción de la *filosofía intercultural* desarrollada por Raúl Fornet-Betancourt,⁴ Josef Estermann⁵ y Raimon Panikkar.⁶

Asimismo, es interesante resaltar los casos de Catherine Walsh⁷ cuando se refiere a la interculturalidad a partir del empoderamiento del movimiento indígena ecuatoriano; y de Josef Estermann cuando alude a la cosmovisión de los pueblos quechuas para explicar la interculturalidad. Esta noción ha marcado gran parte de las reflexiones teóricas relativas al *interlocutor indígena*.⁸

Históricamente la seguridad⁹ de las personas en sociedad contiene un sentido complejo y su comprensión se expresaría en el contexto cultural en que se desenvuelven las relaciones sociales y de producción. Esta circunstancia guar-

² Catherine Walsh, “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento ‘otro’ desde la diferencia colonial”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre/Universidad Central/Iesco-UC/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, 2007, pp. 47-62, disponible en <<http://patriciolepe.files.wordpress.com/2010/01/el-giro-decolonial.pdf>>, página consultada el 3 de diciembre de 2013.

³ Paulo Freire, “Aclaración”, en *La educación como práctica de la libertad*, 2ª ed., México, Siglo XXI, 1969, pp. 25-27.

⁴ Raúl Fornet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, Aachen, Mainz (serie Monografías, núm. 43), 2006, p. 11, disponible en <<https://www.yumpu.com/es/document/view/461405/la-interculturalidad-a-prueba-raul-fornet-betancourt>>, página consultada el 29 de septiembre de 2014.

⁵ Josef Estermann, “Hacia una ‘intersividad’? de saberes. Universidad e interculturalidad”, en *Tarea*, núm. 83, julio de 2013, pp. 41-50, disponible en <http://tarea.org.pe/images/Tarea83_41_Josef_Estermann.pdf>, página consultada el 29 de septiembre de 2014.

⁶ Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder, 2006.

⁷ Catherine Walsh, *op. cit.*

⁸ Daniel Mato (coord.), *Instituciones interculturales de educación superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*, Caracas, IESALC-UNESCO, 2009, pp. 13-22.

⁹ La Escuela de Copenhague de Estudios Críticos de Seguridad (Buzan y Wæver, 1997) distingue cinco dimensiones ampliadas de la seguridad militar, política, económica, societal y ambiental; los objetos de referencia –seguridad ante quién– y los niveles de interacción y análisis –profundización internacional, regional, nacional; y grupos domésticos organizados o movimientos sociales, familias e individuos–. Mientras que la seguridad tradicional representa un dilema de seguridad entre Estados en conflicto, las amenazas social, energética, alimentaria, de salud y de bienestar pueden generar un dilema de supervivencia en regiones de alta vulnerabilidad; de hecho en toda América Latina ha inducido estrategias en este sentido. Véase Úrsula Oswald Spring y Hans Günter Brauch, “Introducción. Globalización y desafíos ambientales cambian la conceptualización de seguridad en América Latina”, en Úrsula Oswald Spring y Hans Günter Brauch (eds.), *Reconceptualizar la*

da subjetividades específicas asociadas al momento social vivido. En la actual coyuntura neoliberal y con base en el discurso hegemónico es indudable que dicha seguridad se localiza esencialmente en el marco de la reproducción ampliada del capital, además de que cuenta con su expresión política y jurídica que aparentemente le justifica y legitima desde la óptica, entre otros aspectos, de los derechos humanos. Si bien el término *seguridad* tendría diversas acepciones de carácter cultural, en este ensayo tomamos en cuenta las condiciones concretas estructurales de vida inherentes a un determinado estado de bienestar, las cuales también irradian la seguridad espiritual de las personas.

Algunos significados acerca de la diversidad cultural en la comprensión de la seguridad como permanencia humana

En el marco de la etnología y la antropología¹⁰ encontramos como elemento distintivo de lo humano la idea de su diversidad cultural. Desde esa perspectiva entendemos que no siempre es comprensible la seguridad de las personas bajo patrones de vida únicos; ello ocurre por ejemplo con los pueblos indígenas a nivel mundial, quienes han subsistido a su manera al apegarse a cosmovisiones que poco o nada tienen que ver con los mecanismos de la modernidad como son la acumulación y el mercado, entre otros.

Si acaso existe la construcción epistemológica o simbólica de lo *indio o indígena*,¹¹ no cabe la menor duda de que el debido entendimiento de los proce-

seguridad en el siglo XXI, México, CCA/Ceiih-UNAM/CRIM-UNAM/Senado de la República, 2009, p. 44.

¹⁰ Una de las aportaciones más influyentes se ubica en los fundamentos desarrollados por Clifford Geertz, quien contribuyó de manera significativa en la construcción de la antropología simbólica al romper cánones cientificistas y supuestos universales en la comprensión de las culturas. Véase Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2001.

¹¹ Como lo hemos expresado en diversos trabajos utilizamos indistintamente los conceptos *indio* e *indígena* como categorías descriptivas que se han configurado desde la otredad y fundamentalmente con base en los patrones del Occidente europeo. Si bien existen demasiadas evidencias históricas respecto de la carga peyorativa y discriminatoria que tienen estos términos, encontramos que a partir del primer lustro de los años setenta del siglo XX y hasta la actualidad (2013) se ha configurado una identidad propia a partir del discurso de los pueblos originarios del mundo. Al respecto sobresale el movimiento indianista a nivel global, que en términos generales ha expuesto

esos en que dicho grupo ha estado inmerso –como es en este caso determinar *su seguridad como fenómeno de pervivencia humana*– nos ayudará a concebir que su estabilidad social depende de dos distintos planos: el primero, que se liga a la hegemonía estatal desde la cual su seguridad se apoya en los fines y políticas tanto de los poderes económicos mundiales como del papel que desarrolle el incipiente Estado; y el segundo, que corresponde a los propios protagonistas, a las y los indígenas, sus intelectuales y sus aliados; es decir, la seguridad que surge de la autonomía étnica y se sostiene en sus patrones culturales.

Las principales aportaciones acerca de la cuestión indígena¹² provienen del *movimiento indianista* a nivel mundial, sus reivindicaciones y su lucha permanente. Con todo lo que ello representa consideramos que uno de los artífices más importantes de esta corriente lo constituye el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), movimiento eminentemente de los pueblos y comunidades indígenas del Sureste mexicano que ha abierto brecha de manera muy significativa al movimiento indianista a nivel global.¹³

Con base en esta circunstancia abordaremos algunos aspectos que consideramos fundamentales para entender el tema en cuestión: ubicar en la actual coyuntura el fenómeno de la seguridad y su concomitante antípoda –la inseguridad– en que se debaten millones de seres humanos pertenecientes a los pueblos originarios.

Aun cuando este análisis no pretenda tener un giro de carácter *cientificista*, digamos al estilo popperiano,¹⁴ haremos una declaración central: la seguridad

la condición de ser *indio* e *indígena* con orgullo de sus patrones culturales. Véase Carlos Humberto Durand Alcántara, *Derecho indígena*, 3ª ed., México, Porrúa, 2006, 430 pp.

¹² Situar a la cuestión indígena nos coloca en la tradición de lucha por lo propio frente a lo ajeno, en una visión principalmente anticolonialista. Al respecto juega un papel significativo el pensamiento del maestro peruano (*amauta* en quechua) José Carlos Mariátegui. Véanse José Carlos Mariátegui, “El problema del indio” y “El problema de la tierra”, en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 10ª ed., Lima, Colectivo Amauta, 1998, pp. 18-63.

¹³ Para tener una visión del movimiento zapatista se puede revisar el trabajo de Gloria Muñoz Ramírez, *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra*, México, Rebeldía/La Jornada, 2003, 298 pp. También en la *Revista Chiapas*, el trabajo del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México y editorial Era, en el que reproducen todos los documentos y comunicados del EZLN.

¹⁴ Véase Karl R. Popper, *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona, Paidós, 1983, p. 152.

de las personas indígenas, sus comunidades, sus territorios y sus pueblos *no podrá provenir* esencialmente del Estado o de lo que queda de él en el sistema neoliberal. Una de las afirmaciones ideológicas más difundidas en el contexto de la posmodernidad capitalista advierte que la seguridad de estas poblaciones radica fundamentalmente en el cabal cumplimiento de los denominados *derechos humanos*, aspecto que hoy se fundamenta en la mayoría de las constituciones liberales del mundo y en diversos ordenamientos internacionales.¹⁵ En este sentido, parte de nuestra argumentación consistirá de alguna manera en explicar la viabilidad de tales derechos en el contexto específico de los pueblos indígenas.

¿Qué aspectos o variables¹⁶ trascienden de manera fundamental en la construcción de la seguridad de las personas indígenas?

Diversas son las variables que podríamos emplear para intentar comprender el problema de seguridad-inseguridad en que actualmente se encuentran más de 10 millones de personas indígenas mexicanas.¹⁷ Entre ellas están las de tipo es-

¹⁵ Entre otros están la Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada y proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su Resolución 217 A (III) del 10 de diciembre de 1948, que en su artículo 3º señala que “todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona”; y la Declaración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, Declaración de Estocolmo, aprobada en Estocolmo el 16 de junio de 1972, cuyo principio 1 plantea que “el ser humano tiene el derecho fundamental a la libertad, la igualdad y el disfrute de condiciones de vida adecuadas en un medio de calidad tal que permita llevar una vida digna y gozar de bienestar”.

¹⁶ El término es de naturaleza estadística, ya que las evidencias existentes además de ser calificables son fundamentalmente medibles. Al respecto, más allá del discurso jurídico sobre la reivindicación de la seguridad de las personas en la sociedad mexicana actual, vemos que en los hechos las contradicciones que subyacen en el entorno indígena contravienen de manera profunda dicha argumentación. En tal sentido es importante mencionar que el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo realiza un manejo estadístico de la pobreza a partir del denominado *índice de desarrollo humano* (IDH), el cual se determina con base en la longevidad de la población, los alcances educativos y el bienestar económico, entre otros aspectos. Cabe desatacar que de 175 países que fueron evaluados en 2005 México obtuvo la posición 52, ya que su IDH fue de 0.829.

¹⁷ Es importante aclarar que en la actual coyuntura los censos mexicanos no consideran en sus datos contables a la población indígena de cuatro años de edad o menos. Por otro lado, la mayoría de las

tructural, que han sido fijadas por las contradicciones trae consigo el contexto neoliberal; al respecto podemos mencionar la pobreza –que denominaríamos como *absoluta*–, la marginación, la discriminación, los procesos migratorios, la carencia de servicios, el desempleo, la subalimentación, etcétera.

Tales fenómenos *van de la mano de lo indio* a partir de que la condición de *ser indígena* de algún modo determina la posición en que se hallan en la estratificación social quienes forman parte de alguna de las etnias de México. De esta manera se es indígena en tanto que se pertenece a determinada clase o núcleo social –explotado–, generalmente parias, artesanos, medieros, posesionarios rurales, parceleros, campesinos, ejidatarios, obreros agrícolas, peones, albañiles y empleados del hogar. En resumen, trabajadores del campo y la ciudad; además de desempleados, subempleados y trabajadores migrantes, en el mejor de los casos.

Algunos indicadores socioeconómicos relativos a los pueblos indígenas

De acuerdo con las estadísticas gubernamentales y de diversos organismos internacionales, se sabe que la población más pobre, discriminada y marginada de América Latina se localiza en los municipios de origen indígena, a los que en el caso mexicano se les denomina *microrregiones en pobreza extrema*,¹⁸ las cuales corresponden a los estados de Oaxaca, Chiapas y Guerrero, entre otros; tal circunstancia no es fortuita sino que está vinculada al injusto modelo de desarrollo.

entidades encargadas de la política demográfica en América Latina consideran en sus muestreos censales y en la aplicación de instrumentos que *indio o indígena* es aquella persona que habla su lengua indígena. De ahí que mientras el Estado, por medio del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), ha mantenido este tipo de criterios con los cuales afirma que en 2012 había en nuestro país sólo seis millones de personas indígenas, diversos demógrafos mexicanos sostienen la existencia de más de 10 millones de personas pertenecientes a este grupo de población. Desde nuestro punto de vista, la *desindianización* de México y América Latina conlleva evidentes afanes económicos que en el *mejor de los casos* se orientan a la intromisión del capital en los territorios indígenas.

¹⁸ Véase Secretaría de Desarrollo Social, *Microrregiones*, México, Sedesol, 2006.

Según datos recabados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI),¹⁹ en 2010 había en nuestro país más de seis millones de personas que hablaban una lengua indígena. En cinco entidades el porcentaje era significativo: 37% en Yucatán, 37.4% en Oaxaca, 26.8% en Chiapas, 22.9% en Quintana Roo y 17.9% en Hidalgo. En Guerrero había descendido a 13.8% y en Puebla a 13.2 por ciento. De los 2 412 municipios que había entonces en México, 803 tenían por lo menos 30% de población indígena. Hacia 2000 en ellos se ubicaba 78% de dicha población, mientras que 22% restante se encontraba disperso en el país.

El Censo de Población y Vivienda 2010 reportó la existencia de más de 17 000 localidades principal y medianamente indígenas, es decir, que contaban con 30% o más hablantes de lengua indígena. Éstas mostraban, por su tamaño y dispersión, elevados grados de ruralidad: 44% estaba habitado por menos de 99 personas, 77% tenía entre 100 y 449 habitantes, y en 14% vivían entre 500 y 2 500 personas; 25% restante estaba conformado por localidades urbanas de más de 2 500 habitantes. Durante el periodo en estudio, 96.5% de la población indígena vivía en municipios con alto y muy alto grado de marginalidad. De todas y todos los mexicanos que en 2000 vivían en municipios con alto y muy alto grado de segregación 41% eran indígenas.

En esa fuente del INEGI²⁰ se dio a conocer que en 2010 en el Distrito Federal 2.2% de sus habitantes hablaba una lengua indígena. Esto significa que las corrientes migratorias internas favorecieron dicho proceso, mientras que en las entidades con mayor número de hablantes de lengua indígena el porcentaje había descendido.

Al tiempo que la interpretación cualitativa de tales estadísticas muestra la condición marginal de este grupo de población, también nos permite hacer una aseveración respecto de la determinación o vínculo que tienen esas condiciones de vida con su inseguridad, es decir, que la pobreza estructural de las personas indígenas define en buena medida la posibilidad de que tengan una vida digna.

¹⁹ Instituto Nacional de Estadística y Geografía, *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2010*, Aguascalientes, INEGI, 2011.

²⁰ *Idem*.

Derecho de Occidente y pueblos indígenas, cuestiones fundamentales

Como ya habíamos señalado, otro de los parámetros en que discurre el campo de la comprensión de aquello que podríamos insinuar como la seguridad e inseguridad de las y los indígenas guarda su relación con el discurso jurídico, particularmente los derechos humanos, como una aplicación indispensable del poder reinante para legitimar su hegemonía. Este aspecto que se originó a partir del *iusnaturalismo* trascendió en el derecho positivo y, en consecuencia, en el advenimiento del sistema capitalista; y en cuyo caso actualmente se expresaría en el Estado posmoderno.

Frente a la argumentación liberal del derecho encontramos la tesis del capitalismo desigual y combinado, y diversos planteamientos elementales desarrollados por el marxismo clásico, los cuales habrían evidenciado la incongruencia en que se halla un régimen per se asimétrico y la aparente presunción formal de sujetos –ciudadanos– a quienes el liberalismo decimonónico les habría brindado un contexto de igualdad a partir de los derechos humanos.

Mientras que el bloque hegemónico mundial mantiene un paradigma que no sólo contraviene a tales derechos sino que incluso cuestiona la propia identidad y pervivencia humana, una y otra vez se establecen decantados discursos que aparentan ser la panacea para las contradicciones en que se debate la humanidad.

Desde nuestra perspectiva, uno de los documentos internacionales que quizá podría resultar de alguna manera alternativo para retroalimentar el problema de la inseguridad en que viven los pueblos originarios y al cual concebimos como resultado básicamente de las luchas y movilizaciones de esta población a nivel mundial es el Convenio núm. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT),²¹ al cual nos referiremos más adelante debido a sus

²¹ Organización Internacional del Trabajo, Convenio núm. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la Conferencia General de la OIT durante su 76ª reunión, Ginebra, 27 de junio de 1989. En su devenir y aplicación este documento experimentó prácticamente cinco décadas de debates en el marco del derecho internacional, y es muy significativo el papel que asumió en su promulgación el movimiento indígena a nivel mundial; de ahí que más allá de las interpretaciones que pretenden establecer los 20 Estados que hasta 2013 lo han ratificado, tenga gran importancia para los pueblos indígenas, quienes desde la otrora Subcomisión de

expresiones que guían de modo más cercano los derechos colectivos y sociales de las y los indígenas.

No quisiéramos cerrar este subapartado sin antes señalar como huella indeleble de la inseguridad en que viven las personas indígenas de América Latina el problema de su *inexistencia como personas*. Más allá de la estrechez en que se ubican las estadísticas censales de los Estados latinoamericanos, al establecer los criterios respecto de quien es indígena encontramos una dificultad fundamental que corresponde a su *identidad jurídica*, es decir, a su existencia *formal* como tales a través del acto jurídico que les convalide. En América Latina existen millones de personas indígenas que carecen de acta de nacimiento, fenómeno que impide la debida realización de dichas personas y poblaciones.

Esta contrariedad la planteamos desde 2007 a partir de nuestro trabajo *El planteamiento latinoamericano de los derechos indígenas en el siglo XXI*, en el marco del xxvi Congreso Latinoamericano de Sociología y del 50 Aniversario de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) en Quito, Ecuador.²² Ahí advertimos que segmentos significativos de la población indígena prácticamente no podían realizar ningún tipo de acto jurídico ni tener documentos de identidad debido al inconveniente mencionado. Al respecto, en diversos medios de comunicación de Estados Unidos se han reportado centenares de casos de personas migrantes fallecidas cuyo somatotipo es latino o mexicano, las cuales han sido enviadas a las fosas comunes porque carecen de documentos de identidad.

El Convenio núm. 169 de la oit y los pueblos indígenas, algunos aspectos

Invocar en el presente estudio dicho instrumento del derecho internacional tiene el objetivo de reparar en una oportunidad, aún con todas las contradic-

Promoción y Protección de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas habían intervenido en sus fundamentos.

²² Véase Carlos H. Durand Alcántara, “Un acercamiento a los derechos indígenas en América Latina en el siglo XXI”, en *Alegatos*, núms. 68-69, México, UAM-A, enero-agosto de 2008, pp. 21-36, disponible en <<http://www.azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/pdfs/62/68-02.pdf>>, página consultada el 29 de septiembre de 2014, que es una versión modificada de dicha ponencia.

ciones imperantes, para encontrar alternativas a la seguridad a las que podrían recurrir los pueblos indígenas. En este sentido concebimos la idea a la que hace referencia Giovanni Sartori²³ sobre la posibilidad de la coexistencia en sociedades múltiples y complejas.

La adopción del Convenio núm. 169 de la OIT representa una nueva tendencia internacional en la incorporación de políticas globales que regulan de modo más consistente la viabilidad y el devenir de los pueblos indígenas. Esta circunstancia no es gratuita sino que más bien expresa el establecimiento de aquellas reivindicaciones que el movimiento indígena-campesino ha sustentado a nivel mundial durante las últimas tres décadas. El Convenio núm. 169 es un instrumento jurídico internacional vinculante que está abierto para su ratificación y que aborda específicamente los derechos de los pueblos indígenas y tribales. Hasta la fecha ha sido ratificado por 20 países; una vez que ello sucede, el país en cuestión tiene un año para alinear su legislación, políticas y programas antes de que dicho instrumento se vuelva jurídicamente vinculante. Los países que hayan ratificado el Convenio estarán sujetos a supervisión en cuanto a su implementación.²⁴

Desde esta óptica habrá que precisar que los principios fundamentales de desarrollo sustentable y consecuentemente de la búsqueda de la seguridad, los cuales son inherentes a los pueblos indígenas, se encuentran de alguna manera incorporados en dicho Convenio. Es el caso de los que corresponden de modo genérico a la autonomía, la autodeterminación y el acceso al territorio; y más específicamente asumir el control de sus propias instituciones, formas de vida y su desarrollo económico; mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones dentro del marco de los Estados en que viven; gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales sin obstáculos ni discriminación; que se reconozcan y protejan los valores y prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales propias de dichos pueblos; ser consultados mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas relacionadas con ellos; que se establezcan los medios para el pleno desarrollo

²³ Véase Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica*, Madrid, Taurus, 2001.

²⁴ Organización Internacional del Trabajo, Convenio núm. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes.

de sus instituciones e iniciativas; participar en la utilización, administración y conservación de sus recursos; que se reivindiquen los derechos de las y los trabajadores pertenecientes a dichos pueblos, incluidos los estacionales, eventuales y migrantes empleados en la agricultura o en otras actividades, y los empleados por contratistas de mano de obra, gozando de la protección que confieren la legislación y la práctica nacionales, según el país de que se trate.²⁵

En este sentido encontramos que el Convenio establece que los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar una acción coordinada y sistemática destinada a proteger los derechos de los pueblos indígenas y tribales (artículo 3º) y asegurar que existan instituciones y mecanismos apropiados (artículo 33). Con base en la consulta y la participación, el Convenio núm. 169 es un instrumento que estimula el diálogo entre los gobiernos y los pueblos indígenas y tribales, el cual ha sido utilizado como herramienta para los procesos de desarrollo y de prevención y resolución de conflictos.²⁶ La OIT lleva a cabo un seguimiento anual sobre el tratamiento que ha tenido el Convenio desde su vigencia; actualmente éste es aplicado en 20 países.

El Convenio núm. 169 fue adoptado por México a través de la aprobación de la Cámara de Senadores del Congreso de la Unión el 11 de julio de 1990, de acuerdo con el decreto publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 3 de agosto de dicho año.²⁷

Al respecto consideramos que las adaptaciones que tenga este Convenio en el caso mexicano dependerán de la correlación política en que se ubiquen los pueblos indígenas para su exigencia y cumplimiento. En particular será necesario que en un mediano plazo se adapten los planteamientos que hace este Convenio con los fundamentos que establece el derecho mexicano, ya que en muchos casos sus instituciones son contradictorias al espíritu de este instrumento internacional, por ejemplo en lo que se refiere a la autonomía, autodeterminación y definición de los territorios indígenas.

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Idem.*

²⁷ Decreto por el que se aprueba el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado en la ciudad de Ginebra, Suiza, el veintisiete de junio de mil novecientos ochenta y nueve, publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 3 de agosto de 1990.

Una visión desde el manejo de sus territorios y recursos

Sin lugar a dudas el aspecto más significativo de la seguridad de los pueblos indígenas se halla en la reivindicación de sus territorios y en el consecuente acceso a sus recursos naturales, elementos que para ellos están permeados de un sentido espiritual. Más allá de las visiones utilitaristas, el espacio geográfico –el territorio– guarda un sentido de identidad que por generaciones ha sido la esencia de su devenir; es *la madre y el padre* del pueblo: *Pachamama* para los aymaras y quechuas de los Andes sudamericanos, y *Tonatzin* para los nahuas de México.

Sin embargo, en el caso de nuestro país y en buena parte de América Latina aún queda a la expectativa el derecho humano a la propiedad de los pueblos indígenas debido a la obvia y notoria contradicción que existe en cuanto al reconocimiento de sus territorios, tierras y recursos naturales por parte del Estado, pues el acotamiento al reparto agrario evidentemente ha negado a infinidad de personas indígenas que tengan acceso adecuado a las tierras que históricamente habían pertenecido a sus ancestros.

Cabe señalar que desde inicios del siglo xx y hasta lo que va del xxi el gobierno mexicano ha mantenido diversos litigios a través de sesgos administrativo-jurídicos, la corrupción y la burocracia en los cuales se ha impedido que los fines del zapatismo originario se cumplan respecto de las acciones de restitución de tierras y de confirmación y titulación de los bienes comunales; además de que el manejo de leyes reglamentarias ha dado inmensas ventajas al capital privado sobre esos recursos.

Por otro lado, el significado jurídico que tienen los ejidos y comunidades indígenas no implica, *a contrario sensu* lo señalado en el Convenio núm. 169, que estos pueblos sean realmente dueños del territorio en un sentido integral, de ahí que los recursos del subsuelo, los minerales, el agua,²⁸ los bosques y las

²⁸ En el caso mexicano aquellas aguas que contengan materiales radioactivos o petróleo o sus derivados, y aquellos minerales que estén considerados estratégicos –con los que se genera energía nuclear– no podrán ser objeto de concesión. Véase Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 5 de febrero de 1917; última reforma publicada el 7 de julio de 2014, artículo 27.

selvas existentes en él pertenezcan al Estado,²⁹ quien al otorgar a particulares su explotación a través de concesiones sólo lo plantea para aquellos sujetos que son *viabiles* económicamente –financieramente–. Así lo establecen las actuales leyes reglamentarias, de manera que las grandes transnacionales siempre sean las eternas beneficiadas de los recursos del pueblo, quienes a cambio irán dejando tras de sí secuelas oprobiosas de explotación y de contaminación del medio ambiente.

In conclusiones

La *cuestión indígena* constituye uno de los grandes retos nacionales, pues en ella radica una de las principales contradicciones de carácter estructural en la conformación social mexicana en donde se muestran –como así lo hemos expresado– la pobreza absoluta, la discriminación y la marginación de las comunidades y personas que forman parte de las poblaciones originarias del país. Estamos ante un problema ancestral en el que se encuentran las y los indígenas como sujetos y pueblos despojados de su historia, de sus culturas y fundamentalmente de sus recursos y territorios; y respecto de quienes la sociedad civil y el Estado mantienen una deuda histórica. Frente a tal circunstancia es que

²⁹ En diversos trabajos hemos insistido en la debida comprensión en que se deberían basar los contenidos del párrafo primero del artículo 27 constitucional, que se refiere al concepto de la propiedad originaria del territorio. En este sentido vemos que dicho precepto señala que “La propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional, *corresponde originariamente a la Nación*, la cual ha tenido y tiene el derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares, constituyendo la propiedad privada” –N. del E.: Las cursivas son de los autores–. Al respecto ha sido profundamente discutido el concepto de *nación* en lo que corresponde al uso y manejo del territorio y sus recursos naturales. La hegemonía que ha dominado México –salvo la honrosa excepción de la administración del presidente Lázaro Cárdenas– ha hecho una lectura *soterrada* e inequívoca del concepto de *nación* y, en consecuencia, de la *propiedad originaria*. Debido a ello, para los grupos oligárquicos queda claro que la nación se ha entendido como una configuración política, es decir adoptando su transfiguración en el órgano que compone el monopolio del poder: el Estado. De esta manera quienes han gobernado desde la presidencia –Partido Revolucionario Institucional y Partido Acción Nacional– han asumido el patrimonio de la nación como un *botín propio*. Y en cuanto a la transición neoliberal observamos la forma en que se ha ido diluyendo dicha configuración a partir de la inserción del capital financiero como ejecutor y administrador de las políticas regionales.

ha trascendido la movilización del EZLN iniciada en enero de 1994, la cual dio pauta a los denominados Acuerdos de San Andrés Larráinzar que no sólo representan una aportación en materia de derecho indígena para México sino que también constituyen una contribución a nivel mundial para la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas.

En los últimos cuatro lustros las movilizaciones indígenas han determinado en buena medida el establecimiento de nuevas normatividades a nivel internacional. En dicho contexto se ubica la adaptación del Convenio núm. 169 de la OIT que diversos países han realizado en sus marcos constitucionales a nivel mundial. En el continente americano tales cambios revelan la proyección del devenir autónomo de los pueblos indígenas, como así ha ido ocurriendo en diversas latitudes de la región como la República Bolivariana de Venezuela, Ecuador, Bolivia, Argentina, Brasil y México, por mencionar algunas.

Desde la academia es evidente la imperiosa necesidad de encauzar la formación de cuadros al más alto nivel para que sean capaces de dar alternativas a la crisis en que se debaten los pueblos y comunidades originarias, en nuestro caso como una búsqueda que consolide la seguridad y el devenir de dichas poblaciones. En la actual coyuntura existe un discurso omnímodo que pretende, a partir de la mayoría de constituciones neoliberales, adecuar una *homogeneización de los derechos humanos de los pueblos indígenas*, los cuales desde la idea de Karel Vasak³⁰ corresponderían al supuesto de la existencia de una tercera generación de derechos.

En el caso de las cosmovisiones indígenas difícilmente se puede incidir en un discurso que convalide la subsistencia de las personas y sus derechos a partir de una visión estructural-funcionalista o –como lo acotara el Occidente europeo inicialmente– a manera de derechos esencialmente *inalienables y universales*. Ello debido a que los *sistemas de derecho indígena*, a contrario sensu, parten de una visión social, comunitaria y colectiva de sus derechos sin que

³⁰ Este autor aportó una supuesta idea *evolucionista de los derechos humanos* al clasificarlos cronológicamente en tres generaciones, circunstancia que desde Occidente ha permeado la visión académica y doctrinaria dominante de tales derechos. Sin embargo, dicha configuración carece de objetividad debido a que no toma en cuenta la diversidad cultural que existe en el mundo. Véase Richard Pierre Claude y Burns H. Weston (eds.), *Human Rights in the World Community. Issues and Action*, 3ª ed., Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2006, 543 pp.

esto deje de reconocer la existencia de individuos indígenas, ya que se es persona en tanto que primigeniamente se es familia, agrupamiento, barrio, paraje, comunidad, colectivo y pueblo. De ahí las diversas expresiones que adquieren las relaciones de reciprocidad, ayuda mutua y colectiva que establecen las y los indígenas, y la forma de concebir su devenir: en correspondencia con los demás seres humanos.

Este fenómeno exige la elaboración de políticas que, más allá de la lógica del discurso neoliberal (jurídico-político), establezcan la importancia de reivindicar un modelo factible en donde los pueblos indígenas y campesinos, la sociedad civil, las universidades, y las y los investigadores, entre otros, intervengamos para construir estructuras que posibiliten el devenir de la humanidad cuyo epicentro sean los valores esenciales que ligan a la naturaleza con la humanidad; es decir, un paradigma ético y democrático que anteponga el crecimiento social equilibrado a los intereses utilitaristas del gran capital.

Bibliografía

- ASAMBLEA GENERAL DE LAS NACIONES UNIDAS, “Seguimiento y aplicación de los resultados de la Conferencia Internacional sobre la Financiación para el Desarrollo: Diálogo de alto nivel para la aplicación de los resultados de la Conferencia Internacional sobre la Financiación para el Desarrollo”, disponible en <<http://www.un.org/es/ga/62/plenary/ffd/bkg.shtml>>, página consultada el 29 de septiembre de 2014.
- BECK, ULRICH, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998.
- , *La sociedad del riesgo global*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
- BUZAN, BARRY, Y OLE WÆVER, “Slippery? Contradictory? Sociologically Untenable? The Copenhagen School Replies”, en *Review of International Studies*, vol. 23, núm. 2, abril de 1997, pp. 241-250.
- COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, *La migración indígena en México*, México, CDI, 2005.
- COMISIONES DE ASUNTOS INDÍGENAS DEL H. CONGRESO DE LA UNIÓN, *Anteproyecto de Ley general de Consulta a los Pueblos y Comunidades Indígenas*, México, Cámara de Diputados, LXI Legislatura, 2012.

CARLOS HUMBERTO DURAND ALCÁNTARA Y CLARA CASTILLO LARA

- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS, publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 5 de febrero de 1917; última reforma publicada el 7 de julio de 2014.
- DECLARACIÓN DE LA CONFERENCIA DE LAS NACIONES UNIDAS SOBRE EL MEDIO HUMANO, DECLARACIÓN DE ESTOCOLMO, aprobada en Estocolmo el 16 de junio de 1972.
- DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS, aprobada y proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su Resolución 217 A (III) del 10 de diciembre de 1948.
- DECRETO POR EL QUE SE APRUEBA EL CONVENIO 169 SOBRE PUEBLOS INDÍGENAS Y TRIBALES EN PAÍSES INDEPENDIENTES, ADOPTADO EN LA CIUDAD DE GINEBRA, SUIZA, EL VEINTISIETE DE JUNIO DE MIL NOVECIENTOS OCHENTA Y NUEVE, publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 3 de agosto de 1990.
- DURAND ALCÁNTARA, CARLOS H., en *El derecho agrario y el problema agrario de México. Su proyección histórico social*, 2ª ed., México, Porrúa, 2009, 724 pp.
- , “Un acercamiento a los derechos indígenas en América Latina en el siglo XXI”, en *Alegatos*, núms. 68-69, México, UAM-A, enero-agosto de 2008, pp. 21-36, disponible en <<http://www.azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/pdfs/62/68-02.pdf>>, página consultada el 29 de septiembre de 2014.
- , *Derecho indígena*, 3ª ed., México, Porrúa, 2006, 430 pp.
- ESTERMANN, JOSEF, “Hacia una ‘intersversidad’? de saberes. Universidad e interculturalidad”, en *Tarea*, núm. 83, julio de 2013, pp. 41-50, disponible en <http://tarea.org.pe/images/Tarea83_41_Josef_Estermann.pdf>, página consultada el 29 de septiembre de 2014.
- FORNET-BETANCOURT, RAÚL, *La interculturalidad a prueba*, Aachen, Mainz (serie Monografías, núm. 43), 2006, 136 pp., disponible en <<https://www.yumpu.com/es/document/view/461405/la-interculturalidad-a-prueba-raul-fornet-betancourt>>, página consultada el 29 de septiembre de 2014.
- FREIRE, PAULO, “Aclaración”, en *La educación como práctica de la libertad*, 2ª ed., México, Siglo XXI, 1969, pp. 25-27.
- GEERTZ, CLIFFORD, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- HABERMAS, JÜRGEN, “Further Reflections on the Public Sphere”, en Calhoun, Craig (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Massachusetts, MIT Press, 1992, pp. 421-461.

- HEREDIA, BERENICE, Y VÍCTOR MANUEL TÉLLEZ (COORDS.), *Phil Weigand Moore. Reconocimiento Tenamaztle 2009 cu Norte*, Guadalajara, Centro Universitario del Norte/Universidad de Guadalajara/Prometeo, 2010.
- HORKHEIMER, MAX, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós (col. Pensamiento contemporáneo, núm. 60), 2000, 120 pp.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA, *VIII Censo Agrícola, Ganadero y Forestal 2007. Síntesis metodológica*, Aguascalientes, INEGI, 2013.
- , *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2010*, Aguascalientes, INEGI, 2011.
- , Comunicado núm. 069/08, Resultados preliminares del IX Censo Ejidal, Aguascalientes, 11 de abril de 2008.
- INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS, *Catálogo de lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 14 de enero de 2008.
- LEYVA, GUSTAVO (ED.), *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, México, Anthropos/UAM Iztapalapa, 2005, 476 pp.
- MAISO BLASCO, JORDI, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Salamanca, Universidad de Salamanca (col. Vitor, núm. 267), 2010, 539 pp.
- MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS, “El problema del indio” y “El problema de la tierra”, en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 10ª ed., Lima, Colectivo Amauta, 1998, pp. 18-63.
- MARX, CARLOS, *El capital*, México, FCE, 1967.
- MATO, DANIEL (COORD.), *Instituciones interculturales de educación superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*, Caracas, IESALC-UNESCO, 2009, 306 pp.
- MUÑOZ RAMÍREZ, GLORIA, *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra*, México, Rebeldía/La Jornada, 2003, 298 pp.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO, Convenio núm. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la Conferencia General de la OIT durante su 76ª reunión, Ginebra, 27 de junio de 1989.
- OSWALD SPRING, ÚRSULA, Y HANS GÜNTER BRAUCH, “Introducción. Globalización y desafíos ambientales cambian la conceptualización de seguridad en América Latina”, en Oswald Spring, Úrsula, y Hans Günter Brauch (eds.), *Reconceptualizar*

CARLOS HUMBERTO DURAND ALCÁNTARA Y CLARA CASTILLO LARA

- la seguridad en el siglo XXI*, México, CCA/Ceiiich-UNAM/CRIM-UNAM/Senado de la República, 2009, pp. 37-67.
- PANIKKAR, RAIMON, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder, 2006.
- PIERRE CLAUDE, RICHARD, Y BURNS H. WESTON (EDS.), *Human Rights in the World Community. Issues and Action*, 3ª ed., Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2006, 543 pp.
- POPPER, KARL R., *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona, Paidós, 1983.
- SARTORI, GIOVANNI, *La sociedad multiétnica*, Madrid, Taurus, 2001.
- SECRETARÍA DE DESARROLLO SOCIAL, *Microrregiones*, México, Sedesol, 2006.
- SUÁREZ CARRERA, VÍCTOR, “Programa extraordinario de producción P-V 2012. Última llamada para revertir la catástrofe alimentaria”, en *La Jornada del campo*, núm. 52, México, 21 de enero de 2012.
- VÁZQUEZ ANDERSON, ANEL, “Más allá de Habermas la realidad y los medios de comunicación”, en *Comunicación y Sociedad*, núm. 2, julio-diciembre de 2004.
- WALSH, CATHERINE, “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento ‘otro’ desde la diferencia colonial”, en Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre/Universidad Central/Iesco-UC/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, 2007, pp. 47-62, disponible en <<http://patriciolepe.files.wordpress.com/2010/01/el-giro-decolonial.pdf>>, página consultada el 3 de diciembre de 2013.