



UNIMORE
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI
MODENA E REGGIO EMILIA

Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia
DIPARTIMENTO DI STUDI LINGUISTICI E CULTURALI

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN
***LANGUAGES FOR COMMUNICATION IN
INTERNATIONAL ENTERPRISES AND
ORGANIZATIONS***

**El mito del reconocimiento jurídico:
de la formalidad normativa a la desposesión
extractivista de los pueblos y mujeres
indígenas en América Latina**

Prova finale di:

Marianna Chirico

Relatore:

Chiar.mo Prof. Vincenzo Pacillo

Correlatrice:

Chiar.ma Prof.ssa Gloria Julieta Zarco

Anno Accademico (2024/2025)

Resumen

La presente investigación analiza la brecha entre el reconocimiento jurídico de los derechos indígenas en el derecho internacional y su efectividad en América Latina, donde persisten despojo territorial, violencia y exclusión. En el contexto extractivista, la explotación de territorios indígenas sigue amenazando la supervivencia física, cultural y territorial de estos pueblos. Desde una perspectiva histórico-jurídica, el trabajo sostiene que dicha desposesión responde a una continuidad entre las estructuras coloniales de dominación y las dinámicas neoliberales contemporáneas. Sobre esta base, se reconstruye la evolución del reconocimiento de los derechos indígenas hasta su positivización en instrumentos internacionales y en la jurisprudencia interamericana. No obstante, el estudio evidencia los límites de este marco normativo frente a persistentes asimetrías de poder y subraya su impacto diferenciado sobre las mujeres indígenas. En este marco, el caso de Berta Cáceres constituye un ejemplo paradigmático de la violencia que enfrentan las mujeres indígenas defensoras del territorio.

Palabras clave: derechos indígenas – extractivismo – interseccionalidad – mujeres indígenas – Berta Cáceres

Abstract

This research analyzes the gap between the legal recognition of Indigenous rights in international law and their effectiveness in Latin America, where territorial dispossession, violence and exclusion persist. In the context of extractivism, the exploitation of Indigenous territories continues to threaten the physical, cultural and territorial survival of these peoples. From a historical-legal perspective, the study argues that such dispossession reflects a continuity between colonial structures and contemporary neoliberal dynamics. On this basis, it reconstructs the evolution of the recognition of Indigenous rights up to their codification in international instruments and Inter-American jurisprudence. Nevertheless, the study highlights the limits of this normative framework in the face of persistent power asymmetries and underscores its differentiated impact on Indigenous women. Within this framework, the case of Berta Cáceres represents a paradigmatic example of the violence faced by Indigenous women defending their territory.

Key words: Indigenous rights – extractivism – intersectionality – Indigenous women – Berta Cáceres

Riassunto

La presente ricerca analizza il divario tra il riconoscimento dei diritti dei popoli indigeni nel diritto internazionale e la loro effettiva tutela in America Latina, dove persistono fenomeni di espropriazione territoriale, violenza ed esclusione. Nel contesto dell'estrattivismo, lo sfruttamento dei territori indigeni continua a minacciare la sopravvivenza fisica, culturale e territoriale di questi popoli. Da una prospettiva storico-giuridica, il lavoro sostiene che tale espropriazione riflette una continuità tra le strutture coloniali di dominio e le dinamiche neoliberali contemporanee. Su questa base, ricostruisce l'evoluzione del riconoscimento dei diritti indigeni fino alla loro codificazione negli strumenti internazionali e nella giurisprudenza del Sistema Interamericano. Tuttavia, lo studio mette in luce i limiti di questo quadro normativo di fronte a persistenti asimmetrie di potere e ne sottolinea l'impatto differenziato sulle donne indigene. In tale contesto, il caso di Berta Cáceres costituisce un esempio paradigmatico della violenza subita dalle donne indigene impegnate nella difesa del territorio.

Parole chiave: diritti dei popoli indigeni – estrattivismo – intersezionalità – donne indigene – Berta Cáceres

ÍNDICE

Introducción	5
1. LA LARGA MARCHA DE LOS DERECHOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA.....	7
1.1 EL INICIO DE LA HERIDA	7
1.1.1 El Mundo originario antes de 1492.....	7
1.1.2 1492. El choque violento entre dos mundos	11
1.1.3 El cuestionamiento ético del término «descubrimiento»	14
1.1.4 La maquinaria colonial de explotación	16
1.1.5 Las consecuencias del impacto europeo	19
1.1.6 Balance histórico y significado del «encuentro» colonial	21
1.2 EN CAMINO HACIA DESPERTAR LEGAL	22
1.2.1 Las leyes coloniales: entre teoría y realidad.....	22
1.2.2 La revolución teológica de la Escuela de Salamanca.....	27
1.2.3 Vitoria y Las Casas: voces contra los abusos	29
1.2.4 La Controversia de Valladolid	35
1.2.5 Balance ético: ¿se puede hablar de conciencia jurídica?.....	39
1.3 EL NACIMIENTO DE LA CUESTIÓN INDÍGENA.....	40
2. DESDE LA INDEPENDENCIA HASTA LA ACTUALIDAD: LA FALTA DE RECONOCIMIENTO	42
2.1 ENTRE INDEPENDENCIA Y EXCLUSIÓN	42
2.1.1 La experiencia indígena de la independencia	43
2.1.2 La configuración de la Hispanoamérica independiente	48
2.1.3 La ausencia de derechos colectivos	51
2.1.4 El comienzo de las reivindicaciones: ¿qué es lo que quieren los pueblos originarios?	56
2.2 LA REVOLUCIÓN INDÍGENA EN LA ACTUALIDAD.....	61
2.2.1 Radiografía actual de los pueblos indígenas	62
2.2.2 El principio de multiculturalismo en las constituciones	67
2.2.3 El nuevo paradigma del Estado plurinacional	69
2.2.4 Territorio y recursos	74
2.2.5 La diversidad lingüística.....	77
2.2.6 Culturas y religiones indígenas	80
2.3 DEL RECONOCIMIENTO CULTURAL A LA GARANTÍA DE DERECHOS	82

3. MARCO NORMATIVO Y MECANISMOS DE PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS INDÍGENAS	83
3.1 DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS (1948)	84
3.2 LA POSITIVIZACIÓN INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS EN 1966	90
3.2.1 El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC)	91
3.3 CONVENIO 107 DE LA OIT (1957)	94
3.4 CONVENIO 169 DE LA OIT SOBRE PUEBLOS INDÍGENAS Y TRIBALES (1989)	97
3.4.1 La arquitectura normativa del Convenio 169	100
3.4.2 Del reconocimiento formal a la efectividad: principales nodos de aplicación del Convenio 169	104
3.5 DECLARACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS SOBRE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (2007)	110
3.5.1 ¿La Escuela de Salamanca anticipó la Declaración de 2007?	116
3.6 SISTEMA INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS (SIDH)	119
3.6.1 El núcleo de la jurisprudencia interamericana	120
3.6.2 La Declaración Americana de 2016: ¿repetición o revolución?	125
3.7 INSTRUMENTOS CONSTITUCIONALES Y NACIONALES EN AMÉRICA LATINA	129
4. EL IMPLEMENTATION GAP: LÍMITES Y DESAFÍOS EN LA PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS INDÍGENAS	134
4.1 ¿RECONOCIMIENTO FORMAL O EFICACIA REAL?	134
4.1.1 Extractivismo y territorio: la persistencia de la desigualdad en América Latina	136
4.1.2 El mecanismo coercitivo del modelo extractivo	139
4.1.3 Género, etnicidad y discriminación: el destino cruel de las mujeres indígenas	140
4.1.4 Los datos de los abusos	143
4.1.5 ¿Y las mujeres?	148
4.2 ECOS DE JUSTICIA EN EL SISTEMA INTERAMERICANO	150
4.2.1 Caso Norín Catrimán y otros (Dirigentes, Miembros y Activista del pueblo indígena mapuche) vs. Chile	152
4.2.2 ¿Cómo se resolvería el caso Berta Cáceres vs. Honduras?	160
REFLEXIONES FINALES	169
Referencias bibliográficas	174

Introducción

Abordar hoy la cuestión de los pueblos indígenas en América Latina no significa remitirse exclusivamente a un pasado de conquista, subordinación y despojo, sino enfrentarse a una problemática plenamente actual que sigue interpelando al derecho, a la democracia y a la propia idea de justicia. La situación de los pueblos originarios revela una de las tensiones más profundas del constitucionalismo y del derecho internacional contemporáneo: la distancia entre el reconocimiento formal de derechos y su garantía efectiva en contextos marcados por desigualdades estructurales, conflictividad territorial, extractivismo y persistencia de lógicas coloniales.

En efecto, la condición contemporánea de los pueblos indígenas no puede comprenderse sin atender a la larga duración de los procesos que la han configurado. La conquista y colonización no representaron únicamente una ruptura histórica inicial, sino el establecimiento de estructuras de poder, jerarquías raciales, formas de apropiación territorial y mecanismos de exclusión cuyos efectos se proyectan hasta la actualidad. A ello se añadió posteriormente la construcción de los Estados nacionales que, pese al lenguaje igualitario de la ciudadanía y de la nación, reprodujeron con frecuencia dinámicas de homogeneización y de invisibilización de la diferencia indígena. Por esta razón, reflexionar hoy sobre los derechos de los pueblos indígenas implica reconocer que la historia no opera aquí como un simple antecedente, sino como una matriz que sigue condicionando tanto las formas de desprotección como las luchas contemporáneas por el reconocimiento, la autodeterminación y el territorio.

La centralidad del tema es también social, jurídica y política. En las últimas décadas se ha producido un avance indudable en la elaboración de instrumentos de protección tanto en el plano internacional como en el regional y nacional. La progresiva afirmación de derechos colectivos, el fortalecimiento del Sistema Interamericano de Derechos Humanos y la incorporación de categorías como consulta, territorio, identidad cultural o libre determinación han contribuido a densificar el marco normativo de tutela. Sin embargo, ese desarrollo no ha eliminado la distancia entre la proclamación de los derechos y su realización concreta. Allí donde el derecho reconoce, la práctica sigue mostrando despojo, conflictividad, criminalización e impunidad.

A ello se suma una dimensión ulterior que vuelve esta investigación particularmente significativa, es decir, la necesidad de interrogar la experiencia diferenciada de las mujeres

indígenas. La violencia y la exclusión que las atraviesan no pueden ser entendidas únicamente desde la pertenencia étnica ni solo desde la desigualdad de género, sino desde la intersección de ambas, especialmente en contextos de defensa territorial y resistencia frente a proyectos extractivos. Precisamente por ello, la situación de las mujeres indígenas pone de relieve la insuficiencia de una protección jurídica que, con frecuencia, sigue operando a través de categorías demasiado generales para captar la especificidad de las violencias que recaen sobre ellas. El caso de Berta Cáceres adquiere aquí una relevancia singular, no solo por su fuerza emblemática, sino porque condensa en una misma trayectoria la relación entre territorio, liderazgo indígena, defensa ambiental, violencia de género e impunidad.

A la luz de lo expuesto, este trabajo se articula en torno a tres ejes principales. En primer lugar, se analiza la persistencia de la dimensión histórica del problema, con el fin de comprender hasta qué punto la realidad actual de los pueblos indígenas sigue marcada por las estructuras heredadas de la conquista, la colonización y la formación de los Estados latinoamericanos. En segundo lugar, se examina críticamente el desarrollo de los instrumentos normativos de protección, valorando no solo su alcance formal, sino también su capacidad real para ofrecer respuestas eficaces frente a las violaciones contemporáneas de derechos. Finalmente, la investigación se detiene en la especificidad de la experiencia de las mujeres indígenas y en la forma en que estas condiciones se vuelven especialmente visibles en el caso de Berta Cáceres, cuya trayectoria permite observar los límites del reconocimiento jurídico y la necesidad de una lectura interseccional más robusta.

De este modo, el recorrido propuesto avanza desde la raíz histórica de la cuestión indígena hasta las tensiones actuales entre reconocimiento y efectividad, para desembocar finalmente en una reflexión sobre la violencia que recae sobre las mujeres indígenas defensoras del territorio. No se trata de una mera sucesión temática, sino de una progresión argumentativa que pretende mostrar cómo la herida histórica, la elaboración normativa y la insuficiencia de la protección concreta forman parte de un mismo problema jurídico y político. Esta realidad consolida la premisa que guía el sentido de la investigación: si bien el derecho ha avanzado en el reconocimiento formal de los pueblos indígenas como sujetos de derechos, ¿ha logrado realmente protegerlos allí donde todavía se decide su existencia, es decir, en la tierra, en el territorio y en la defensa misma de la vida?

1. LA LARGA MARCHA DE LOS DERECHOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

1.1 EL INICIO DE LA HERIDA

La conquista del continente americano marcó el inicio de una profunda fractura histórica cuyas consecuencias aún se reflejan en las luchas contemporáneas de los derechos indígenas. Antes de 1492, distintas culturas indígenas asentaban territorios y poseían estructuras sociales, culturales y espirituales complejas. La llegada de los europeos supuso un choque entre civilizaciones, muy a menudo encubierto bajo el concepto de «descubrimiento». A partir de entonces, se instauró un sistema colonial que alteró radicalmente el equilibrio del continente. Comprender este legado es clave para analizar el largo camino hacia el reconocimiento de la justicia para los indígenas

1.1.1 El Mundo originario antes de 1492

El largo y aún inacabado camino hacia el reconocimiento de los derechos indígenas tiene sus raíces en la historia misma del continente. Si bien los abusos contra los pueblos indígenas comenzaron con la llegada de los europeos en 1492, resulta imprescindible comprender primero la realidad que vivían estas sociedades antes de aquella irrupción y, particularmente, antes de la transformación producida a partir del contacto europeo. De hecho, cabe señalar que mucho antes de que las carabelas de Colón irrumpieran en el llamado «Nuevo Continente», América Latina era el hogar de distintas civilizaciones que desarrollaron estilos de vida peculiares, sistemas políticos propios, redes comerciales dinámicas y patrimonios culturales y lingüísticos que garantizaron un perfecto equilibrio entre pueblos y territorios durante un largo período de tiempo. Un equilibrio que pronto se vería quebrantado por los invasores europeos. Sin embargo, a pesar de los procesos de conquista, colonización y marginación, varios pueblos originarios lograron resistir y dejar una huella profunda en las raíces del continente.

En la historia de América Latina, las culturas indígenas constituyen el fundamento histórico y simbólico de la región. Esta diversidad cultural se ha forjado a lo largo de los siglos y distintas etapas históricas, cuyo punto de partida se encuentra en las civilizaciones precolombinas. El término «precolombino» define a todas aquellas culturas diversas que existieron en América antes de la llegada de Cristóbal Colón en 1492. Sin embargo, hay que destacar que esta acepción resulta problemática porque, aunque se usa para referirse a

los pueblos indígenas de América, no alude a ninguna de las realidades indígenas que existieron, sino al más famoso explorador europeo. Además, se considera ambiguo puesto que estos pueblos no solo existieron antes de la llegada de Colón, sino que siguieron forjando la historia del subcontinente después. Por esta razón, la historiografía indígena prefiere otros términos como «prehispánico», «mesoamericano» (aunque este se remite únicamente al conjunto específico que floreció en la región y que hoy comprende el centro y sur de México, Guatemala, Belice y partes de Honduras y el Salvador) o, más generalmente, las «Américas antiguas». Pese al debate que existe en torno a la terminología, es posible afirmar que, en su diversidad, estas civilizaciones compartieron rasgos comunes, como la construcción de estructuras arquitectónicas, la elaboración de formas de organización social e, incluso, las prácticas rituales de sacrificios humanos (Jiménez, s.f.).

Aunque no existe un número exacto universalmente aceptado, se pueden distinguir grandes grupos de indígenas según la región:



Ilustración 1. Mapa de los pueblos originarios de América. Fuente: <https://x.com/renatogironloya/status/1104407967829356546>

El presente mapa muestra de forma detallada la distribución de algunos de los pueblos indígenas de América antes de su colonización. Las culturas prehispánicas dentro del ámbito mesoamericano fueron aquellas que los europeos identificaron como civilizaciones propiamente dichas, debido a su organización sociopolítica compleja, sus logros arquitectónicos y sus avances tecnológicos. Entre los principales de esta zona, distinguimos el Imperio mexica (identificado más tarde como «azteca») y la Civilización Maya. El Imperio mexica llegó a su máxima extensión territorial y consolidación política a finales del siglo XV, gracias a la alianza tripartita entre sus ciudades-estado Tenochtitlán, Texcoco y Tacuba. Aunque los mexicas no mantenían presencia militar constante en todos los territorios conquistados, ejercían un control del sistema mediante exigencias tributarias y vínculos dinásticos con las élites locales. Sus ciudades destacaban por su avanzada planificación urbana, su alta densidad poblacional –estimada en unos 250.000 habitantes– y un sofisticado sistema hidráulico que regulaba el entorno lacustre, por ejemplo, para el acopio de desechos con fines agrícolas (*BBC News Mundo*, 2021). Por otra parte, la civilización Maya logró dar forma a una sólida realidad política y social. Tras el colapso del sistema monárquico-teocrático (basado en las creencias religiosas y regido por un gobernante supremo junto con un cuerpo sacerdotal), en el siglo XV se produjo una reorganización política que dio paso a modelos de administración más comunitarias, con una mayor intervención social en la toma de decisiones. La subdivisión del territorio en múltiples ciudades-estado fue clave ya que la ausencia de un gobierno centralizado dificultó la conquista total por parte de los españoles y muchas regiones mayas lograron conservar su autonomía política hasta el siglo XX (Kiss, 2025). Entre otras cosas, presentaban una cultura e idioma compartidos y fueron los únicos pueblos del continente americano en desarrollar un sistema de escritura jeroglífica. Asimismo, destacaron por su apertura al comercio que favoreció una enorme prosperidad (permitió la llegada de productos como el oro o el cobre) y por su avanzado conocimiento astronómico y matemático que les facilitó el desarrollo de sistemas calendáricos complejos basados en ciclos solares, lunares y planetarios (*HistoriaUniversal.org*, 2023).

Tal como señala *BBC News Mundo* (2021), la Sudamérica precolombina albergaba una diversidad de pueblos –alrededor de 25 millones de personas vivían allí– que lucharon para resistir la conquista española, que se realizó solo en el siglo XVI. Mientras los Andes fueron escenarios de imperios consolidados, como el inca, coexistían también pueblos menos conocidos, como la cultura mapuche, que supo conservar su fuerte identidad frente

al avance colonial (*BBC News Mundo*, 2021). De forma similar al Imperio romano en Europa, los incas desarrollaron una estructura imperial que combinada poder político, integración cultural y control territorial, por lo que se consideró como el imperio más extenso de la América precolombina. Abarcaron territorios que hoy corresponden a Ecuador, Perú, Bolivia, el norte de Argentina y Chile. Pese a que su dominio se sustentaba en una notable capacidad militar, su expansión territorial se acompañó de una política de integración religiosa y cultural que combinaba estrategias de dominación con mecanismos de inclusión. En efecto, los incas integraban deidades locales a su panteón, promovían el uso del quechua como lengua oficial y reorganizaban los territorios a través del desplazamiento de comunidades, aunque permitían conservar lenguas y tradiciones locales siempre que no afectaran el orden imperial (*El Destape*, 2025). Un aspecto particularmente interesante fue el desarrollo de un modelo de economía basado en el trabajo colectivo y en un sistema de redistribución conocido como la «mita», que consistía en la subdivisión de los recursos de la provincia en tres partes: una para el Estado, otra para el gobernante y otra destinada a las comunidades locales. De esta forma, se podían sustentar obras públicas, campañas militares y el abastecimiento de alimentos en períodos de crisis (*BBC News Mundo*, 2021). Avanzando hacia el sur, los españoles se toparon con una sociedad tan sólida que nunca lograron someterla: los mapuches. De hecho, fue el único pueblo de América con el que España se vio obligada a firmar un tratado de paz para reconocer sus territorios. Su fuerza residía en tácticas de guerrillas rápidas y en una organización flexible, basada en la unión de los clanes familiares (los llamados «lofs») bajo jefes militares («toquis») que consentía coordinar de forma eficaz tareas como la gestión de la alimentación, la búsqueda de refugios para familias desplazadas y el abastecimiento de guerreros. Esto les permitió resistir durante más de tres siglos; hoy, sus descendientes siguen defendiendo su identidad y derechos, especialmente en Chile (*BBC News Mundo*, 2021).

Lo anteriormente expuesto se centra en la presentación de solo algunos de los cientos pueblos indígenas originarios prehispánicos, seleccionados de acuerdo con su relevancia histórica ampliamente reconocida y con la complejidad de sus estructuras sociopolíticas, religiosas y económicas. No obstante, esta preferencia no pretende en modo alguno subestimar la riqueza cultural ni la importancia histórica de los demás pueblos originarios del continente. Por el contrario, se reconoce la diversidad y profundidad de las sociedades indígenas que habitaron América antes de la conquista europea. Con el fin de ampliar el

panorama y fomentar el conocimiento colectivo sobre la riqueza civilizatoria del continente antes de la conquista, se presenta a continuación una tabla con algunas de las civilizaciones que resultan más representativas¹:

Tabla 1. Distinción de los pueblos originarios de América por región.

Región	Pueblos/culturas originarias
Mesoamérica (México y Centroamérica)	Olmecas, Mayas, Teotihuacanos, Toltecas, Aztecas, Zapotecas, Mixtecas
Región andina (Perú, Bolivia, Ecuador, norte de Chile y Argentina)	Incas, Chavín, Moche, Nazca, Tiwanaku, Wari
Región amazónica	Culturas de los Llanos de Mojos, Pueblo del Xingu, Aisuaris, Cultura santarém
Región del Gran Chaco, Pampas y Patagonia	Guaraníes, Mapuches, Qom, otros pueblos semi-nómadas
Caribe	Taínos, Arawak, Ciboney
Norteamérica (suroeste de EE. UU. y norte de México)	Anasazi (Pueblos Ancestrales), Haudenosaunee, Culturas misisipianas

1.1.2 1492. El choque violento entre dos mundos

La conquista de América marcó uno de los capítulos más controvertidos y trascendentales de la historia indígena en América Latina. A partir de 1492, la irrupción europea alteró de manera sustancial el equilibrio de los pueblos originarios. Los invasores de ultramar arrasaron con sus formas de vida, desmantelaron sus estructuras políticas y sociales y, en ciertos casos, pusieron fin a siglos de organización y cultura. Lo que en principio pudo interpretarse como un encuentro entre «dos mundos» derivó en un sistema de dominación

¹ La elaboración de esta tabla se basa en la integración de las lecturas personales previamente citadas y en la categorización propuesta por Wikipedia en su sección dedicada a los pueblos indígenas de América (https://es.wikipedia.org/wiki/Categor%C3%ADa:Pueblos_ind%C3%ADgenas_de_Am%C3%A9rica).

caracterizado por la explotación de recursos, la imposición de nuevas formas de organización social y un colapso demográfico sin precedentes. Así se consolidó una relación de poder profundamente asimétrica, cuyas huellas siguen marcando la actualidad de los indígenas en América Latina.

La conquista y colonización de América constituyó un proceso histórico, caracterizado por la competencia entre las principales potencias europeas –entre todas, España, Portugal, Francia, Inglaterra y los Países Bajos– con el impulso expansionista no solo de realizar sus propios intereses económicos y estratégicos, sino también de imponer sus estructuras imperiales y consolidar su hegemonía en el marco geopolítico emergente. El cuadro histórico en que se inserta España resulta bastante complejo, ya que la conquista responde a distintos intereses, de acuerdo con lo que establece Miranda (1947):

1. La Iglesia figuró como el chivo expiatorio de la conquista. La Corona española pudo contar con el respaldo de la alta jerarquía eclesiástica. La demostración latente fue la concesión a los Reyes Católicos, mediante la bula *Inter caetera*, de conquistar y evangelizar los territorios recién descubiertos en el continente americano (Kiss, 2025). Bajo el papel de guía moral y religiosa y la misión evangelizadora de todos los habitantes del Nuevo Mundo, sin interferencias externas, las autoridades eclesiásticas buscaban proteger la autonomía de su administración y subordinar los fines temporales a los espirituales.
2. De forma similar, la Corona tenía el fin de consolidar el absolutismo en América a través de la adopción de medidas estratégicas como el sometimiento directo de los indígenas como vasallos del monarca y la subordinación del poder eclesiástico al poder civil. Este modelo centralizado le permitía al monarca mantener su autoridad sin mediaciones que pudieran debilitar su dominio. Asimismo, era necesario incorporar nuevas fuentes de riqueza para hacer frente a los gastos del Estado, garantizar nuevos espacios económicos para enfrentar la expansión demográfica europea y adquirir territorios para la consolidación hegemónica de las potencias europeas.
3. Finalmente, los conquistadores-encomenderos participaron activamente en la conquista para obtener una posición de poder y privilegio tanto sobre los indígenas como frente a las autoridades españolas. Esta élite actuaba como puente entre los pueblos indígenas y el poder temporal y eclesiástico, accedía a

beneficios materiales y sociales sustanciales (esto es, el cobro de tributos, la posesión de tierras, el usufructo de la mano de obra indígena) y gozaba de funciones de administración fundamentales para garantizar su estatus y riqueza. Es importante aclarar estos aspectos puesto que explican el fundamento de su rechazo al principio de igualdad natural entre españoles e indígenas. Reconocer esta igualdad habría implicado dismantelar su papel como mediadores, lo que conllevaría a la pérdida de su influencia política y religiosa, así como sus privilegios materiales y sociales. Por otra parte, sostener la inferioridad natural del indio era incompatible con los fines de la Iglesia y la Corona (Miranda, 1947). Este choque entre visiones se consideró como la mecha para futuros conflictos, entre los cuales la Controversia de Valladolid, tema que abordaremos con mayor detalle más adelante.

Recibida la financiación por parte de los Reyes Católicos, el navegante Cristóbal Colón partió rumbo al continente americano y, acompañado por su pequeña tripulación, desembarcó en la isla antillana que denominó como «La Española». Tras una sucesión de expediciones militares y religiosas, España logró ocupar la superficie más extensa del continente. El proceso de conquista y colonización en América se desarrolló de manera continua (el dominio español perduró hasta el siglo XIX), aunque no uniforme, ya que fue condicionado por la diversidad geográfica y sociocultural de las poblaciones prehispánicas. Algunos pueblos, como los caribes, fueron rápidamente exterminados, mientras otros como los grandes imperios azteca e inca exigieron campañas militares más complejas, lo que favoreció la conservación parcial de sus culturas. A pesar de las resistencias, los europeos terminaron imponiendo en la mayor parte del continente sus estructuras económicas, políticas sociales y religiosas, si bien ciertas comunidades indígenas lograron conservar sus territorios gracias a su lucha o su ubicación geográfica aislada (Maurizio, 2019).

Antes de abordar las consecuencias negativas del proceso de conquista, es pertinente señalar que el choque conocido como «intercambio colombino»² también generó dinámicas que, desde determinadas perspectivas, se valoran como aportes significativos de los españoles a los pueblos indígenas y viceversa. Si bien se trató de una imposición, los habitantes del continente americano supieron apropiarse de gran parte de la cultura europea. La principal manifestación de este cruce fue la adopción de la lengua castellana

como idioma oficial y hoy, según afirma el Anuario del Instituto Cervantes «El español en el mundo» (2024), el «92,2 % de la población indígena u originaria puede comunicarse en español» (Instituto Cervantes, 2024, p. 26). Otros aportes relevantes fueron la religión católica, cuya comunidad religiosa representa una de las más grandes a nivel mundial y que se ha impuesto como la predominante muy por encima de otras expresiones religiosas, y la incorporación de innovaciones técnicas para propiciar el desarrollo de nuevas actividades económicas, como la ganadería, que sigue siendo una importante fuente alternativa de ingresos (Cuervo Álvarez, 2016).

La descripción del llamado «choque imperial» no resulta suficiente sin atender al léxico que lo legitima. El término «descubrimiento» funcionó como marco simbólico que normalizó la asimetría y prefiguró categorías jurídicas. De ahí que la disputa terminológica no sea un detalle filológico de poca relevancia, sino el primer campo donde se naturaliza y justifica la desigualdad.

1.1.3 El cuestionamiento ético del término «descubrimiento»

La cultura occidental nos ha proporcionado a los europeos la construcción ideológica del viaje de Cristóbal Colón como un verdadero «descubrimiento», es decir, el hallazgo y la exploración de un territorio previamente desconocido y vacío. Sin embargo, los militantes de la causa indígena desafían irónicamente esta creencia preguntando: ¿acaso se puede descubrir lo que desde siglos atrás había sido el hogar de tantos pueblos? Este deseo de revancha lingüística ha abierto un debate sobre la ética del uso de la palabra «descubrimiento».

El comienzo del debate se remonta a 1992, es decir, al V centenario de la llegada de Colón. Se trata de un momento histórico marcado por la falta de consenso en torno a una designación de lo sucedido. Entre otros esfuerzos explícitos para respetar a las poblaciones indígenas, cabe señalar la atención por parte de los líderes a la precisión terminológica (por ejemplo, la consolidación de la palabra neutra «iberoamericano»). En cuanto al término «descubrimiento», se optó por abogar la inclusión del término «Encuentro» con el fin de «evitar las disensiones surgidas respecto al viaje colombino y las escasas alusiones al pasado y la historia, para comprender la delicadeza de la cuestión» (López Sanz, 2018, p. 337). Sin embargo, esta terminología eurocéntrica se utiliza ampliamente y sigue

² La expresión fue acuñada por el historiador estadounidense Alfred W. Crosby Jr. y utilizada en 1972 en su

generando polémicas. Como señala Aurora González, historiadora de la Universidad Autónoma de Madrid, en declaraciones recogidas por *Infobae* (2023), este apelativo «ignora de una manera más o menos consciente la existencia de sociedades complejas que habitaban ese territorio y que a menudo se presentan en el colectivo imaginario como un ente caricaturizado, fruto de siglos de construcción de la imagen estereotipada del *indio*» y, al mismo tiempo, «dulcifica una realidad que fue, objetivamente, violenta». (Carmona, 2023). Entre las soluciones que defienden la causa indígena, cabe destacar las denominaciones críticas «Invasión de América» o «Día de la Resistencia». En línea con esta propuesta, hubo un intento por parte del INADI³ de subrayar el fundamento racial y anticonstitucional de la palabra «descubrimiento» (Rouillon, 2006). La que parece ser más aceptada universalmente es la del escritor argentino Ernesto Sabato, quien en 1991 sugirió la expresión «encuentro entre dos mundos» para reconocer los matices positivos y negativos de esta etapa histórica fundamental. Sin embargo, esta nomenclatura resulta también polémica ya que, como evidencia Andrés Sánchez, pedagogo y colaborador en proyectos de inclusión social en comunidades indígenas, en declaraciones a *El Confidencial* (2021), no hubo un encuentro planificado, sino que se trató de «una invasión, seguida de una conquista» (Fariñas, 2021). Pese a que no haya un acuerdo global, hay que reconocer que el lenguaje nunca es neutral y su revisión crítica es un acto de responsabilidad social.

Si, por un lado, el 12 de octubre España celebra las hazañas de Colón que permitieron la expansión ultramar de España en una jornada llamada «Día de la Hispanidad», por otro lado, América Latina conmemora el «Día de la Raza», cuyo objetivo es reivindicar el legado colonial y la lucha de los pueblos indígenas, además de reconocer la mezcla de culturas que surgió tras la colonización. La denominación actual parece celebrar lo propio y descalificar lo ajeno. El filósofo argentino Santiago Kovadloff (2006) describe el problema de la nomenclatura en un artículo en *La Nación*. Según Kovadloff (2006), el primer inconveniente se encuentra en el momento de la denominación del día que impone una jerarquización de una identidad sobre las demás, es decir, muestra lo europeo como centro civilizador e invisibiliza la riqueza y la diversidad de las culturas originarias

obra *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492* (Horgan, 2022).

³ Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI). Fue un organismo creado en 1995 con el fin de combatir todo tipo de discriminación, disuelto bajo la actual presidencia de Javier Milei el 6 de agosto de 2024 mediante el Decreto 696/2024. Para consultas adicionales:

<https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/decreto-696-2024-402470>

americanas. De hecho, el término «raza» sugiere una perspectiva discriminatoria, relacionada con la exclusión y la categorización humana necesaria para justificar desigualdades. Asimismo, ya que perpetúa una visión discriminatoria del encuentro entre los europeos y los indígenas, obstaculiza el respeto por el «otro» que sigue siendo problemático hasta en la actualidad. Por esta razón, el autor propone la expresión más ética e integradora «Día del Descubrimiento del Otro», que no niegue ni idealice, sino que valore la riqueza del intercambio considerando, al mismo tiempo, sus implicaciones conflictivas (Kovadloff, 2006). Hoy día, muchos países de América Latina ya se han puesto en marcha para modificar ese nombre, con el fin de buscar una interpretación más apropiada de la historia (Fariñas, 2021).

La economía del lenguaje no es una mera disputa teórica, ya que tuvo consecuencias materiales ineludibles. De hecho, el relato civilizatorio del descubrimiento y la supuesta inferioridad de los indígenas se convirtieron en la cobertura moral para la organización de la extracción. Discurso y dispositivo se reforzaron mutuamente, pues habilitó el nacimiento de la encomienda, que fue el primer y principal mecanismo de explotación y trabajo forzoso en la nueva geografía colonial.

1.1.4 La maquinaria colonial de explotación

Aunque en un primer momento el contacto precolombino fue interpretado por muchos pueblos originarios como una manifestación divina y los conquistadores españoles fueron recibidos como emisarios de sus deidades, con celeridad se evidenció que las verdaderas motivaciones de los europeos diferían profundamente de las expectativas iniciales. Los intereses coloniales se centraban en la apropiación de territorios, la explotación de recursos naturales y el sometimiento de las poblaciones locales, lo que generó un profundo desencanto, transformó radicalmente la percepción de aquel encuentro y empujó a los indígenas a intentos de oposición a su conquista. Cabe señalar que, pese a que la leyenda negra⁴ pretendió imputar a los conquistadores españoles la responsabilidad exclusiva por la destrucción de las culturas indígenas y la ruptura de su equilibrio originario, es importante reconocer que otras potencias europeas también participaron activamente en procesos de conquista y dominación que implicaron abusos iguales o

⁴ Como bien explica Gallesi (2021), se trata de una narrativa propagandística surgida en el siglo XVI y promovida por potencias rivales como Inglaterra o Países Bajos con el fin de desacreditar el Imperio español mediante la difusión de una imagen exageradamente negativa de sus acciones coloniales.

incluso más severos, sin recibir históricamente la atención adecuada. (Cuervo Álvarez, 2016).



Ilustración 2. El reparto de América tras el proceso de colonización. Fuente: <https://epilatlashis.blogspot.com/2013/07/america-y-los-primeros-imperios.html>

Lejos de eximir a España de responsabilidad histórica por los acontecimientos ocurridos durante la conquista, a continuación, se expondrán algunos de los factores y mecanismos que permitieron a los conquistadores españoles imponerse sobre las poblaciones originarias del continente americano y causar su destrucción.

La tecnología militar. A pesar de ser numéricamente inferiores con respecto a los pueblos indígenas, la superioridad en las técnicas militares de los españoles fue decisiva. Además de aprovechar de las alianzas con algunos habitantes del Nuevo Mundo que creían que la llegada de los españoles hubiera reducido la carga tributaria impuesta por los Imperios originarios, el equipamiento militar español incluía armas avanzadas armaduras metálicas y caballería acorazada. Por otro lado, los indígenas intentaron defenderse empleando

lanzas y flechas prehistóricas y cubrían sus cuerpos con corazas de cuero o madera (Kiss, 2025). Asimismo, algunos líderes españoles recurrieron con frecuencia a acciones violentas como estrategia de control y de mantenimiento del dominio, movidos por una percepción de vulnerabilidad y desconfianza hacia las poblaciones indígenas. Por lo general, los europeos justificaron la violencia contra los pueblos indígenas usando el argumento de los sacrificios humanos practicados en algunas culturas mesoamericanas e insistieron que la conquista tenía como misión «liberar» a los indígenas y acercarlos a la verdadera fe (García Martínez, 2010). Entre las prácticas que buscaban generar un impacto psicológico colectivo destacan el uso de perros, la quema en la hoguera o el empalamiento. Tampoco las mujeres fueron objeto de clemencia; por ejemplo, las crónicas relatan que el conquistador Hernando Pizarro ordenó la eliminación de todas las mujeres indígenas en su camino ya que acompañaban a sus comunidades en tareas de abastecimiento y su muerte consentiría debilitar la resistencia (Espino López, 2022).

Las enfermedades. La causa más devastadora de la destrucción de los indios se relaciona con la importación de enfermedades en América. Enfermedades como la viruela, el sarampión, el tifus, junto con patologías introducidas posteriormente mediante el comercio triangular⁵, encontraron un terreno fértil en las bajas defensas inmunológicas de los indios y facilitó la ocupación territorial por parte de los españoles a través de la debilitación de la resistencia local. Por ejemplo, la difusión de la gripe permitió el triunfo de la campaña de Hernán Cortés en Tenochtitlán, capital del Imperio azteca. Otro caso relevante fue la propagación del sarampión: numerosos pueblos ya debilitados —entre otros, los Huaxpaltepec, los Xicayán, los Tututepec— desaparecieron por completo, sin dejar rastro alguno (García Martínez, 2010). Se estima que para 1650, hasta el 90% de la población originaria indígena había desaparecido en algunas regiones. Sin embargo, no se pueden considerar las enfermedades como la consecuencia directa de la mortalidad demográfica; la hambruna debida al colapso del sistema agrícola y el abandono de las actividades productivas causó el fallecimiento de casi el 20% de los pueblos indígenas (Horgan, 2022).

El sistema de encomiendas. La instauración de las encomiendas en el continente americano merece un apartado detallado ya que no solo facilitó la explotación económica de los pueblos indígenas, sino que también sentó las bases de una estructura colonial

⁵ Se trata de una de las más grandes migraciones forzadas de la historia como respuesta a la demanda de mano de obra en el nuevo continente, que supuso la mudanza de entre 12 y 20 millones de esclavos africanos a América entre los siglos XVI y XIX (Horgan, 2022).

caracterizada por la negación sistemática de sus derechos, autonomía y dignidad como personas. Como explicado por Las Casas (1957), la encomienda se consolidó en el territorio americano como respuesta al fracaso del modelo de poblamiento original de las culturas indígenas. Los conquistadores, reacios a todo esfuerzo de trabajo, aprovecharon las rebeliones indígenas y el descubrimiento de oro para enriquecerse mediante la esclavización legal y la minería. Bajo el gobierno de Nicolás de Ovando, se abandonaron las normas peninsulares que buscaban una convivencia regulada con los indígenas y se instauró progresivamente un sistema de dominación hereditaria sobre ellos. El nuevo modelo consistía en la asignación de territorios recién conquistados a soldados-colonos, cuyo deber era la supervisión de un conjunto de indígena con el que tenían una relación de dependencia que implicaba obligaciones recíprocas, aunque asimétricas (López Asenjo, 2018). En particular modo, la economía de la América colonial española se desarrolló basándose en la explotación sistemática de los recursos del Nuevo Mundo dentro del marco de la encomienda. Esto implicó que la masa indígena fuera sometida a trabajos obligatorios y forzados que incluían tanto labores en la extracción de metales preciosos y en la producción minera como en la producción agroalimentaria, la manufactura y el transporte (Kiss, 2025). Este proceso encontró su apogeo en la provisión de Medina del Campo, mediante la cual la Corona autorizó legalmente el trabajo forzado de los indígenas bajo el control de los encomenderos españoles. Aunque el sistema se promovió como un mecanismo para adoctrinar evangélicamente y proteger a los nativos, en la práctica implicó el sometimiento sistemático de los indígenas a una posición de inferioridad. Asimismo, la prohibición de matrimonios mixtos y el sacrificio de la población indígena en beneficio del proyecto minero colonial eliminaron «el único vínculo capaz de establecer una relación más humana entre ambas razas» (Las Casas, 1957, p. 14).

1.1.5 Las consecuencias del impacto europeo

¿Cuál fue el primer balance de la conquista española? Entre masacres, enfermedades desconocidas y el colapso de las sociedades indígenas, la consecuencia inmediata fue un marcado declive demográfico. Sin embargo, es todavía difícil determinar la dimensión de esta masacre y la duración de este declive. Entre las tesis más acreditadas, algunos estudiosos sostienen que la población indígena entre 1500 y 1650 se redujo a menos de una décima parte de su número inicial. Por otro lado, hay quienes defienden una disminución más moderada, hablando de un tercio o incluso de la mitad. No obstante, más allá de las

cifras precisas, existe un consenso generalizado en calificar este fenómeno como una catástrofe demográfica de magnitud considerable (Livi Bacci, 2009).

A lo enunciado anteriormente, se sumó la explotación laboral y el desplazamiento forzado causado por la implantación de encomiendas, que también contribuyeron a su decaimiento. La explotación fue otra consecuencia que se manifestó bajo múltiples formas, que abarcaron desde el despojo sistemático de tierras hasta la esclavización de los pueblos indígenas, obligados por los encomenderos a trabajar en actividades como la extracción de oro en placeres y minas. Asimismo, muchos fueron trasladados y vendidos en diferentes regiones del imperio colonial (García Martínez, 2010). La explotación conllevó la imposición coercitiva de la cultura española, especialmente de la religión europea, presentada bajo la apariencia engañosa de una misión evangelizadora. A pesar de este dominio autoritario, hubo pueblos indígenas que no se dejaron doblegar; por el contrario, sembró el primer germen de la rebelión. Desde entonces, se destacó la organización de movimientos sociales para la defensa de sus derechos y la preservación activa de sus culturas y lenguas originarias (Romero, 2025).

Por otro lado, García Martínez (2010) explica que el aspecto complementario de este proceso fue la destrucción de los paisajes tras la irrupción de los conquistadores, testimonio tangible de lo ocurrido: las viviendas y las tierras fueron abandonadas y los sistemas agrícolas de las precedentes estructuras sociales quedaron en desuso. Esto provocó una concentración poblacional ya que resultó imposible mantener una vida comunitaria activa y sistemas agrícolas eficientes porque requerían mano de obra abundante (García Martínez, 2010). Esta forma primigenia de explotación-extractivismo provocó los gritos de algunos eclesiásticos, especialmente los dominicos (como Fray Bartolomé de Las Casas), quienes relataron al Rey de España las injusticias cometidas por los conquistadores hacia los indígenas. Estas denuncias motivaron la promulgación de leyes y ordenamientos que buscaron abolir la esclavitud y la condición de inferioridad de los indios (López Asenjo, 2018). Aunque se pueda apreciar el temprano intento de reconocimiento de los derechos humanos indígenas por parte de los teólogos de la Escuela de Salamanca, en la práctica el recorrido jurídico sigue siendo complicado. El balance sugiere que el «encuentro» fue, en términos estructurales, un régimen de subordinación. Precisamente esta constatación en el propio mundo europeo generará una crítica moral y

jurídica que cuestionará los títulos del dominio y reordenará el debate en clave de dignidad y derechos del ser humano.

1.1.6 Balance histórico y significado del «encuentro» colonial

La conquista del continente americano inauguró un proceso histórico de profunda fractura cuyas consecuencias siguen manifestándose en la realidad social y jurídica de los pueblos indígenas. Antes de 1492, las civilizaciones americanas mantenían un orden político, económico y cultural estable, en equilibrio con su entorno natural. La irrupción europea interrumpió de manera abrupta este orden e impuso un modelo de dominación sustentado en la violencia, la expropiación y la destrucción cultural. El concepto de «descubrimiento» refleja la ideología de la época, al justificar la conquista como un acto civilizatorio y, con ello, legitimar el sometimiento de los pueblos indígenas. A través de instituciones como la encomienda, la subordinación indígena adquirió una apariencia jurídica que convirtió la desigualdad en un principio estructural del nuevo orden colonial. Este sistema no solo transformó las condiciones materiales de vida de las comunidades originarias, sino también la forma en que se concebía su valor humano y su posición en la sociedad. Frente a esta realidad, surgieron las primeras respuestas críticas desde el propio pensamiento europeo. Por un lado, Francisco de Vitoria cuestionó la legitimidad de la conquista y afirmó que los pueblos indígenas eran racionales y soberanos por naturaleza, anticipando los fundamentos del derecho internacional. Por el otro, Bartolomé de Las Casas denunció las injusticias coloniales y defendió la dignidad humana como principio universal del derecho. Ambos teólogos, desde perspectivas complementarias, sentaron las bases de una concepción más ética y humana de la relación entre los pueblos. Comprender esta evolución temprana resulta esencial para reconocer que las raíces de la desigualdad actual se encuentran en la propia configuración del orden colonial y en las tensiones entre poder y legitimidad que lo sostuvieron. En este contexto, el pensamiento de Vitoria y Las Casas abrirá el camino hacia las primeras intervenciones jurídicas en favor de los indígenas, cuyo desarrollo se materializará, como se observará en el siguiente bloque, en los debates de la Escuela de Salamanca y en la Controversia de Valladolid, donde se confrontaron las bases morales y legales de la colonización y los derechos de los pueblos sometidos.

1.2 EN CAMINO HACIA DESPERTAR LEGAL

¿Qué fue lo que supuso la llegada de los españoles a América en la sociedad europea moderna a caballo entre el siglo XV y XVI? Como anticipado, la primera muestra fue un profundo choque conceptual, jurídico, antropológico y filosófico entre grupos de seres humanos con culturas, lenguas y costumbres distintas, cuyo encuentro generó asombramiento, pero también tensiones. Despoblación, matanzas, episodios de violencia y represión sentaron la base de la conquista española, en cuya concepción los miembros de los pueblos indígenas podían solo desempeñar un papel subordinado, como sujetos de esclavitud, a quienes fue negada toda posibilidad social y legal. La violencia y el sometimiento impuestos despertaron la conciencia incluso de los contemporáneos de la época y suscitaron una reacción ética e intelectual sin precedentes. Entre otras cosas, se empezó a cuestionar la legitimidad de la conquista y el trato recibido por los pueblos originarios. La misma potencia europea que había implantado un proceso de colonización sistemática reflexionó críticamente sobre sus propios actos, lo que generó en el seno de la universidad y de los órganos de gobierno nuevas concepciones sobre la justicia y, particularmente, sobre los derechos humanos de los indígenas. En este contexto, las primeras intervenciones normativas examinadas a continuación deben leerse como intentos ambivalentes de contener la violencia sin perder la lógica económica procedente de la conquista.

1.2.1 Las leyes coloniales: entre teoría y realidad

En el marco de la conquista, los pueblos indígenas representaron una novedad interesante en múltiples dimensiones para los colonizadores españoles. Por un lado, constituían un grupo susceptible de ser sometido con relativa facilidad por su bajo desarrollo; por otro, el contacto con nuevas realidades reveló prácticas culturales macabras hasta entonces desconocidas en Europa, como la antropofagia, los sacrificios rituales y ciertas formas de autolesión. Estas costumbres sentaron los fundamentos para los cuales los españoles pudiesen negar la condición humana de los indígenas. En el contexto europeo contemporáneo a la conquista, coexistían dos definiciones ideológicas sobre lo que significaba «ser humano»:

1. El ser humano como «ser racional», según la tradición filosófica clásica, dotado de *logos*, es decir, la capacidad de pensamiento y razón que lo distingue de los animales y le permite discernir entre el bien y el mal de manera inherente;

2. El ser humano como criatura creada a imagen y semejanza de Dios, conforme a la cosmovisión cristiana.

La conducta atribuida a los pueblos indígenas se percibía como irracional e injusta, lo que impedía su incorporación en cualquiera de estas categorías y legitimaba la negación de su plena humanidad y la perseverancia de abusos. Esta concepción encontraba sustento doctrinal en Santo Tomás de Aquino, quien, al retomar la noción aristotélica de la esclavitud natural, sostenía que determinados individuos, por su naturaleza y comportamiento, estaban destinados a ser gobernados y subordinados (Martín Gómez, comunicación personal, 2021).

El 21 de diciembre de 1511, durante el primer sermón de adviento en La Española, Fray Antón de Montesinos, uno de los teólogos encargados de evangelizar los pueblos sometidos en las encomiendas, denuncia la crueldad de las acciones de los españoles en América y critica la difícil condición en la que se ven obligados a vivir los indígenas. Con un tono desafiante, según relata su colega Bartolomé de Las Casas, el valiente dominico apelaba a la conciencia de los españoles diciendo:

«[...] todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades en que, de los excesivos trabajos que les dais, incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y cognozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tan ta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo».

(Montesinos, Sermón de adviento, 1511)

Las palabras de Montesinos resonaron en la razón de los contemporáneos y dieron como resultado la elaboración de unas primeras intervenciones jurídicas, si bien mínimas y solo teóricas, vueltas a proteger la dignidad humana de los indios. Pasando ya a reflexiones más críticas y reflexivas, las palabras pronunciadas por fray Antonio de Montesinos son impactantes porque siguen interpelando a la humanidad actual, al denunciar las diversas formas de abuso contra la dignidad y los derechos fundamentales de las personas. Aunque los sujetos y las circunstancias históricas han cambiado, las dinámicas de explotación y sometimiento persisten bajo nuevas justificaciones; y esto no sólo en América Latina, sino en todo el mundo.

Como anticipado, la consecuencia directa de este discurso que encendió los ánimos de parte de los europeos, así como la voluntad por parte de la Junta de teólogos (que se reunió en Burgos en 1512) con objeto de favorecer unas condiciones de trabajo indígena dignas y afirmar sus derechos de propiedad, fue la elaboración de las Leyes de Burgos, en cuya redacción participaron activamente los frailes dominicos. A pesar de las disposiciones reales iniciales, que buscaban legitimar la dominación para fijar la supremacía de España y garantizar riquezas a la Corona, las 35 Leyes de Burgos representan el primer cuerpo legislativo destinado a regular la colonización de las Américas (Meireles Araújo & Novaes Cavalcanti, 2021). Entre los derechos reconocidos, aunque siempre bajo la tutoría de los españoles, cabe destacar el derecho a la regulación del trabajo (ley 13) o el derecho a la educación de los hijos de los caciques menores de trece años bajo la guía de los franciscanos (ley 17). Además de derechos, el texto incluía prohibiciones para los españoles, como la prohibición del maltrato o el uso de ofensas contra los indígenas, que obligaba a todo español a dirigirse a ellos por su nombre o apellido (ley 24); de lo contrario, habrían tenido que pagar una multa en dinero. Es interesante evidenciar que estas leyes abarcaban también el mundo femenino, ya que se reconocían el derecho a la maternidad y al descanso (ley 18), aunque de manera limitada, y un principio de libertad relativa para las mujeres casadas (en las adiciones del 28 de julio de 1513), que no podían ser forzadas a servir en trabajos (como las minas) sin el consentimiento de sus maridos (Sánchez Domingo, 2012). Sin embargo, la aplicación de estas leyes resultó ineficaz por dos razones: (1) los indígenas siguieron siendo subordinados al poder de las encomiendas porque dichas regulaciones intensificaron las actividades esclavistas, lo que perpetuó su explotación y dependencia; (2) las leyes socavaban las tradiciones culturales y espirituales de los pueblos originarios, sustituyéndolas por un modelo católico impuesto (Meireles Araújo & Novaes Cavalcanti, 2021). Según Aram y Obando Andrade (2017), las Leyes de Burgos constituyeron el primer estatuto jurídico de los indios y, al menos en lo formal, reconocían ciertos derechos a los indígenas; esto no implica que no presentase limitaciones. De hecho, se permitían castigos físicos moderados a quienes no cooperaran con el sistema colonial y no negaban la licitud del trabajo forzado, sino establecían límites mínimos en cuanto a la jornada laboral, los salarios y el abastecimiento por parte de los encomenderos. Por lo tanto, la aplicación de estas leyes casi nunca se cumplía y cualquier principio moral quedó desatendido. La función real de la invención de las leyes fue justificar el trato de los indígenas que se resistían a aceptar el dominio español o la religión

católica y, entonces, tener una excusa legal para una guerra «justa» y salvaguardar el deseo de sacar provecho económico (Aram & Obando Andrade, 2017). De allí surge el Requerimiento (1513-1514), un texto jurídico redactado por Juan López de Palacios Rubios para demostrar la licitud de la guerra contra los indígenas. Según el texto, el Papa otorgó a los Reyes Católicos las tierras del Nuevo Mundo, por lo que los indígenas debían reconocerlos como sus señores y aceptar la fe católica. El documento establecía dos opciones:

1. Si los indígenas se convertían, serían tratados como españoles, con libertad y propiedades;
2. Si se resistían, los españoles tenían derecho a hacerles la guerra, esclavizarlos y quitarles sus bienes, culpándoles a los propios indígenas por su sufrimiento (Martín Gómez, comunicación personal, 2021).



Ilustración 3. La relación entre encomenderos y encomendados. Fuente: <https://www.larepublica.net/noticia/por-que-en-espana-se-ensena-tan-poco-sobre-la-conquista-y-colonizacion-de-america>

Dos intentos jurídicos mucho más enfocados en los derechos humanos indígenas fueron las Ordenanzas de Castilla del Oro (1521) y las Ordenanzas de Granada (1526). Las primeras buscaron frenar la mortalidad indígena causada por el desplazamiento y los abusos del sistema colonial; de hecho, ordenaban que fueran los encomenderos quienes se desplazaran y protegían ciertos derechos básicos, como el matrimonio indígena con objeto de evitar la explotación sexual de las mujeres indias. Las segundas reforzaron estas medidas e introdujeron la figura del protector de indios, encargado de velar por su libertad y bienestar

dentro del sistema colonial español, sin subestimar los intereses de los encomenderos. Sin embargo, también en este caso, los encomenderos resistieron las restricciones, ya que la Corona carecía de medios para controlar la real aplicación de las leyes. Asimismo, la idea de la no humanidad de los indígenas reforzaba su subordinación jurídica y social. Aunque su aplicación resultó limitada, estas leyes representaron el primer intento de legislación universal de derechos humanos para los pueblos indígenas del continente americano (Aram & Obando Andrade, 2017).

La prosecución de los abusos incrementó la obstinación de dominicos como Las Casas para ampliar el reconocimiento de la dignidad humana de los indígenas. Esta intervención dio paso a las Leyes Nuevas (1542), cuya elaboración tuvo un significado destacado en las historiografías de América y España, puesto que tuvieron como propósito poner límites a futuras conquistas, evitar la esclavización de los pueblos indígenas y reducir el poder de las encomiendas, dificultando su expansión y transmisión hereditaria. En palabras de Masters (2022), este documento jurídico fue el fruto de dos años de denuncias que Las Casas recogía en sus escritos (Masters, 2022). Promulgadas en Barcelona en 1542 y completadas en Valladolid en 1543, las Leyes Nuevas constituyeron un ambicioso intento de la Corona para reformar el sistema colonial en América y garantizar un trato más justo hacia los pueblos indígenas. En sus cuarenta capítulos, se establecían nuevas normas para la organización del Consejo de Indias⁶ y además del gobierno americano, creando el Virreinato del Perú y las Audiencias de Lima, Guatemala y Nicaragua. Asimismo, prohibían la esclavización de los indígenas para proteger su libertad lícita y se orientaron hacia la supresión progresiva de encomiendas, cuyo desarrollo fue casa de la explotación de su trabajo por los conquistadores. Se reconocían a los indígenas como súbditos libres de la Corona, con derechos propios y protección legal. Finalmente, dichas leyes regulaban la forma en que debían realizarse futuros «descubrimientos» y las recompensas para los conquistadores que no abarcara el reparto de personas, así como derechos fiscales y el derecho a la paz. A pesar de la intención de Carlos V de velar por los derechos de los indígenas, las Leyes Nuevas también quedaron en suspenso. Si por un lado fueron acogidas con entusiasmo por parte de los indios, por el otro las nuevas intervenciones encontraron la resistencia de los colonos y encomenderos de América, que se veían privados del reconocimiento efectivo de sus derechos por la autoridad monárquica (León Guerrero &

⁶ Se trataba de una institución creada por la Corona con funciones de administración, organización y control de los territorios conquistados por España, especialmente en América Latina (HistoriaUniversal.org, 2023).

Aparicio Gervás, 2018). Por lo tanto, no lograron aplicarse eficazmente y terminaron siendo modificadas o, incluso, anuladas. En Perú, por ejemplo, su implementación provocó una guerra que agravó la violencia y la matanza contra los indígenas, que dejó a los pueblos originarios aún más desprotegidos frente al dominio español (Meireles Araújo & Novaes Cavalcanti, 2021).

Mientras la reglamentación de la Corona se limitó a administrar el daño de la conquista, la Escuela de Salamanca buscó la raíz del problema y operó un salto fundacional para situar la cuestión en el plano de los principios universales del derecho natural capaz de repensar y recalibrar la legitimidad, la dignidad del ser humano y los límites del poder.

1.2.2 La revolución teológica de la Escuela de Salamanca

Los debates teológicos y jurídicos que emergieron de la conquista culminaron en el reconocimiento de la humanidad y libertad natural de los pueblos indígenas, aunque al mismo tiempo legitimaron su subordinación e incorporación forzosa dentro de un sistema productivo y un orden económico colonial necesarios para el sostenimiento de la colonia y de la Corona española. Fue a partir de estas contradicciones que surgió la Escuela de Salamanca (actualmente llamada también «Escuela Ibérica» o «Iberoamericana»), cuyo propósito fue repensar los fundamentos éticos y legales del dominio español en el Nuevo Mundo.

Hay que señalar que la Escuela de Salamanca no constituyó una escuela en sentido estricto, sino una denominación posterior empleada por la historiografía para reconocer la coincidencia intelectual de diversos teólogos y juristas tanto españoles como portugueses del siglo XVI –entre ellos, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Juan de Medina y otros– que compartieron una misma actitud metodológica y un renovado espíritu crítico. La referencia a la Universidad de Salamanca es puramente formal: puesto que se trató de pensadores que construyeron sus ideas en torno a la figura de Francisco de Vitoria, catedrático en la Universidad de Salamanca, y puesto que muchos de los reconocidos en este grupo procedían de dicha universidad, los historiadores han elegido este nombre. Sin embargo, pertenecer a la Universidad de Salamanca no fue requisito fundamental (es el caso de Bartolomé de Las Casas que, sin ocupar ningún lugar destacado en la institución, se consideró como uno de sus mayores representantes). El punto de convergencia entre todos ellos fue la referencia común al derecho natural, aunque con notables divergencias

interpretativas, como el intelectualismo dominico de Vitoria o el intento conciliador de Suárez (García Castillo, 2017). Su labor consistió en releer y actualizar el pensamiento tomista⁷ y los textos sagrados del cristianismo, buscando un equilibrio entre fe y razón para responder a los desafíos doctrinales de su tiempo. Se caracterizó por constituir una auténtica filosofía de la vida, un método teológico riguroso y una visión humanista y práctica de la revelación cristiana en el contexto del Renacimiento. En particular, los teólogos de la época supieron proponer reflexiones revolucionarias sobre la dignidad de la persona humana, el rigor jurídico y la honradez moral, de acuerdo con los procesos históricos de su época (Martín de la Hoz & Gómez Rivas, 2025).

Pérez Luño (2017) señala que en la Escuela se incluyen aquellos autores que responden a tres rasgos fundamentales:

1. Un pragmatismo intelectual que los llevó a vincular la reflexión teórica con los problemas concretos de su tiempo, como la colonización de América o la política internacional, en contraste con el puro intelectualismo tomista (aunque fue base de sus pensamientos, estuvo abierta a las ideas humanistas);
2. Una constante preocupación por la legitimidad del poder político y del derecho;
3. Una relectura crítica de la escolástica medieval, orientada a superar la oposición entre voluntarismo e intelectualismo y a fundamentar la autoridad política en el bien común como fin último de toda ley (Pérez Luño, 2017).

Entre otros asuntos, lo que nos interesa particularmente es su enfoque e intervención en el siglo de los descubrimientos y de la expansión misional, período en que los pensadores salmantinos se enfrentaron a los dilemas éticos, teológicos y jurídicos surgidos de la colonización del Nuevo Mundo y, con ello, del contacto con otras culturas. Las preguntas sobre la legitimidad de la conquista, el trato a los pueblos indígenas y la universalidad de los derechos humanos impulsaron una reflexión inédita que permanece hasta los discursos actuales. Como resultado, los autores de la Escuela –y especialmente Francisco de Vitoria– avanzaron solicitudes de reconocimiento de derechos, como fomentar el diálogo entre civilizaciones orientado a la apertura hacia el otro y a la búsqueda del bien común de la humanidad fundamentando estas reflexiones en el derecho natural universal y el *ius Gentium*, es decir, aceptar la idea de que todo ser humano, por su propia naturaleza

⁷ Entendido como el pensamiento que se refiere al estudio de las doctrinas de Santo Tomás de Aquino.

racional, posee una dignidad inviolable y derechos inalienables. (Martín Gómez, comunicación personal, 2021).

Diversos autores contemporáneos han debatido acerca de la posibilidad de establecer una continuidad entre el pensamiento de los protagonistas de la Escuela de Salamanca y la formulación moderna de los derechos humanos. Para algunos investigadores, como Francisco Castilla Urbano (2023), esta relación resulta anacrónica e insostenible, puesto que los conceptos de libertad, dignidad o derecho subjetivo del siglo XVI no se corresponden con los fundamentos filosóficos ni jurídicos de los derechos humanos contemporáneos. Desde esta perspectiva, identificar las ideas de Vitoria o Las Casas con el discurso actual supondría descontextualizar su pensamiento y desnaturalizar la tradición escolástica y eclesiástica a la que pertenecen. En cambio, otros autores, como Pablo Font-Oporto (2023), reconocen en la afirmación de la dignidad común de todos los seres humanos un precedente esencial para la posterior construcción del discurso universal de los derechos humanos. De acuerdo con lo anteriormente dicho, el derecho de gentes formulado por los teólogos y juristas ibéricos, especialmente en defensa de los pueblos amerindios y afroamericanos, puede considerarse como un antecedente ético y filosófico que anticipa la idea moderna de los derechos universales y su función de protección de los más vulnerables. En esta tesis, se reconoce y valora el esfuerzo de dichos pensadores por afirmar la dignidad humana de unos pueblos que siguen siendo vulnerables y vulnerados, si bien dentro de los límites conceptuales de su tiempo.

1.2.3 Vitoria y Las Casas: voces contra los abusos

Con el objetivo de dar una forma concreta a la contribución de la Escuela de Salamanca a favor de los indios durante la época colonial, se sintetizarán las ideas de los fundadores y pioneros del círculo teológico e intelectual del siglo XVI, que son Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas. Resulta significativo subrayar que no se ocuparon solo de los problemas derivados de la conquista, sino que ampliaron su actividad de pensamiento, por ejemplo, al ámbito económico. Se trata de dos de los principales pensadores de la corriente salmantina quienes, por distintos caminos y utilizando diversos recursos, supieron denunciar las atrocidades de la guerra a los indígenas, procuraron brindar una fundamentación ética y filosófica de la dignidad humana universal y anticiparon el reconocimiento de los derechos humanos de los pueblos indígenas que aún hoy siguen siendo objeto de reivindicación.

Francisco de Vitoria (ca. Burgos, 1483-1485 –Salamanca, 1546) es reconocido como el fundador y principal exponente de la Escuela de Salamanca. Se convirtió en fraile dominico en 1505, atraído por el profundo espíritu intelectual y reformador de la orden. Completó su formación en París, en el Colegio de Saint Jaques, donde entró en contacto con el renovado humanismo renacentista que lo inspira a contribuir al renacer del pensamiento tomista en el siglo XVI, convirtiéndose en un revolucionario del pensamiento teológico dominico. De vuelta a España, empezó a enseñar en el colegio de San Gregorio de Valladolid, para luego obtener la Cátedra de Prima en Teología en la Universidad de Salamanca. Desde esta posición, promovió una reforma metodológica en la enseñanza teológica, que tenía como referencia la más clara y formativa *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino y que intentaba buscar un equilibrio entre fe y razón y promover una apertura hacia los problemas contemporáneos (Martín de la Hoz & Gómez Rivas, 2025). Entre las obras más destacadas de Vitoria se encuentran las reelecciones teológicas, es decir, conferencias académicas de carácter solemne y obligatorio que se distinguían de las lecciones ordinarias ya que se tenían en días no lectivos y abarcan mayor profundidad y originalidad sobre asuntos actuales. En el caso de Vitoria, se trató de escritos recogidos por sus discípulos que, aunque no personalmente redactados por el autor, constituyeron la expresión más original y sistemática de su pensamiento teológico y jurídico. Las dos reelecciones más célebres e influyentes que abordan el tema indígena son la *De Indis* y la *De iure belli* (también conocida como *De Indis, pars posterior*), pronunciadas probablemente en 1539, donde reflexionó sobre la legitimidad de la conquista americana, la libertad de los pueblos indígenas, la guerra justa y el derecho de gentes, anticipando los fundamentos del derecho internacional moderno (Meireles Araújo & Novaes Cavalcanti, 2021). En cuanto a los indígenas, Vitoria reconoció en los pueblos indígenas de América el principio inquebrantable de su plena racionalidad, libertad y dignidad, por ser creados a imagen de Dios. A partir de esta premisa, sostuvo que los indios eran verdaderos *domini* de sus bienes y territorios tanto pública como privadamente, antes de la llegada de los españoles, pues el dominio se fundamenta en el derecho natural y no en la fe ni en el pecado. Asimismo, argumentó que la existencia de instituciones, costumbres y formas de organización política y social demostraba el carácter racional y social de los indígenas, en coherencia con la doctrina aristotélica del ser humano como animal político (Bretón Mora Hernández, 2013). García Medina (2019) subraya, en adición, que Vitoria sostuvo firmemente que la teoría de la servidumbre natural de Aristóteles, utilizada por algunos

para justificar la esclavitud y las encomiendas, no legitima la tiranía ni la violencia, sino que debe basarse en el amor y la caridad. En esta línea, señaló que cualquier forma de intervención o tutela sobre los indígenas solo podría considerarse moralmente aceptable si se ejercía en beneficio de ellos y con propósito de mejora, nunca como dominio interesado o violento (García Medina, 2019). En cuanto a la guerra, Vitoria cuestionó abiertamente la legitimidad de la conquista española y rechazó los siete títulos que pretendían justificarla —(1) poder universal del emperador; (2) poder universal del Papa; (3) derecho de descubrimiento; (4) infidelidad de los indios; (5) pecados contra natura; (6) supuesta «elección libre» de los indios; (7) el principio de la Donación de Dios —al considerar que ninguno de ellos encontraba sustento en el derecho natural, divino o humanos. No obstante, estableció ciertos títulos legítimos que justificaran la presencia española en el Nuevo Mundo, entre los cuales destacan:

1. El derecho de comunicación, es decir, el derecho a viajar, comerciar y establecer contacto con otros pueblos;
2. El derecho a propagar la religión, es decir, el derecho a predicar y expresar libremente la fe, pero sin imponerla;
3. El derecho de protección de los nuevos conversos, puesto que sean conversos voluntarios;
4. El derecho a la amistad y las alianzas, es decir, auxiliar a aliados en una guerra justa;
5. El derecho de libre elección de soberano, es decir, si los indígenas, sin coacción ni ignorancia, eligieran libremente someterse a la autoridad española;
6. El derecho a la conversión general y la presencia de una autoridad pontificia, si una mayoría de indígenas adoptase el cristianismo
7. El derecho a la defensa de los inocentes. (Castillo Urbano, 2000)

Existe un título más que no se incluye formalmente en los títulos legítimos, razón de dudas también para Vitoria, que es el derecho a la admisión de una administración española temporal orientada a los beneficios de los indios, bajo el principio de caridad, si los indígenas fueran incapaces de autogobernarse. En conclusión, Vitoria sostiene que la única guerra moralmente aceptable es la guerra defensiva, que responde a una injuria real sufrida

o que busca restaurar la paz y el orden, siempre y cuando sea proporcional al daño recibido y no cause más males que los que pretende remediar. Asimismo, señala que la conciencia moral del individuo es superior a la autoridad del príncipe, por lo cual ningún soberano puede obligar a un súbdito a participar en una guerra si no está moralmente convencido (Martín Gómez, comunicación personal, 2021).

Bartolomé de Las Casas (1484-1566) se incluye entre los cofundadores de la Escuela de Salamanca, además de ser uno de los más famosos protagonistas de este grupo de pensadores al ser reconocido como mayor defensor y protector universal de todos los pueblos indígenas. Diferentemente a Vitoria, Las Casas tocó con mano la realidad del Nuevo Mundo, ya que se estabilizó durante un período en diversas colonias (entre las cuales Venezuela, Nicaragua, Guatemala y México), inicialmente actuando como encomendero y beneficiándose del sistema colonial. Sin embargo, en 1514 experimentó una profunda conversión moral, tras la cual renunció a sus privilegios y dedicó su vida a la defensa de los pueblos indígenas, a quienes consideró víctimas de una injusticia estructural (Dumont, 2009). Fue una personalidad extremadamente interesante y proactiva, desde su ingreso en 1522 en la Orden de los Dominicos, pues desarrolló una intensa labor intelectual y diplomática. Por ejemplo, obtuvo en 1537 una bula papal en favor de los derechos de los indígenas tras una intercesión por parte de la emperatriz Isabel de Portugal y tuvo un papel clave en la promulgación de las Leyes Nuevas, destinadas a frenar los abusos coloniales, además de debatir contra el famoso contendiente Juan Ginés de Sepúlveda sobre la legitimidad de la evangelización y el dominio ejercido por la Corona española en la Controversia de Valladolid (León Guerrero & Aparicio Gervás, 2018). Es interesante analizar también la relación que tuvo con su maestro Francisco de Vitoria. En la defensa a los indios, citó en varias ocasiones a Vitoria, a quien llamó «doctísimo maestro» y «varón sapientísimo». No obstante, Las Casas reprochó a Vitoria cierta moderación excesiva en su postura ante la conquista, al considerar que su tratamiento de los títulos legítimos resultaba demasiado conciliador frente al poder imperial y que su actitud fuese bienintencionada pero débil (Castilla Urbano, 2000). Entre sus obras destacan *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), donde denuncia las atrocidades cometidas durante la conquista, e *Historia de las Indias* (1527-1561), crónica completa de los acontecimientos en América. Inspirándose en el sermón de Adviento de Montesinos, Las Casas denuncia con fuerza los crímenes, violencias y atrocidades cometidos por los conquistadores en el proceso de colonización, a los que consideraba contrarios no solo al

derecho natural, sino también al Evangelio. En *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* detalla unos aspectos aterradores de la conquista; citamos algunas de las denuncias, a continuación:

1. La violencia generalizada y el exterminio de pueblos enteros de indígenas:

«Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte hasta hoy, y hoy en este día lo hacen, sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas y destruyllas por las extrañas y nuevas y varias y nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad, de las cuales algunas pocas abajo se dirán, en tanto grado que habiendo en la isla Española sobre tres cuentos de ánimas [...]»

2. Las motivaciones de codicia, riqueza y poder detrás de la conquista, lejos de civilizar o evangelizar:

«La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas, conviene a saber: por la insaciable codicia y ambición que han tenido, que ha sido la mayor que en el mundo ser pudo [...]»

«[...] ha llegado a tanta profundidad que hayan imaginado y practicado y mandado que se les hagan a los indios requerimientos que vengan a la fe y a dar la obediencia a los reyes de Castilla; si no, que les harán guerra a fuego y a sangre y los matarán y cativarán, etc.»

3. Los métodos de torturas y ejecución, que incluyen tanto asesinatos y mutilaciones como la esclavitud (encomienda) y trabajos forzados:

«Tomaban las criaturas de las tetas de las madres por las piernas y daban de cabeza con ellas en las peñas. Otros daban con ellas en ríos por las espaldas riendo y burlando [...]. Otras criaturas metían a espada con las madres juntamente y todos cuantos delante de sí hallaban. Hacían unas horcas largas que juntasen casi los pies a la tierra, y [...] poniéndoles leña y fuego los quemaban vivos. [...] Otros, y todos los que querían tomar a vida, cortábanles ambas manos [...]»

«Y la cura o cuidado que dellos tuvieron fue enviar los hombres a las minas a sacar oro, que es trabajo intolerable, y las mujeres ponían en las estancias, que son granjas, a cavar las labranzas y cultivar la tierra, trabajo para hombres muy fuertes y recios. No daban a los unos ni a las otras de comer sino yerbas y cosas que no tenían sustancia; secábaseles la leche de las tetas a las mujeres paridas, y así murieron en breve todas las criaturas; [...] Murieron ellos en las minas de trabajos y hambre, y ellas en las estancias o granjas de lo mesmo, y así se acabaron tantas y tales multitudines de gentes de aquella isla, y así se pudiera haber acabado todas las del mundo».

(Las Casas, 1552/2024)

Las Casas fundamenta los derechos de los indígenas en la naturaleza racional y libre del ser humano, que les confiere una dignidad intrínseca e igual a la de todos los hombres. De esta premisa, sostiene que los habitantes de los pueblos originarios son plenamente racionales y, por tanto, titulares de derechos inalienables y naturales, entre los cuales abarca el derecho a la vida, a una existencia digna, a la libertad y al autogobierno. Él

también defiende que son dueños legítimos de sus bienes y tierras y que ninguna autoridad puede despojarlos. Rechaza con firmeza la esclavitud y las encomiendas, considerando inmoral toda forma de servidumbre o trabajo forzoso. Asimismo, subraya que la evangelización no puede imponerse por la violencia, sino que debe realizarse de modo pacífico, mediante la persuasión y el ejemplo, respetando la libertad de conciencia. Si bien admite la posibilidad de una tutela o protectorado temporal sobre los indígenas, este proyecto sería posible solo si fuese aceptado por ellos mismos y orientado a su bien común, nunca como medio de dominación o explotación. De hecho, creía que los indios poseían la prudencia política y la madurez cultural necesarias para autogobernarse. Finalmente, denuncia la conquista española por carecer de legitimidad moral y jurídica (Beuchot, 1996). Según el dominico, la verdadera grandeza cristiana y política consiste en reconocer la humanidad de los indios y garantizarles el respeto, la libertad y la justicia que merecen, aspectos que defenderá con más firmeza en la Controversia de Valladolid.

Son muchos los historiadores que hoy día admiten que Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas fueron pioneros en formular principios que anticipan los fundamentos del derecho internacional y el sistema contemporáneo de derechos humanos, y que hoy sustentan la protección internacional de los pueblos indígenas. Por un lado, el *ius gentium* de Vitoria implica que todas las naciones poseen igual dignidad y soberanía natural. De este modo, rechaza la conquista como fuente legítima de dominio y se enfoca en la idea de que los pueblos indígenas tienen derecho a gobernarse y conservar sus tierras. Si se hace un paralelismo con la actualidad, esta concepción no es más que una formulación primordial del derecho a la autodeterminación de los pueblos, declarado en el artículo 1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966) y en la prohibición de la anexión o dominación por la fuerza de la Carta de la ONU. Asimismo, esta idea anticipa el reconocimiento de los pueblos como sujetos de derecho internacional, tal como consagra la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Por otro lado, la defensa incondicional de la libertad y racionalidad de los indios fundamenta la idea que toda persona posee una dignidad intrínseca, independientemente de su cultura o religión. Al denunciar la violencia colonial y la esclavitud, Las Casas da voz a una sensibilidad moral excepcional para su tiempo, una profunda convicción en la igualdad esencial de todos los seres humanos que anticipa la noción moderna de los derechos humanos universales. Particularmente, esto se refleja en los artículos 1 y 2, relativos a los derechos de igualdad y no discriminación, y en la responsabilidad estatal frente a

violaciones sistemáticas, base de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Además, Las Casas inspira el principio de protección de las minorías y pueblos vulnerables que guía instrumentos como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989). Los conceptos de igual soberanía e igual dignidad conducen hoy hacia el reconocimiento del pluralismo jurídico, según el cual coexisten diferentes sistemas normativos dentro de un mismo Estado. Este principio, presente en ciertas constituciones en América Latina que se analizarán posteriormente, confirma la continuidad histórica entre las intuiciones de los pioneros de la Escuela de Salamanca y los marcos jurídicos actuales. En resumidas cuentas, la evolución del pensamiento de Vitoria y Las Casas hacia el derecho internacional contemporáneo evidencia el paso de una ética teológica de la alteridad a una juridificación de la diversidad cultural. Aunque los derechos de los indígenas gozan hoy día de relativamente amplio reconocimiento normativo, su aplicación efectiva sigue siendo desigual. El desafío no consiste solo en preservar el legado teológico-jurídico de aquellos autores, sino en convertirlo en una justicia plural y operante, para que los indígenas representen una realidad viva dentro de los Estados modernos. Este proceso normativo será analizado más adelante en detalle.

1.2.4 La Controversia de Valladolid

En este contexto, resulta imprescindible mencionar la Controversia de Valladolid, que tuvo lugar desde el 15 de agosto de 1550 hasta el 4 de mayo de 1551, donde por primera vez la Corona española promovió un debate formal sobre la legitimidad moral y jurídica de la conquista y la conducta española hacia los indígenas. El debate, que tuvo lugar en Colegio de San Gregorio de Valladolid, fue convocado por Carlos V (aunque a petición del Consejo de Indias) con el fin de repensar la legitimidad moral y jurídica de la conquista americana y determinar los principios para guiarla de forma justa y sin perjudicar la conciencia. De hecho, Carlos V dispuso la suspensión temporal de las conquistas en el Nuevo Mundo para resolver la cuestión. Aparte de Carlos V, la junta de Valladolid presentaba quince miembros, entre ellos los miembros del Consejo de Indias y del Consejo Real, además de teólogos dominicos y franciscanos, representantes de la Escuela de Salamanca y especialistas en cuestiones americanas. Dos figuras clave del pensamiento del siglo XVI se enfrentaron en la controversia. Por un lado, el teólogo, humanista y cronista imperial Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573) defendía la conquista bajo los argumentos de la superioridad cultural europea y la guerra justa, explotando la autoridad de filósofos

como Aristóteles y Santo Tomás. Por el otro, el dominico Bartolomé de Las Casas (1484-1566) fue elegido por ser principal protector de los pueblos indígenas y por su participación en la redacción de las Leyes Nuevas (Dumont, 2009). El tema central del debate fue reconocer si los indios tenían alma y si podían considerarse como personas en situación de igualdad, aunque desde la perspectiva eurocentrista, así como el título que tenían los Reyes de Castilla en cuanto al sometimiento de las poblaciones indígenas (León Guerrero & Aparicio Gervás, 2018). Sobre la base de la perspectiva ofrecida por León Guerrero y Aparicio Gervás (2018), a continuación, se resumen de forma esquemática las posiciones de los dos contendientes:

Tabla 2. Las posturas de la Controversia de Valladolid

POSICIONES DE SEPÚLVEDA	POSICIONES DE LAS CASAS
<p>→ Por los pecados de los indios</p> <p>1. Acusa a los pueblos indígenas de cometer actos contrarios a la ley natural, como el canibalismo, los sacrificios humanos y el incesto, que atentan contra el orden divino y constituyen una clara manifestación de su barbarie moral.</p> <p>2. Señala la idolatría como un pecado fundamental puesto que, al rendir culto a falsos dioses, los indígenas se apartan de la verdadera fe y viven en la oscuridad espiritual (la evangelización se convierte en urgencia moral).</p> <p>3. Interpreta que los españoles actúan como instrumentos de la voluntad divina, encargados de castigar el mal y reestablecer el orden natural y religioso, del mismo modo que Dios castigaba a los pueblos pecadores. Por esta razón, la conquista es una empresa legítima y necesaria.</p>	<p>→ Contra el argumento de los pecados</p> <p>1. Admite que los indios cometen idolatría, pero sostiene que solo Dios puede juzgar y castigar a los infieles. La razón humana es limitada y ningún hombre puede atribuirse esta autoridad divina o decidir quién merece la salvación.</p> <p>2. Si la idolatría justificara la guerra, habría que declarar guerra a todos los pueblos paganos, lo cual sería imposible e irracional por razones éticas, económicas y prácticas.</p> <p>3. Afirma que los indios no son culpables de su paganismo ya que nunca conocieron la fe cristiana ni tuvieron la oportunidad de elegir libremente su religión. Por tanto, no pueden ser calificados como pecadores, sino ignorantes involuntarios, dignos de instrucción y evangelización y no de castigo.</p>
<p>→ Por la irracionalidad/inferioridad de los indios</p> <p>1. Apoya la doctrina aristotélica de la servidumbre natural y sostiene que existen hombres racionales por naturaleza, capaces</p>	<p>→ Contra el argumento de la irracionalidad/inferioridad de los indios</p> <p>1. Menciona a Santo Tomás para reinterpretar a Aristóteles, distinguiendo</p>

<p>de gobernar, y otros que son incapaces de hacerlo, siendo por ello siervos naturales.</p> <p>2. Afirma que los indígenas son «amentes», es decir, carecen de razón suficiente y presentan conductas crueles, bárbaras y salvajes, cuya irracionalidad los incapacita de organizar una sociedad política justa y ordenada.</p> <p>3. Considera que los europeos, frente a la incapacidad de los indios de gobernarse a sí mismos, poseen el derecho y el deber natural de dominarlos, al ser más prudentes, poderosos y perfectos. De esta forma, el sometimiento se transforma en una tutela civilizadora necesaria.</p>	<p>entre cuatro tipos de bárbaros (por crueldad, por factor lingüístico-cultural, por falta de fe cristiana, por irracionalidad). Afirma que los indios no pertenecen a ninguna categoría que justifique la esclavitud, ya que no son ni crueles ni «amentes» y no conocieron la religión cristiana por geografía. Descarta el factor lingüístico y cultural porque, si contase, también los españoles serían bárbaros para los demás.</p> <p>2. Defiende que los indígenas poseen razón, voluntad y capacidad de organización y que las diferencias entre ambos son culturales y accidentales, no naturales ni esenciales, por lo cual no se pueden considerar inferiores.</p> <p>3. Acusa a los españoles de ser los verdaderos salvajes por su violencia y brutalidad. Presenta a los indios como víctimas inocentes, naturalmente buenos y corrompidos por la ambición europea.</p>
<p>→ Por la necesidad de conquistar previamente a la evangelización</p> <p>1. Argumenta que la evangelización solo puede realizarse una vez establecida la autoridad española. Sin previa pacificación y sometimiento, la conversión religiosa sería imposible.</p> <p>2. Percibe la guerra de conquista como un medio para implantar la civilización europea, lo cual incluye leyes, costumbres, lengua y religión. Compara la misión de España con la expansión del Imperio romano, cuyo propósito fue llevar la cultura a los pueblos bárbaros.</p> <p>3. Justifica la violencia de la conquista ya que su finalidad última no es el dominio material, sino la salvación espiritual de los indígenas. La violencia se convierte en un mal necesario para alcanzar el bien mayor</p>	<p>→ Contra la conquista como medio de evangelización</p> <p>1. Subraya que la conquista contradice los principios del cristianismo, ya que no se puede predicar el amor de Dios con espadas. La verdadera fe debe transmitirse en ejemplos, palabras y caridad.</p> <p>2. Destaca la idea de conversión como un acto libre y racional, no impuesto con la fuerza; obligar a aceptar la fe destruye su sentido espiritual y moral.</p> <p>3. Critica la imagen de la conquista necesaria para la civilización y educación de los indios. Considera que la violencia corrompe el mensaje cristiano e impide la verdadera civilización, únicamente alcanzada a través de la enseñanza pacífica y el diálogo cultural.</p>

de la fe cristiana.	
<p style="text-align: center;">→ Por la guerra como medio de salvación</p> <p>1. Sostiene que la guerra contra los indígenas constituye una guerra justa, fundada en el derecho natural y en la obligación de sancionar a los pecadores, es decir, se legitima la guerra como medio para reestablecer el orden moral y religioso.</p> <p>2. Compara la intervención española en América con los actos divinos del Antiguo Testamento, como cuando Dios liberó a los judíos del dominio egipcio. De igual modo, los españoles tendrían la misión de liberar a los inocentes americanos del pecado y de sus costumbres bárbaras.</p> <p>3. Presenta al conquistador como agente del bien, un instrumento providencial que actúa en nombre de Dios y del derecho natural. Por esta razón, la guerra salva y purifica a los pueblos para prepararlos a la fe cristiana.</p>	<p style="text-align: center;">→ Contra la guerra como medio de salvación de los inocentes</p> <p>1. Aunque evidencia la necesidad de proteger a los inocentes, insiste en que la guerra destruye más vidas de las que salva. No puede considerarse medio legítimo de redención, sino fuente de sufrimiento y pecado.</p> <p>2. Propone reemplazar la violencia por la predicación pacífica del Evangelio y la ayuda fraterna. Solo ejemplo cristiano puede purificar los corazones en pecado y lograr una conversión auténtica.</p> <p>3. Requiere la suspensión de las guerras y de la conquista en América mediante el envío de misioneros cristianos en lugar de soldados conquistadores. El uso de la fuerza sería permitido únicamente en caso de defensa legítima, nunca como forma de dominación o de expansión.</p>

¿Quién ganó en la Controversia? La Junta reunida en Valladolid no emitió una resolución definitiva, de modo que ambos contendientes consideraron haber triunfado en el debate. Sin embargo, la controversia dejó establecido que los pueblos indígenas no podían ser considerados inferiores como principio fundamental para seguir con el proceso de expansión, imponiendo una mayor sensibilización moral y ciertas mejoras en el trato hacia los indígenas. A pesar de la dedicación y los esfuerzos de Bartolomé de Las Casas, la conquista siguió adelante y el problema de la «guerra justa» en las Indias permaneció sin solución práctica. Algunas interpretaciones históricas, como la de Jean Dumont (2009), sostienen que Sepúlveda prevaleció en el plano operativo, ya que la práctica colonial terminó inclinándose hacia su visión, y que Las Casas salió como ganador moral y teórico.

En cualquier caso, la Controversia de Valladolid constituye un episodio singular en la historia colonial de América Latina debido a que España, por primera vez, somete a un debate público la legitimidad moral de su acción expansiva en el Nuevo Mundo. Las dos

posturas reflejan la profunda división intelectual y ética de la época ante un problema que conserva plena vigencia, pues plantean cuestiones universales sobre la dignidad humana, las diferencias y la responsabilidad hacia el otro. Aunque la historia posterior, como se podrá observar en los siguientes capítulos, trajo importantes progresos en el reconocimiento de los pueblos indígenas, su situación actual evidencia que la justicia y la igualdad siguen siendo metas pendientes.

1.2.5 Balance ético: ¿se puede hablar de conciencia jurídica?

Desde nuestra perspectiva actual, el siglo XVI se observa como un momento histórico de expansión sin precedentes, de cambios sociales y políticos radicales, sin considerar que representó un período de profunda reflexión sobre los límites morales y jurídicos de su propio poder. La llegada de los españoles a América provocó no solo la ampliación de su dominio territorial, sino también una crisis de conciencia que afectó las raíces teológicas, filosóficas y legales de la época. A medida que se consolidaba la colonización, surgieron las primeras reacciones críticas dentro del propio mundo europeo, motivadas por la violencia ejercida contra los pueblos indígenas y la necesidad de justificar el dominio sobre ellos. Las primeras intervenciones jurídicas en defensa de los indígenas reconocieron ciertos derechos y prohibieron la esclavitud, por lo menos en el plano formal. En la práctica, coexistieron con mecanismos de control y subordinación (como el Requerimiento), lo que demuestra la distancia entre los principios proclamados y la realidad colonial. La reflexión teológica y jurídica impulsada por la Escuela de Salamanca representó un avance fundamental en la comprensión de la justicia colonial. Desde su cátedra en Salamanca, Francisco de Vitoria cuestionó los fundamentos del dominio español en el Nuevo Mundo. Al reconocer en los pueblos indígenas una racionalidad plena y una soberanía natural sobre sus tierras, negó la validez moral y legal de la conquista y propuso una concepción del *ius gentium* basada en la igualdad entre las naciones. Bartolomé de Las Casas llevó esta crítica al terreno de la realidad colonial: denunció la violencia, la esclavitud y la deshumanización de los indígenas, defendiendo que la dignidad humana es el principio sobre el que debe fundarse cualquier orden jurídico legítimo. A través de sus palabras y acciones, ambos autores establecieron un lenguaje ético y jurídico que introdujo por primera vez la idea de responsabilidad hacia el otro y anticipó los fundamentos de los derechos humanos universales. En este marco, la Controversia de Valladolid (1550-1551) dio forma definitiva a estas ideas al someter a juicio la legitimidad del dominio español y

reconocer, aunque de manera parcial, la humanidad y los derechos naturales de los pueblos americanos. Este episodio no solo simbolizó el nacimiento de una conciencia jurídica universal, sino también de una renovación teológica que buscó reconciliar la fe con la justicia y purificar el espíritu cristiano individual frente a los abusos cometidos en nombre de la religión. El debate afirmó que el poder solo puede considerarse legítimo cuando se ejerce conforme a la dignidad humana y al derecho, subordinando toda autoridad a principios morales universales. En ello reside el verdadero legado de los teólogos de Salamanca, cuya reflexión convirtió una crisis teológica y moral en una afirmación perdurable de humanidad, justicia y responsabilidad ética ante el otro.

1.3 EL NACIMIENTO DE LA CUESTIÓN INDÍGENA

La conclusión que se desprende de este primer capítulo revela la importancia de un período fundacional marcado por una paradoja histórica. Por un lado, la colonización de América instauró un orden de dominación material (observada en la expropiación, la encomienda, la conquista) y simbólica (observada en el relato legitimador del término «descubrimiento») sobre los pueblos indígenas, que inauguró una ruptura estructural y devastó sociedades indígenas complejas. Por el otro, casi al unísono, este escenario de abuso provocó un despertar intelectual y moral en el Viejo Mundo, generando una contra-gramática ética, teológica y jurídica que desafió la legitimidad del poder. El sermón de Montesinos abrió la interpelación pública y la Escuela de Salamanca, gracias a la labor de sus misioneros, fijó coordenadas duraderas: en el plano teológico, la purificación de la conciencia cristiana frente a la violencia y la sujeción de toda autoridad a la justicia; en el simbólico, el desmontaje de la inferioridad cultural como fundamento del poder frente a la igual dignidad y racionalidad de los indígenas; en el jurídico, el asentamiento de las primeras huellas de lo que hoy conocemos como derechos humanos y derecho internacional y la anticipación, *in nuce*, de criterios como la propiedad y la soberanía indígena y el título ilegítimo de la conquista. A pesar de la consolidación de un orden desigual, el legado de este período actuó como una columna para la instalación de códigos que, aunque inoperantes en su tiempo, se convertirían en la base de la tutela indígena contemporánea, desde el Convenio 169 de la OIT (1989) hasta la Declaración de la ONU (2007), pasando por reformas constitucionales de alcance alrededor de América Latina. Sin embargo, lo que se va a observar desde aquí es que la ciudadanía republicana tras las independencias mantuvo a los pueblos originarios en los márgenes y que las demandas actuales de los

pueblos indígenas —autodeterminación, jurisdicción propia, protección cultural y ambiental— no se traducen en garantías efectivas dentro de estas sofisticadas estructuras normativas. La pregunta que guiará el resto de la investigación es necesaria: ¿hasta dónde los estándares actuales y el reconocimiento formal a las garantías exigibles han reducido la brecha histórica abierta por la colonización y convertido los principios en resultados?

2. DESDE LA INDEPENDENCIA HASTA LA ACTUALIDAD: LA FALTA DE RECONOCIMIENTO

2.1 ENTRE INDEPENDENCIA Y EXCLUSIÓN

¿Cuál fue el legado de la Conquista española? Por supuesto, inauguró un proceso de transformación profunda del mundo indígena que modificó radicalmente territorios, sistemas políticos y marcos normativos en toda América Latina. Una intervención breve en términos cronológicos tuvo consecuencias estructurales duraderas, que incluyeron la desarticulación de estructuras políticas y normativas propias, el desplazamiento forzado de los pueblos originarios, la reconfiguración de territorios y la imposición de modelos productivos ajenos que socavaron instituciones, lenguas, espacios y, entre otras cosas, formas de vida. Asimismo, la integración de los pueblos originarios de América en la monarquía hispánica abrió un escenario jurídico nuevo en el que su acceso a derechos concretos quedó subordinado a las exigencias de la economía colonial. En este sentido, resultaría incompleto un análisis que omita el período posterior a la conquista, dado su carácter decisivo.

A pesar de la primera ruptura y el impacto devastador de la llegada española, el período a caballo entre los siglos XVI y XVII consolidó un orden colonial más estable y articulado. Este proceso se fundamentó en la creación de instituciones clave, como los virreinos, las audiencias y, en algunos territorios, misiones jesuíticas, que estructuraron la vida política y administrativa. Dicho entramado institucional formalizó una relación más sistemática entre la Corona y los pueblos indígenas, aunque mantuvo intactos los desequilibrios de poder surgidos desde el momento inicial. En el ámbito económico, las formas de trabajo indígena experimentaron una regularización progresiva, desde la encomienda hacia el repartimiento o, en el caso de la región andina, hacia la mita toledana. Aunque teóricamente estas instituciones buscaban limitar abusos y distribuir la carga laboral, en la práctica consolidaron un régimen de explotación. Este sistema generó severas consecuencias, como la despoblación, la ruptura de lazos comunitarios, la imposición de lógicas extractivas que modificaron profundamente la relación de las comunidades con su territorio (Cuervo Álvarez, 2016).

Paralelamente, la Corona desarrolló una labor legislativa bastante compleja y extensa. Desde las Leyes Nuevas hasta las compilaciones del siglo XVII y las posteriores reformas

borbónicas del XVIII, este *corpus* normativo intentó ampliar la retórica de protección hacia los indígenas, delimitar la autoridad de encomenderos y corregidores, regular tributos y reorganizar instituciones locales. Sin embargo, su impacto real fue limitado. La brecha estructural entre la normativa indígena y su implementación práctica, sumada a las dinámicas de corrupción institucional, la oposición de las élites locales y la defensa de privilegios económicos, impidieron que las reformas tuvieran efectos sustantivos sobre la condición indígena.

Lo que pasó después fue decisivo. Lejos de consolidarse como un sistema estable, el orden colonial fue escenario de resistencias, negociaciones con el poder imperial y continuos ajustes en la organización comunitaria. Pese a ello, las reformas institucionales y las innovaciones normativas no lograron desarticular las desigualdades estructurales introducidas a partir de la conquista. El paso hacia la independencia tampoco eliminó tales estructuras. Aunque las Cortes de Cádiz (1812) abolieron instituciones coloniales como la mita y el tributo indígena e introdujeron formalmente la igualdad jurídica, las repúblicas emergentes conservaron buena parte de las lógicas de exclusión y los conflictos territoriales heredados del régimen anterior. Así, el legado de la conquista se prolongó después del fin del dominio español y persistió condicionando los debates sobre ciudadanía, propiedad y jurisdicción en el tránsito hacia las nuevas repúblicas (Cuervo Álvarez, 2016). Sobre esta base histórica y jurídica, se examinará la situación indígena en la etapa sucesiva a la Conquista, donde el alcance de la independencia y la configuración de los Estados nación mantuvo a los indígenas en un contexto de exclusión.

2.1.1 La experiencia indígena de la independencia

En medio de un ciclo de revoluciones que alteró el rumbo del mundo atlántico, incluyendo la estadounidense, la francesa y la industrial, el proceso de independencia de Hispanoamérica —que tuvo lugar entre finales del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX tras el vacío dejado por el poder español debido a la invasión napoleónica y el cautiverio del rey Fernando VII— se configuró como una transformación política, social e ideológica sin precedentes. La historiografía coincide en reconocer que ningún acontecimiento marcó tan decisivamente la transición latinoamericana hacia la modernidad. Autores como David Luna Desola (1978) han coincidido en caracterizar este proceso como una revolución «sobre todo ideológica» (p. 83), es decir, aunque inspirándose en corrientes intelectuales provenientes de Europa y Norteamérica, el

verdadero alcance de la independencia, en contraste con otros movimientos revolucionarios burgueses de esta etapa histórica, radicó menos en la ruptura política con España que en la apropiación e implementación de un conjunto renovado de ideas y doctrinas económicas y filosóficas. Como bien señalado por el antropólogo, el papel de la Ilustración francesa resultó crucial. El racionalismo de *les Lumières*, propagado por los enciclopedistas y reforzado por las políticas reformistas del despotismo ilustrado borbónico, moldeó decisivamente la mentalidad de las élites criollas. Esta influencia fue clave en la gestación ideológica de futuros líderes independentistas como Hidalgo, Bolívar, Nariño o Miranda. El sustento teórico proporcionado por obras canónicas como *El Contrato Social* de Rousseau (1776) y la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1791), instauró un paradigma político basado en la libertad, la igualdad jurídica y el principio de soberanía popular. Asimismo, las gestas independentistas surgidas en Norteamérica en 1776 ofrecieron la primera evidencia de que la emancipación era posible, actuando como modelo práctico de república federal independiente. Todo ello, sumado a la presión comercial de potencias rivales como Inglaterra y Francia, que aspiraban a romper el monopolio colonial tanto como las élites criollas, levantó la preocupación de los ministros españoles (Luna Desola, 1978). Con esta base, los nuevos estados hispanoamericanos adoptaron los principios europeos esenciales, entre ellos el republicanismo en lo político y el liberalismo en lo económico, si bien su puesta en práctica evidenció un pragmatismo radical, como se comprueba en la insurrección de Hidalgo⁸.

Por consiguiente, las ideas y los principios de la Ilustración y las Revoluciones Atlánticas, como la soberanía popular, el constitucionalismo y los derechos individuales, conformaron el marco teórico del independentismo hispanoamericano. Sin embargo, no fue hasta la emergencia del Liberalismo Gaditano y la promulgación de la Constitución de 1812 que estas nociones abstractas se tradujeron en una experiencia política y administrativa concretas, brindando a las élites americanas y a las comunidades locales un modelo de

⁸ Resulta relevante mencionar la insurrección conocida como el «Grito de Dolores» (1810) y encabezada por Hidalgo y Costilla ya que marcó un punto de inflexión en la historia de México y de toda América Latina. Por supuesto, su importancia radica en que representó la primera ocasión en que las masas populares (indígenas, mestizos y castas) irrumpieron con fuerza en la escena política de la Nueva España, exigiendo un cambio social radical. Para los pueblos indígenas, la insurrección implicó una válvula de escape ante siglos de injusticias (abuso, explotación, despojo) y sentó el precedente simbólico de que la lucha armada era posible. Pese al fracaso del movimiento y del evento, Hidalgo movilizó demandas históricas de las comunidades y priorizó la abolición de la esclavitud y el fin de los tributos en el centro del debate, marcando así el carácter social de las posteriores luchas de independencia (Rodríguez Ordóñez *et al.*, 1993).

autogobierno y de limitación del poder monárquico. El Liberalismo Gaditano y la «Doceañista» se implantaron como una ruptura radical e irreversible con el Antiguo Régimen español, al establecer la soberanía nacional por encima de la monarquía y fundar el primer sistema de gobierno representativo moderno, que facilitaría el tránsito hacia las repúblicas federales independientes (Ducey, 2014).

En este escenario de intensa efervescencia política, la participación indígena fue determinante pero compleja, ambivalente y profundamente condicionada por siglos de dominación colonial. La historiografía tradicional reduce su papel a una supuesta «alienación monárquica y católica» (Chust & Serrano, 2009, p. 14) producida por los siglos de colonialismo. Sin embargo, esta perspectiva oscurece la multiplicidad de experiencias y motivaciones que llevaron a muchas comunidades a incorporarse a determinados proyectos políticos (véase la participación activa de los indígenas de Nueva España en el levantamiento de Hidalgo frente a la acumulación de injusticias coloniales). A lo largo del continente, aunque con reacciones diversas y adaptadas a los contextos regionales, la movilización indígena generalmente persistió impulsada por la presión tributaria, la defensa del territorio, la reorganización comunitaria y la necesidad de negociar con distintos actores armados. Por ejemplo, en las regiones andinas, grupos mapuches, ranqueles y guaraníes formaron coaliciones interétnicas y alianzas con patriotas. Entre otras, cabe mencionar la de Cuzco en 1814 que tenía el propósito de defender el constitucionalismo gaditano. En Centroamérica, comunidades mayas participaron selectivamente en los conflictos locales por intereses comunales, demostrando que existía una agenda política indígena propia (Vargas Béjar, 2024). Asimismo, en buena parte de Hispanoamérica, los sectores indígenas adoptaron estrategias políticas y jurídicas precisas. Es de subrayar la recepción por los indígenas de la Constitución de Cádiz (1812) como primer instrumento jurídico con el fin de asegurarse la autonomía jurisdiccional y la defensa del territorio. Entre sus objetivos, la Constitución pretendía repensar la relación entre soberanía, ciudadanía y monarquía dentro de un marco profundamente liberal. De hecho, suprimió gran parte del poder absoluto del rey y de la Iglesia y estableció un Estado unitario donde todos los territorios (de ambos hemisferios) serían gobernados por las mismas leyes. Al mismo tiempo, amplió los derechos fundamentales —como la libertad, la seguridad, la propiedad y la igualdad— e incorporó a amplios sectores de la población a la ciudadanía, ya que todos los españoles de todos los territorios fueron declarados «libres, nacidos y avecindados en los dominios de las Españas», incluyendo también a sus hijos y a

los libertos (Rodríguez Ordóñez *et al.*, 1993, p. 187). En América, el impacto de la Constitución fue enorme, ya que abrió espacios inéditos de participación política y a la asunción de un nivel de autonomía política sin precedentes, a través de la creación de instituciones autonomistas, como las Diputaciones Provinciales y los Ayuntamientos Constitucionales, y la consiguiente realización de elecciones dentro de las colonias. Pese a que el proyecto constitucional fue breve y discontinuo, supo dejar una huella profunda. De hecho, la difusión de la Constitución aceleró la politización social, proporcionó un mecanismo institucional para la autonomía y sirvió de modelo a los nuevos Estados independientes, lo que erosionó de forma irreversible el orden del Antiguo Régimen (Chust & Serrano, 2009). Finalmente, la historiografía ha prestado atención a la formación de guerrillas y montoneras como forma de expresión política de la movilización indígena para preservar la autonomía local. Para muchas comunidades, la guerra no significó únicamente alinearse con uno u otro bando, sino desplegar estrategias que protegieran sus territorios y sus formas propias de organización. Al ejercer una soberanía territorial *de facto*, dichas guerrillas cuestionaban directamente el orden colonial y buscaban redefinir la relación con la Corona en términos de mayor autogobierno y autonomía jurisdiccional. Aunque no existió un programa político indígena unificado, la guerrilla funcionó como un vehículo para negociar poder, proteger territorios y afirmar formas de autoridad propias. Su persistencia a lo largo del siglo XIX demuestra que no fue solo una táctica de guerra, sino también una herramienta política continuada mediante la cual muchos grupos indígenas defendieron y afirmaron su autonomía frente a los nuevos Estados republicanos (Escanilla Huerta, 2021).

No obstante, el resultado final fue el triunfo de las élites criollas (que formaban parte de la burguesía americana), quienes orientaron la revolución hacia la instauración de regímenes republicanos, pero fuertemente restrictivos. Esto sucedió porque el miedo de las élites criollas a que estallara una guerra de castas o una revuelta social las llevó a reforzar su control sobre el proceso independentista y a restringir la participación popular. En el plano ideológico, la creación de los nuevos Estados-nación exigió construir un relato nacional homogéneo que, por tanto, excluía a los grupos que no encajaban en esa visión unificadora, entre ellos los indígenas, cuyos intereses no coincidían con los proyectos políticos de las élites criollas y, por ello, quedaron marginados de la narrativa y del nuevo orden nacional (Rodríguez Ordóñez *et al.*, 1993). Aunque textos como la Constitución de Cádiz o el

Catecismo político de 1820⁹ redefinieron el concepto de soberanía y extendieron derechos como la igualdad jurídica o la libertad, en la práctica los Estados posindependientes reprodujeron estructuras coloniales de dominación sobre los indígenas. Las élites al mando entablaron relaciones de poder patriarcales, jerárquicas y excluyentes, perpetuando el racismo, la expropiación territorial y el control del trabajo indígena (Blanchard & Ryder, 2012). Luna Desola (1978) la define como una «revolución inconclusa» (1978, p. 91). Esto es, aunque aspirase a un desarrollo económico y social acelerado y a una unidad continental capaz de asegurar el respeto internacional, la independencia no transformó las condiciones de vida de los pueblos originarios. Lo que hizo fue poner de manifiesto cómo la promesa de igualdad convivió con mecanismos renovados de exclusión de los pueblos indígenas una marginalidad aún más profunda. Sobre estas bases paradójicas, se levantarían luego los Estados-nación americanos, cuyas consecuencias siguen vigentes hasta hoy.

En conjunto, el proceso de independencia americano constituyó una profunda transformación profunda del orden político y simbólico, pero no una ruptura estructural con las jerarquías coloniales que organizaban las relaciones sociales, raciales y territoriales. Si bien las ideas ilustradas, el constitucionalismo y los principios de soberanía popular proporcionaron el lenguaje normativo de la emancipación, su apropiación por parte de las élites criollas estuvo marcada por un carácter selectivo y excluyente. La independencia inauguró un nuevo régimen de legitimidad política, pero no alteró sustancialmente la posición subordinada de los pueblos indígenas. Sin embargo, la participación indígena en la independencia estuvo lejos de ser pasiva o marginal y expresó agendas políticas propias, centradas en la defensa del territorio, la autonomía comunitaria y el reconocimiento jurídico. No obstante, tales demandas fueron absorbidas y neutralizadas por proyectos estatales orientados a la homogeneización nacional, la centralización política y un modelo de ciudadanía individual incompatible con las formas comunitarias indígenas. La independencia se configuró, de este modo, como un proceso ambivalente: por un lado, abrió nuevos horizontes políticos y redefinió la soberanía; por el otro, reprodujo mecanismos de exclusión racial y negó la diversidad social heredada de la colonia. Por esta razón, el proceso se considera incompleto, cuya promesa de igualdad convivió con la

⁹ Se trata de un conjunto de prácticas discursivas, como cartas subversivas, proclamas, libelos y propaganda, cuya función fue servir como herramienta de pedagogía política para legitimar nuevas autoridades e ideologías en clave criolla, simplificar doctrinas y movilizar a la población mediante símbolos compartidos y lenguajes persuasivos (Rodríguez Ordóñez *et al.*, 1993).

persistencia de estructuras coloniales bajo formas republicanas. Esta tensión fundacional marcó la formación de los Estados latinoamericanos y sentó las bases de una ciudadanía restringida y de una democracia construida sobre la exclusión sistemática de los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derechos.

2.1.2 La configuración de la Hispanoamérica independiente

Aunque las independencias latinoamericanas dieron origen a nuevas repúblicas, la configuración real de los Estados-nación no se consolidó sino varias décadas después. Durante este largo proceso de construcción estatal, marcado por las guerras civiles, la centralización política y la revolución de la codificación legal, las élites criollas moldearon proyectos nacionales basados en ideas liberales y en una noción de ciudadanía homogénea. Sin embargo, la construcción del Estado-nación latinoamericano, lejos de significar el reconocimiento de la diversidad, se tradujo en la profundización de las desigualdades coloniales y en la negación de derechos colectivos. Los indígenas quedaron excluidos de los nuevos proyectos, sus identidades fueron invisibilizadas y sus formas organizativas políticas, jurídicas y territoriales fueron desmanteladas en nombre del progreso, la integración y la modernización, abriendo paso a un período en el que la ciudadanía indígena existía solo en términos formales, pero no en la práctica. El nuevo marco conlleva una pregunta ineludible: ¿qué implicaciones tuvo este modelo de Estado para las demandas indígenas que empezarían a emerger con mayor fuerza en las décadas siguientes? Para responder a esta pregunta, es necesario profundizar un poco más dentro de este sistema controvertido.

En primer lugar, hay que aclarar que la configuración de las naciones en el continente europeo no fue la causa de las guerras de independencia, sino su consecuencia. Es más, las naciones emergieron como efecto del colapso de la Monarquía Católica. Desde esta perspectiva, la ruptura imperial no respondió a naciones preformadas que buscaban liberarse, sino a un vacío de autoridad que obligó a redefinir la fuente de la soberanía. Entonces, la nación se presentó como un primer sustituto ante la ausencia del monarca, tal como enuncia la Constitución de Cádiz, elaborada en nombre de una entidad política aún imprecisa. En América, muchas proclamaciones y proyectos constitucionales recurrieron en cambio a la legitimidad de los «pueblos», evidenciando la necesidad de anclar el poder en referentes tradicionales. En ambos casos, el desafío era idéntico: determinar quién podía ejercer la autoridad legítima tras la desaparición del soberano (Pérez Vejo, 2008).

Enfocándonos ya en el caso americano, la crisis no llevó a la afirmación inmediata de una nueva legitimidad basada en la nación y la voluntad nacional. La historiografía y la teoría política han señalado dificultades inherentes al proceso de construcción nacional en Hispanoamérica, donde las nuevas repúblicas se definieron en oposición a la antigua potencia imperial, pero al mismo tiempo heredaron de ella sus principales marcas de identidad. Las élites americanas, que constituían el grupo dominante destinado al ejercicio del poder, compartían con España el mismo tríptico fundacional de la nación moderna, es decir, los ideales de raza, lengua y cultura. Al concebirse como culturalmente homogéneos en el conjunto de Hispanoamérica, los criollos actuaron como si la profunda heterogeneidad social del continente no existiera y definieron fronteras nacionales no a partir de criterios étnico-lingüísticos, sino mediante decisiones políticas determinadas por la herencia colonial y por la dinámica de las guerras de independencia (Pérez Vejo, 2008). En este marco, según el planteamiento desarrollado por Villavicencio (2018), el discurso político que acompañó la formación de las repúblicas latinoamericanas evidenció una persistente ambigüedad en torno a la cuestión racial. Finalizadas las guerras de Independencia, la categoría de «raza» pasó a estructurar el discurso de las élites ilustradas como un marco explicativo de los supuestos límites que impedían la consolidación del modelo republicano en contextos definidos por el legado colonial. Así, la lógica civilizatoria se impuso como un criterio de inclusión y exclusión política, lo que contribuyó a fijar un orden simbólico que justificó jerarquías raciales y debilitó el ideal igualitario de la ciudadanía moderna. Esta tensión ínsita en el republicanismo americano expresaba la contradicción entre el universalismo ilustrado, que proclamaba la igualdad formal, y la imposibilidad práctica de construir una identidad nacional homogénea en sociedades profundamente heterogéneas (criollos, indígenas, negros y mestizos). Lejos de construir una formulación coyuntural, estos procesos reprodujeron mecanismos persistentes de exclusión (Villavicencio, 2018).

Desde la perspectiva de la colonialidad del poder y en la misma línea de Villavicencio, Aníbal Quijano (2020) concibe la configuración del Estado-nación en Hispanoamérica como el resultado de una articulación conflictiva entre un ideal moderno de nacionalización y una matriz colonial persistente. Según el autor, el Estado-nación moderno, en cuanto forma institucional del capitalismo moderno, se configura a partir de la delimitación de un espacio propio de dominación, la consolidación de un patrón de explotación sustentado en el individualismo, la racionalidad instrumental y la igualdad

jurídica, así como la construcción de una identidad nacional compartida que sirve de base a la ciudadanía y a la democracia. En América Latina, la formación del Estado nación y de la ciudadanía estuvo condicionada desde sus orígenes por una clasificación racial de la población heredada de la conquista, que ordenó jerárquicamente las relaciones de trabajo, poder y conocimiento. Por ejemplo, esta clasificación funcionó como base de una división del trabajo acorde a las necesidades del capital, reservando el trabajo asalariado, el contrato y la integración al mercado para los sectores identificados como «blancos» y relegando a los pueblos indígenas a formas de trabajo servil, comunitario o no asalariado. Más allá de la economía, esta matriz racial atravesó las instituciones políticas y culturales, donde una racionalidad eurocéntrica los definió como objetos de tutela, de integración forzada o marginalización antes que como sujetos de derechos. Lejos de marcar una ruptura con la colonialidad, el Estado-nación latinoamericano heredó y reprodujo este patrón de poder, articulando la empresa, el Estado y la familia burguesa —típicamente europeos— en estrecha relación con la jerarquización racial (Quijano, 2020). Lo que podemos entender de la idea de Quijano es que la nación latinoamericana no se constituyó como una comunidad política incluyente, sino como una identidad producida desde el aparato estatal con el fin de legitimar un orden de dominación que, bajo formas republicanas, reprodujo la lógica del colonialismo de la conquista. A diferencia de los procesos europeos, donde una mayor homogeneidad racial posibilitó la expansión gradual de la ciudadanía y una democratización relativa del acceso a los recursos, en Hispanoamérica la diversidad racial se administró mediante proyectos de homogeneización nacional que identificaron a los pueblos indígenas como un obstáculo para la modernidad. Así, la edificación del Estado-nación implicó la negación de los indígenas como sujetos políticos y productores de conocimiento y cultura, la deslegitimación de sus lenguas y saberes y la subordinación de sus territorios a las prioridades del Estado y del capital, además de la perpetración de violencias simbólicas y materiales. En consecuencia, la nacionalización social permaneció incompleta y profundamente desigual. Esto implicó que la ciudadanía se configurara de manera restringida y formal y que la democracia se edificara sobre una exclusión racial estructural que atravesó el siglo XIX, se proyectó en el siglo XX y sigue condicionando las luchas contemporáneas por reconocimiento, autonomía y derechos colectivos en América Latina.

En este contexto de exclusión estructural emergieron nuevas formas de politización indígena y discursos reformistas que cuestionaron los límites del proyecto nacional liberal

y reabrieron el problema del reconocimiento, la ciudadanía y los derechos colectivos. Sin embargo, el indigenismo operó de manera ambivalente. Aunque visibilizó la cuestión indígena y denunció la persistencia de desigualdades históricas, lo hizo mayoritariamente desde marcos estatales y letrados que reprodujeron una lógica tutelar y asimilacionista, lo cual mantuvo a los pueblos indígenas fuera del pleno reconocimiento como sujetos colectivos de derechos.

2.1.3 La ausencia de derechos colectivos

A la luz de lo expuesto, la arquitectura jurídica y política que emergió de los procesos de independencia en América Latina se construyó sobre una concepción de ciudadanía estrictamente individual, lo que dejó fuera de reconocimiento a las formas colectivas de organización, territorialidad y autoridad propias de los pueblos indígenas. Aunque el paso del régimen monárquico a la república se articuló discursivamente en torno a los principios de soberanía popular, igualdad y ciudadanía universal, estos ideales operaron de manera diferencial y excluyente desde su formulación inicial. El proyecto de Estado-nación impulsado por las élites criollas se sustentó en una concepción eurocéntrica del progreso que elevó a la civilización occidental como modelo universal y relegó lo indígena como residuo arcaico, culturalmente inferior y económicamente improductivo. A pesar de su peso demográfico y de su participación activa en las guerras de independencia, los pueblos indígenas fueron relegados a una posición marginal, enajenada y políticamente irrelevante en las nuevas repúblicas.

Durante el período colonial, la categoría de «indio» no implicó de forma automática una deshumanización absoluta, sino una jerarquización flexible, en la que el poder colonial podía reconocer capacidades políticas, sociales y culturales de las poblaciones indígenas cuando ello resultaba funcional a la dominación. Aunque este reconocimiento fue siempre instrumental, subordinado a las necesidades del Estado colonial y nunca orientado a la igualdad, la supresión de dicha categoría en la independencia tuvo como efecto también la disolución de los mecanismos legales que, si bien de forma limitada, habían protegido y reconocido la existencia de comunidades originarias (Méndez, 2000). Esta lógica es clave para entender lo que ocurre en las repúblicas. Durante el tránsito del orden colonial al republicano, el sistema de protección jurídica instaurado por la Corona española en su trato con los pueblos indígenas fue ampliamente cuestionado por los líderes independentistas como una de las principales causas del atraso y la incivilidad de las poblaciones

originarias. El liberalismo republicano presentó la figura del indígena como menor jurídico sometido a tutela —mediante instituciones como la Protectoría de los Naturales¹⁰— como un resabio de la dominación colonial incompatible con los principios de igualdad y ciudadanía moderna. En consecuencia, las nuevas repúblicas impulsaron, con matices regionales, un programa de liberalización jurídica orientado a dismantelar las legislaciones especiales y a situar a los indígenas en un plano formal de igualdad ante la ley. Sin embargo, esta igualdad jurídica individual no implicó el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derechos, ni garantizó el acceso efectivo a la representación política, la protección territorial o la autonomía comunitaria (Bengoa, 1995). Al suprimirse los marcos legales diferenciados sin reemplazarlos por mecanismos de inclusión sustantiva, la liberalización republicana tendió a desproteger a las comunidades indígenas y a profundizar su subordinación dentro de los nuevos Estados Nacionales. Con la independencia, no se hereda solo el desprecio, sino también esta forma ambigua de inclusión subordinada. El nuevo orden republicano elimina las mediaciones coloniales, pero no sustituye este sistema por una ciudadanía igualitaria real. En otras palabras, mientras el Estado colonial podía integrar a los indígenas como colectivos diferenciados y administrables, la república exige un sujeto político abstracto, que es el ciudadano individual, moderno y homogéneo, excluyendo de manera sistemática las formas colectivas de organización, territorialidad y autoridad que estructuraban la vida indígena. En palabras de Vargas (2024), la igualdad fue formulada como igualdad ante la ley desde los primeros textos constitucionales, sin atender a las profundas asimetrías sociales, económicas y culturales heredadas del período colonial. Al negar el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos colectivos, las repúblicas emergentes facilitaron la fragmentación de sus territorios, la mercantilización de la tierra y la subordinación de las comunidades a las lógicas del mercado y del Estado central. Vargas reconoce la existencia de desajustes, entre otros, a nivel político, económico y social en cuanto a la condición indígena:

1. En el plano económico, la independencia no alteró de manera sustantiva la posición estructural de los pueblos indígenas dentro del nuevo orden republicano. La

¹⁰ La Protectoría de los Naturales fue una institución colonial representada por un funcionario que surgió a raíz de una petición de Bartolomé de Las Casas —luego institucionalizado en los fiscales de las Audiencias— encargado de defender legalmente a los indígenas, actuar como su abogado de oficio en causas criminales y civiles y denunciar abusos, si bien dentro de un sistema de tutela paternalista más que de ciudadanía plena (Cattán Atala, 2001).

abolición del tributo indígena se presentó como un gesto de inclusión, pero tuvo carácter coyuntural y reversible. Sin embargo, su eliminación privó a los Estados de una fuente central de ingresos, lo que provocó una rápida marcha atrás en la medida. Ante la crisis fiscal resultante, el Estado reestableció el cobro del impuesto bajo nuevas denominaciones, evitando así reconocer abiertamente su continuidad. De este modo, la contribución indígena persistió durante décadas como impuesto de capitación que recayó de forma desproporcionada sobre las poblaciones rurales e indígenas. Asimismo, las comunidades indígenas se convirtieron en un objetivo central de las políticas económicas liberales orientadas a la mercantilización de la tierra y a la expansión de la propiedad privada. Al sustraer amplias extensiones del suelo del mercado, la organización comunal fue percibida como un obstáculo para la inversión y la modernización económica, por lo cual los criollos buscaron disolver la propiedad colectiva de la tierra bajo el pretexto de convertir a los indígenas en pequeños propietarios. La consecuencia fue la destrucción de la cohesión identitaria originaria, que dejó a las comunidades vulnerables frente a la expansión de los latifundios

2. En el ámbito político, las repúblicas latinoamericanas y sus constituciones tempranas proclamaron principios de integración universal que no cumplieron, lo que la historiografía ha señalado como intentos fallidos, pues la retórica igualitaria no se acompañó de mecanismos institucionales capaces de desmontar las jerarquías coloniales. Si bien los indígenas participaron en procesos electorales a lo largo del siglo XIX, el predominio del mundo agrario y el poder del hacendado o gamonal¹¹ limitaron de forma sistemática el ejercicio real de la ciudadanía. Al mismo tiempo, los Estados incorporaron a las poblaciones indígenas como reserva militar, reforzando una relación política basada en la coerción más que en el reconocimiento de derechos.
3. Desde el punto de vista social, las independencias latinoamericanas produjeron naciones imaginadas que proclamaron la igualdad formal, pero excluyeron a los pueblos indígenas del núcleo efectivo de la comunidad nacional. El discurso criollo exaltó un pasado indígena abstracto mientras deslegitimó al indígena

¹¹ Resulta necesario explicar que el gamonalismo operó como una tecnología de poder local que permitió al Estado republicano gobernar a las poblaciones indígenas sin integrarlas plenamente. El gamonal representó el actor central, terrateniente y mediador político del poder republicano a nivel local. A través del control de la tierra, del trabajo y de la autoridad, el gamonal transformó la ciudadanía indígena en una ficción jurídica, legitimando relaciones de dominación sostenidas por imaginarios raciales y evolucionistas (Bengoa, 1995).

contemporáneo, concebido como atraso cultural y económico. Esta operación ideológica neutralizó la agenda política indígena al convertir las herencias prehispánicas en símbolos despolitizados del pasado. Paralelamente, los Estados promovieron procesos de homogeneización cultural que desvalorizaron las lenguas, prácticas culturales y religiones indígenas incompatibles con los ideales de civilización. En este marco de desigualdad, los pueblos indígenas fueron exentados de un reconocimiento equivalente de derechos (Boitilla, 1986). Cabe señalar que la antropóloga Mercedes Olivera (2019) en cuanto al proceso integrador-asimilador generalmente adoptado por las nuevas naciones, subrayó que reprodujo jerarquías de género, raza y clase que afectaron de manera particularmente intensa a las mujeres indígenas, tanto durante el período de las independencias, como en la configuración posterior de los Estados nacionales. Según la autora, las mujeres experimentaron una triple subordinación: como indígenas en un orden racial jerárquico, como pobres en una estructura económica excluyente y como mujeres en sociedades profundamente patriarcales. Lejos de significar una ampliación de derechos, la transición al orden republicano reforzó las condiciones de vulnerabilidad de las mujeres indígenas, al dismantelar las formas comunitarias de protección sin ofrecer mecanismos alternativos que garantizaran su autonomía, seguridad o acceso a la justicia (Olivera, 2019).

En este marco general, el caso argentino representa una de las expresiones más radicales del proyecto homogeneizador latinoamericano. A diferencia de otros países donde se optó por estrategias de integración asimilacionista, en Argentina el proyecto nacional se articuló en torno al ideal de una nación biológicamente homogénea y blanca, sustentada en la inmigración europea y en la negación de la presencia indígena como componente legítimo del cuerpo nacional. La figura del «indio» fue progresivamente expulsada del imaginario estatal a través de su invisibilización jurídica, estadística y simbólica. Este proceso se manifestó de forma clara en el uso de los censos, la historiografía oficial y las políticas públicas que presentaron a los pueblos indígenas como un residuo del pasado colonial, destinado a desaparecer ante la supuesta superioridad civilizatoria de la población blanca inmigrada. La nación argentina fue narrada como una comunidad moderna, europea y urbana, en la que el indígena solo podía aparecer como figura arcaica, derrotada o extinguida. De este modo, la invisibilización no significó integración, sino exclusión radical del indígena de la identidad nacional efectiva (Villavicencio, 2018). La

legitimación de este proyecto descansó en la ideología del racismo científico, ampliamente difundida entre las élites intelectuales y políticas de la segunda mitad del siglo XIX. A partir de discursos positivistas, evolucionistas y darwinistas sociales, la humanidad fue clasificada en distintos grados de civilización, colocando a los indígenas en los escalones inferiores de la jerarquía racial. El historiador chileno José Bengoa subraya que, en este contexto, se consolidó una visión profundamente despreciativa del indígena, expresada también a través del lenguaje, en figuras paternalistas como la del «indiocito» o «indito», recurrentes en los imaginarios y discursos populares de América Latina. Esta construcción lingüística criollo-europea identificaba a los indígenas como pobres por naturaleza, resignados al sufrimiento y carentes de civilización y cultura, lo que proporcionó una justificación moral y científica para el despojo territorial, la violencia estatal y la exclusión social (Bengoa, 1995). Es preciso reconocer que esta matriz ideológica no fue exclusiva de Argentina, sino que formó parte de una lógica latinoamericana más amplia, observable también en países como Chile, Uruguay, Perú, México, Bolivia y Paraguay. En los demás países, la estrategia adoptada fue la integración subordinada y asimilacionista que perduró durante casi dos siglos, incluso a lo largo del siglo XX cuando se empezaba a abrir paso al indigenismo estatal, que se analizará con mayor detalle más adelante. Estas primordiales formas relacionaban a lo indígena como una condición transitoria y deficitaria, asociada al atraso, que debía superarse mediante procesos de redención cultural, alfabetización forzada, castellanización y disolución progresiva de las identidades comunitarias. Diversos autores han caracterizado este modelo de integración como una forma moderna de etnocidio, en tanto buscó la desaparición de lo indígena mediante la supresión sistemática de sus lenguas, formas de vida, saberes y estructuras sociales (Olivera, 2019). Es de aclarar que el caso argentino sobresale porque adquirió una forma particularmente extrema de exclusión al combinar la eliminación física, la invisibilización simbólica y la negación absoluta del indígena como sujeto contemporáneo de derechos. Mientras en otros contextos el indígena fue integrado de manera subordinada como campesino o trabajador, en Argentina fue directamente excluido del relato nacional.

En resumen, la ruptura política que dio lugar a las independencias latinoamericanas no se tradujo en una transformación del estatuto jurídico y político de los pueblos indígenas. Lejos de inaugurar un régimen de ampliación de derechos para los pueblos originarios, abrió un marco normativo que volvió jurídicamente ilegibles sus demandas históricas. Su exclusión jurídica contrastó de manera significativa con la participación indígena en los

procesos de independencia. Como se ha observado, en amplias regiones del continente, los pueblos indígenas constituyeron la base demográfica de los ejércitos patriotas y desempeñaron un papel central como fuerza trabajo. Una vez concluido el conflicto armado, los miembros indígenas fueron relegados a una posición de marginalidad estructural, política y económica, sometidos a nuevas formas de coerción fiscal. Se puede afirmar que la formación del Estado republicano negó sistemáticamente los derechos colectivos y la autonomía indígena. La exclusión no fue un residuo del pasado colonial, sino un componente estructural del proyecto liberal, que redujo al indígena a objeto de administración, integración o tutela, sin incorporarlo como sujeto político pleno. Como bien sintetiza Vargas (2024), «se pudo hacer más, pero se quiso menos» (p. 115); esto implica que los indígenas resultaron funcionales al nuevo orden, pero nunca constitutivos de él. La igualdad ante la ley operó así como una ficción jurídica que permitió desmontar las protecciones coloniales sin sustituirlas por garantías reales, consolidando una posición estructural de subordinación económica, social y racial. Esta clausura del reconocimiento y de la justicia social no eliminó el conflicto, sino que lo desplazó en el tiempo. Este déficit histórico sentó las condiciones para que, a comienzos del siglo XX, los pueblos indígenas irrumpieran en la escena pública con reivindicaciones propias, disputando activamente su lugar en el continente, cuestionando la negación histórica de sus derechos y desafiando el orden estatal que los había relegado a una ciudadanía meramente formal.

2.1.4 El comienzo de las reivindicaciones: ¿qué es lo que quieren los pueblos originarios?

A comienzos del siglo XX —en continuidad con las formas de explotación y exclusión que habían marcado tanto el período de la independencia como la consolidación de las repúblicas, la llamada «cuestión indígena» comenzó a adquirir una nueva centralidad en los debates políticos, intelectuales y estatales de América Latina. Más que inaugurar un quiebre con el pasado, este desplazamiento discursivo se inscribió en un escenario marcado por la continuidad de jerarquías sociales, económicas y culturales profundamente desiguales, cuya persistencia ponía en cuestión la promesa integradora de los Estados nacionales. Es precisamente en este contexto que surge el indigenismo como un campo heterogéneo de discursos y prácticas que, desde distintas posiciones ideológicas, reconoció por primera vez de manera explícita a las poblaciones indígenas como un «problema» social y nacional que debía ser abordado por el Estado. Si bien estas iniciativas introdujeron un lenguaje reformista y una crítica parcial a la marginalización histórica de

los pueblos indígena, lo hicieron mayormente desde una perspectiva integradora y tutelar, que buscaba incorporarlos a la nación bajo parámetros definidos externamente. De este modo, el indigenismo constituyó una respuesta ambigua a la exclusión estructural: al mismo tiempo que visibilizó la situación de opresión y abrió el camino a las primeras reivindicaciones, también reprodujo límites significativos al reconocimiento de la autonomía, la diversidad cultural y la agencia política indígena.

Hay que subrayar que, en términos históricos concretos, ese «campo indigenista» adquirió espesor a través de una secuencia de iniciativas, actores y coyunturas que, con variaciones nacionales, fueron delineando un repertorio común a escala latinoamericana. En este marco, la Revolución Mexicana (1910-1917) funcionó como un hito de irradiación continental no tanto por haber articulado explícitamente una reivindicación indígena en términos identitarios, sino por haber politizado de manera estructural la cuestión agraria y las relaciones sociales en el mundo rural, vinculando la restitución de tierras, la crítica a la expropiación histórica y el reconocimiento de formas colectivas de tenencia a un proyecto de refundación estatal (Dueñas-Anhalzer, 2015). Esta politización del mundo rural afectó de manera directa y desproporcionada a las poblaciones indígenas, históricamente mayoritarias entre los sectores campesinos desposeídos, aunque dichas poblaciones no fueran aún reconocidas como sujetos políticos diferenciados. En este sentido, el sujeto central de este proceso fue definido prioritariamente en términos socioeconómicos, es decir, el *campesino*: figuras como Emiliano Zapata y documentos como el Plan de Ayala expresaron demandas ligadas a carencias históricas de tierra y trabajo que, si bien incidían materialmente sobre comunidades indígenas, no se tradujeron todavía en una formulación política basada en la autonomía cultural o étnica. Precisamente esta disociación entre impacto social indígena y ausencia de reconocimiento político específico constituye uno de los antecedentes fundamentales del indigenismo posterior, en tanto abrió el problema de cómo integrar —o gobernar— a poblaciones rurales profundamente marcadas por la diferencia cultural dentro del Estado-nación. Esta orientación se reflejó también en las innovaciones constitucionales introducidas por la Carta de 1917¹², que incorporaron derechos sociales y atribuyeron al Estado un rol activo en la promoción de la igualdad económica, así como en la reforma agraria, orientada a construir una alianza entre Estado y mundo rural mediante la redistribución de la tierra (*ejidos*) como fundamento de la

ciudadanía social (Blanquel, 1995). Por lo tanto, la experiencia mexicana generó el marco político, agrario e institucional a partir del cual la «cuestión indígena» pudo ser reformulada posteriormente como un problema específico de intervención estatal.

De manera paralela, en otros contextos latinoamericanos se desarrollaron trayectorias específicas que contribuyeron a dar densidad regional al indigenismo. En Perú, las primeras expresiones organizadas combinaron denuncia pública y presión institucional, como muestra la fundación de la Asociación Pro-Indígena (1909) y, más tarde, la adopción de medidas estatales durante el oncenio de Leguía, con la creación de organismos especializados —como la Dirección de Asuntos Indígenas y el Patronato de la Raza Indígena (1922)— y el reconocimiento jurídico de las comunidades indígenas en el marco constitucional de 1920, tras un prolongado ciclo de invisibilización republicana (Boitilla, 1986). Al mismo tiempo, el debate intelectual se desplazó de lecturas racialistas o romántico-paternalistas hacia interpretaciones socioeconómicas. Esta lectura estructural redefinió el llamado «problema del indio» como una cuestión socioeconómica vinculada a la concentración de la tierra y a la persistencia del régimen latifundista, y no como una expresión de atraso cultural o inferioridad étnica; desde esta perspectiva, los sectores socialistas y comunistas de la región tendieron a priorizar reivindicaciones de clase y a reconocer tempranamente la centralidad política del mundo indígena-campesino (Dueñas-Anhalzer, 2015). Es de señalar que, aunque el comienzo de dichas acciones a favor de los indígenas supuso un avance respecto de la exclusión sostenida del reconocimiento jurídico republicano, al reconocer por primera vez a las comunidades indígenas como un asunto legítimo de intervención estatal para su protección y formulación de demandas, dicho reconocimiento se inscribió en un marco tutelar. Esto implica que se difundió una concepción de los indígenas otra vez como objetos de administración y protección, más que como sujetos políticos colectivos con capacidad de decisión autónoma. Así, la institucionalización estatal amplió la visibilidad y el lenguaje de derechos, pero manteniendo límites estructurales al reconocimiento de la autonomía indígena.

En un plano más claramente continental, estos procesos confluyeron en una fase de indigenismo estatal, que transformó el indigenismo en política pública orientada a la integración de las poblaciones indígenas mediante programas de alfabetización o

¹² La referencia remite a la introducción de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917 promulgada durante el proceso revolucionario mexicano y considerada como la primera constitución social del siglo XX a nivel mundial (Niemeyer, 1974)

castellanización, asistencia sanitaria y mejoramiento técnico de la agricultura, bajo el horizonte normativo de una nación homogénea y mestiza. En palabras de Bengoa (1995), el indigenismo debe de entenderse como una de las matrices culturales y políticas más influyentes del siglo XX en América Latina, en tanto configuró un programa continental de denuncia, intervención e integración que atravesó simultáneamente el campo intelectual, artístico y estatal. Bengoa subraya que el indigenismo combinó tres elementos inseparables: (1) la denuncia de la opresión histórica de los pueblos indígenas; (2) la formulación de políticas orientadas a superar dicha situación mediante su integración a la sociedad nacional y la afirmación de una identidad latinoamericana mestiza e indoamericana, diferenciada del canon cultural occidental. Este proyecto, sin embargo, se constituyó mayoritariamente como una ideología elaborada por no indígenas, aun cuando incorporó ocasionalmente actores indígenas, y se expresó como una política pensada *sobre* los indígenas más que *desde* ellos. En este sentido, el indigenismo operó como una forma moderna de mediación estatal que, al tiempo que restituyó legitimidad histórica y cultural a las poblaciones originarias, las inscribió dentro de un horizonte integracionista y tutelar. Para Bengoa, esta ambigüedad se hizo particularmente visible a partir del ciclo inaugurado por el Primer Congreso Indigenista en Pátzcuaro (1940) y la creación del Instituto Indigenista Interamericano, cuando la percepción de sociedades latinoamericanas profundamente fracturadas legitimó políticas de integración como vía para el desarrollo nacional. No obstante, la dificultad del indigenismo para articular de forma conjunta las dimensiones agraria y étnico-cultural de la cuestión indígena redujo su potencial transformador y favoreció su pérdida de legitimidad desde los años sesenta, sobre todo por su potencial etnocida cuando la integración implicó homogeneización cultural y erosión de formas autónomas de organización colectiva, dando paso a críticas que cuestionaron su orientación tutelar y su inserción en los mecanismos de gobierno del Estado-nación (Bengoa, 1995).

Precisamente por lo que se acaba de afirmar, resulta analíticamente necesario distinguir entre «indigenismo» y el mundo ideológico que rodea a los movimientos indígenas. Esta distinción no remite a una simple diferencia terminológica, sino a dos lógicas históricas y políticas divergentes. Por un lado, el indigenismo se configura como un campo intelectual y estatal que, al revalorizar lo indígena en el plano estructural, cultural, lingüístico y artístico, lo incorpora al proyecto de construcción nacional mediante programas de «mejoramiento» social (alfabetización, salud, infraestructura, reforma agraria) y

dispositivos institucionales especializados; sin embargo, lo hace predominantemente desde una racionalidad integracionista y asimilacionista, apoyada en saberes expertos y formulada mayoritariamente por élites no indígenas, de modo que tiende a producir una representación de la «cuestión indígena» como objeto de intervención pública (Aznar Fernández-Montesinos, 2023). Por otro lado, los movimientos indígenas designan procesos contemporáneos de autoorganización y acción colectiva desplegados por los propios pueblos indígenas, que se constituyen como sujetos políticos diferenciados, disputan la agenda estatal y articulan luchas por territorio, recursos, autonomía y formas de vida no limitadas a la categoría socioeconómica de «campesino» (Aguirre Rojas, 2019). En esta clave crítico-histórica, la diferencia central reside en el lugar de enunciación en la dirección del poder: mientras el indigenismo visibiliza y, en ocasiones, mejora condiciones materiales, suele reproducir mediaciones tutelares que subordinan la agencia indígena a los marcos del Estado-nación. Por otra parte, los movimientos indígenas emergen precisamente al impugnar esa tutela y al desplazar el problema desde la supuesta «integración» del indígena hacia la transformación de la relación estructural entre pueblos indígenas, Estado y orden socioeconómico dominante.

Aquí sobresale el concepto de indianismo. Desde la lectura propuesta por Andrés Aubry (1983), el «indianismo» puede entenderse como una corriente político-intelectual que emerge en la década de 1970 en abierta reacción tanto al fracaso del indigenismo de integración como al agotamiento del paradigma desarrollista impulsado en América Latina durante las décadas anteriores. A diferencia del indigenismo, que Aubry caracteriza como una respuesta del sistema a una pregunta formulada desde fuera —«¿por qué los países pluriétnicos están atrasados?» (p. 3)— y que tiende a concebir al indígena como obstáculo al desarrollo, el indianismo se define como una respuesta indígena a interrogantes radicalmente distintas y situadas en la experiencia histórica de la dominación. Lo que se preguntan los indígenas es «¿por qué somos pueblos despreciados pese a nuestra prestigiosa cultura?» y «¿por qué nuestras antiguas civilizaciones han desaparecido?» (p. 3). Estas preguntas desplazan el eje desde el déficit cultural hacia la violencia histórica de la colonización, la expropiación y la negación sistemática de la dignidad colectiva. En este sentido, el indianismo resulta más pertinente para un enfoque en la lucha por los derechos humanos, en tanto no se limita a la inclusión tutelar dentro del orden existente, sino que reivindica el derecho a la diferencia, la pluralidad cultural y la autodeterminación. Si bien Aubry advierte su carácter inicialmente elitista, destaca que su autenticidad radica en haber

nombrado la opresión en términos políticos y no civilizatorios, articulando identidad, memoria histórica y derechos colectivos frente a la subordinación estructural. De este modo, podemos afirmar que el indianismo constituye una inflexión crítica que cuestiona sus mediaciones y amplía el horizonte de los derechos humanos en clave colectiva (Andrés Aubry, 1983).

En resumidas cuentas, el recorrido histórico mostrado hasta aquí permite sostener que la Conquista no fue solo un episodio fundacional, sino el punto de arranque de una larga duración de despojo territorial, subordinación laboral y jerarquización racial que ni el orden colonial «protector» ni la promesa liberal republicana lograron desactivar, sino que más rearticularon bajo nuevas formas. La independencia amplió el lenguaje universalista de derechos, pero lo hizo sobre una ciudadanía individual que volvió jurídicamente ilegibles las formas colectivas indígenas y consolidó una igualdad más formal que efectiva. En ese marco, el indigenismo del siglo XX introdujo un giro decisivo al visibilizar la «cuestión indígena» en la agenda estatal y cultural. Sin embargo, su respuesta quedó marcada por una ambivalencia estructural: por un lado, denuncia y mejora relativa; por el otro, tutela e integración asimiladora. El indianismo, en cambio, radicalizó el diagnóstico al desplazar la pregunta desde el atraso nacional hacia la violencia histórica de la dominación, conectando identidad, memoria y derechos colectivos. Con esta base, la segunda sección del capítulo va a abordar la actualidad no como un «nuevo» problema indígena, sino como la continuación/reapertura contemporánea de una tensión no resuelta: entre Estados que siguen administrando la diferencia bajo formas de indiferencia estructural y pueblos originarios que la reclaman como fundamento de autodeterminación y de una concepción sustantiva de derechos humanos no negociables.

2.2 LA REVOLUCIÓN INDÍGENA EN LA ACTUALIDAD

Tras un largo proceso histórico marcado por la negación jurídica y política de los pueblos indígenas como sujetos colectivos, durante décadas confinados a los márgenes de la ciudadanía y del reconocimiento estatal, hoy son estos mismos pueblos quienes están reescribiendo las reglas del vínculo con el Estado en América Latina. Lejos de ocupar un lugar marginal, las organizaciones indígenas se han convertido en protagonistas de transformaciones políticas y jurídicas que atraviesan constituciones, tribunales y debates públicos, introduciendo conceptos como multiculturalismo y Estado plurinacional allí donde antes predominaba la idea de una nación única, culturalmente homogénea. Pero esta

disputa no se libra solo en el terreno de las leyes, sino se juega también en la defensa del territorio frente al extractivismo, en la reivindicación del control de los recursos naturales, en la revitalización de lenguas y prácticas culturales y en la afirmación de cosmovisiones y religiones indígenas que conciben la relación con la naturaleza y la comunidad de un modo radicalmente distinto al imaginario moderno occidental. Sin embargo, pese a los avances normativos y al reconocimiento formal de la diversidad, estos procesos continúan desarrollándose en un marco de profundas asimetrías de poder, donde la autonomía indígena sigue siendo limitada, el acceso efectivo a los derechos permanece incompleto y la capacidad de decisión sobre los propios territorios y formas de vida se encuentra constantemente condicionada. Se puede afirmar que el presente indígena aparece como un espacio de redefinición permanente, en el que el reconocimiento formal coexiste con límites estructurales, tensiones persistentes y con demandas que aún buscan una traducción efectiva en los marcos políticos, jurídicos y económicos vigentes.

2.2.1 Radiografía actual de los pueblos indígenas



«Nuestra historia es una historia viva, que ha palpitado, resistido y sobrevivido siglos de sacrificios.»¹³

Ilustración 4. Rigoberta Menchú, líder y activista de los derechos humanos indígenas, reconocida por su lucha en favor de los pueblos indígenas de Guatemala, primera mujer indígena Premio Nobel de la Paz y embajadora de buena voluntad de la UNESCO. Fuente:

<https://vitaminevaganti.com/2023/06/03/rigoberta-menchu/>

En la actualidad, los pueblos indígenas constituyen una parte significativa de la población mundial y, especialmente, latinoamericana, agrupando a cientos de pueblos distintos que habitan hoy día territorios diversos y mantienen formas propias de organización social, cultural, lingüística y espiritual. Este panorama contemporáneo se caracteriza por la coexistencia de tradiciones culturales y espirituales propias con procesos de cambio y reorganización social que atraviesan a los pueblos indígenas en distintos contextos. En un escenario global, marcado por la expansión económica, las transformaciones ambientales y las crecientes disputas por el territorio y los recursos naturales, las comunidades indígenas

¹³ La fuente de la cita es parte del discurso de la líder y activista Rigoberta Menchú, tras la victoria del premio Nobel, accesible al siguiente enlace: <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1992/tum/26034-nobel-lecture-spanish/>

desarrollan estrategias diversas para sostener sus formas de vida, preservar sus identidades y responder a los desafíos del presente. Esta pluralidad de situaciones y experiencia permite trazar un retrato amplio y dinámico de la realidad actual de los pueblos indígenas.

Antes de abordar el análisis de la realidad contemporánea de los pueblos indígenas, conviene precisar brevemente el concepto de pueblo indígena, a partir de las principales definiciones desarrolladas en el ámbito del derecho internacional y su recepción en América Latina. El concepto de *pueblo indígena* latinoamericano se ha construido en el cruce entre la herencia colonial, la formación de los Estados nacionales y el desarrollo del derecho internacional de los derechos humanos. Las primeras aproximaciones jurídicas se centraron en identificar a los pueblos indígenas como colectivos preexistentes, diferenciados étnica y culturalmente y situados, históricamente, en una posición de subordinación política, económica y social. Este énfasis en la preexistencia histórica y en la exclusión del poder estatal permitió visibilizarlos como sujetos diferenciados dentro del Estado-nación. Un punto de inflexión en el plano jurídico lo constituyó el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989) de la Organización Internacional del Trabajo. Este instrumento amplió la noción de pueblo indígena al incorporar criterios sociales, culturales y económicos, destacando la persistencia de instituciones propias, el peso de las costumbres y sistemas normativos tradicionales, así como el vínculo histórico con los territorios ocupados antes de la conquista y la colonización. En el contexto latinoamericano, esta definición resultó particularmente relevante al reconocer la continuidad de formas de organización colectivas, sistemáticamente invisibilizadas por los marcos jurídicos nacionales. Sin embargo, la adquisición del término fue acompañada por una aclaración significativa: su empleo no se debía traducir en el reconocimiento automático del derecho a la autodeterminación, evidenciando la tensión persistente entre el reconocimiento formal de la diversidad indígena y la reticencia estatal a concederles autonomía política y territorial. De forma similar, organismos como el Banco Mundial han definido a los pueblos indígenas como grupos sociales y culturales distintos que mantienen vínculos colectivos con la tierra y los recursos naturales. En contraste con el concepto de *pueblo indígena*, la noción de *comunidad indígena* se suele utilizar para referirse a las unidades sociales concretas en las que esa identidad se materializa, como espacios de vida colectiva organizados en torno a lazos de parentesco, normas propias, prácticas culturales y políticas compartidas, entre otras cosas. Esta distinción, particularmente relevante en América Latina, permite

comprender cómo los pueblos indígenas se expresan a través de comunidades específicas, sin que ello diluya su carácter de sujetos colectivos más amplios (Martínez, D'Amato y Campos, 2024).

Pasando ya al análisis de la realidad actual indígena, conviene precisar las evidencias disponibles y las cautelas necesarias para interpretarlas. En América Latina, los principales insumos para describir poblaciones indígenas provienen de tres fuentes, que permiten estimar el volumen de sus hablantes, su distribución territorial y ciertos indicadores de vitalidad (aunque producen resultados no siempre comparables):

1. Atlas sociolingüísticos regionales o nacionales, entre los que destacan los dos *Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina* de UNICEF. Los atlas aportan una lectura más contextual, basada en las familias lingüísticas, historias de contacto, escenarios educativos, si bien se fundan en datos censales heterogéneos.
2. Censos y encuestas basados en la autoidentificación. Los censos han incrementado la visibilidad estadística indígena en el siglo XXI, pero con importantes variaciones metodológicas entre países en cuanto a categorías, formulación de preguntas y cobertura territorial. Como resultado, incluso las estimaciones demográficas básicas difieren de forma significativa. El Congressional Research Service (CRS) documenta divergencias de varios millones de personas entre estimaciones regionales procedentes de fuentes de Naciones Unidas y del Banco Mundial, debido a las metodologías distintas.
3. Mapeos académicos u oficiales que incluyen repertorios globales como *Ethnologue*. Ofrecen sistematicidad y comparabilidad internacional, pero no siempre coinciden con los criterios estatales y pueden variar entre ediciones.

En la actualidad, los pueblos indígenas constituyen uno de los conjuntos poblacionales más numerosos y diversos de América Latina. Las estimaciones basadas en censos nacionales armonizados y proyecciones regionales sitúan la población indígena entre 43 y 58 millones de personas, lo que representa aproximadamente entre el 8% y el 10% de la población total de la región. Estas cifras, aunque variables, coinciden en señalar un crecimiento sostenido de la visibilidad estadística indígena desde comienzos del siglo XXI, tal como señala tanto la CEPAL¹⁴ (2020) como informes comparativos del Congressional Research Service

¹⁴ Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

(CRS) (2021). No obstante, la distribución territorial y el peso relativo de los pueblos indígenas presentan fuertes contrastes regionales.

Región andina: constituye uno de los principales núcleos demográficos indígenas del continente. Según los censos sistematizados por CEPAL/CELADE¹⁵ (2024) y FILAC¹⁶, países como Bolivia, Perú y Ecuador registran algunos de los porcentajes más elevados de población indígena de la región, superando en ciertos casos el 20% de la población nacional. Bolivia destaca por una de las tasas más altas de autoidentificación indígena, mientras que en Perú y Ecuador la población indígena mantiene una presencia significativa, especialmente en zonas rurales y comunidades históricas. Desde una perspectiva territorial y sociolingüística, esta región alberga las lenguas indígenas con mayor número de hablantes del continente, como el quechua y el aimara, que superan varios millones de hablantes y presentan una amplia distribución transnacional (CEPAL, 2024; Banco Mundial, 2015). Sin embargo, los datos señalan que el uso efectivo de estas lenguas disminuye en contextos urbanos, donde predomina el español como lengua de escolarización y acceso a servicios.

Mesoamérica: concentra las cifras absolutas más altas de población indígena en América Latina, sobre todo en México y Guatemala. De acuerdo con los datos censales nacionales analizados por CEPAL (2020) y el Banco Mundial (2015), México alberga a varios millones de personas que se autoidentifican como indígenas, mientras que Guatemala presenta uno de los porcentajes más altos de población indígena en relación con su población total. La región se caracteriza por una notable diversidad lingüística, con numerosas lenguas mayas y mesoamericanas que muestran grados muy distintos de vitalidad. Algunas cuentan con millones de hablantes, mientras que otras se restringen a ámbitos locales o comunitarios (UNICEF & FUNPROEIB Andes, 2009). Los procesos de migración interna y movilidad internacional han modificado los patrones tradicionales de asentamiento y han incidido directamente en el uso de la transmisión intergeneracional de las lenguas indígenas.

Amazonía: presenta un patrón demográfico y cultural muy distinto. Según los datos recuperados de FILAC y del Banco Mundial (2024), esta región alberga una gran cantidad de pueblos indígenas distribuidos en varios países, pero con poblaciones generalmente más

¹⁵ Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía.

¹⁶ Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe.

reducidas en términos absolutos. De hecho, la principal característica amazónica es la alta fragmentación lingüística territorial, con numerosas lenguas habladas por comunidades pequeñas y, en algunos casos, por pueblos en aislamiento voluntario o contacto inicial. Las fuentes regionales coinciden en que la continuidad demográfica, cultural y lingüística de estos pueblos depende estrechamente del control efectivo de sus territorios, hoy sometidos a fuertes presiones extractivas y ambientales (FILAC; Banco Mundial)

Cono sur: especialmente en Argentina, Chile y Uruguay, los pueblos indígenas representan una proporción menor de la población total en comparación con las precedentes lecturas, sin embargo, los censos recientes muestran un aumento sostenido de la autoidentificación, particularmente en Chile y Argentina (CEPAL, 2024; CRS, 2021). El pueblo mapuche constituye el grupo indígena más numeroso de esta subregión, con una importante presencia urbana, mientras que otras identidades indígenas mantienen una mayor vinculación rural. En términos lingüísticos, el Cono Sur presenta niveles más elevados de desplazamiento lingüístico, asociados a procesos históricos de asimilación, escolarización monolingüe y urbanización temprana, tal como documentan los estudios del Banco Mundial y UNICEF y FUNPROEIB Andes (2009).

Centroamérica: ofrece un panorama heterogéneo: mientras, como se ha observado, Guatemala concentra una población indígena significativa tanto en términos absolutos como relativos, otros países como El Salvador o Costa Rica registran cifras menores, marcadas por largos procesos de invisibilización estadística (FILAC, s.f.). En la región conviven pueblos mayenses, lencas, misquitos, bribris y otros, con trayectorias históricas y territoriales diferenciadas. Los censos de CEPAL (2015) y el Banco Mundial coinciden en señalar que la migración, la urbanización y la precariedad socioeconómica han transformado profundamente la distribución territorial indígena, generando un aumento de la población indígena urbana y nuevos desafíos para la reproducción cultural y lingüística.

En conjunto, los datos censales nacionales y las proyecciones regionales muestran que la demografía indígena latinoamericana está marcada por fuertes contrastes regionales, por ejemplo, la extrema diversidad y dispersión en la Amazonía en contraste con la concentración poblacional en la región Andina y en Mesoamérica. Estas cifras no son neutrales, sino que reflejan procesos históricos de colonización, desigualdad estructural y luchas contemporáneas por el reconocimiento, el territorio y los derechos colectivos. En este sentido, la lectura crítica de los datos demográficos pone de manifiesto el principio de

los límites del modelo estatal homogéneo heredado de la formación de los Estados-nación y evidencia la necesidad de repensar los marcos normativos y políticos desde los cuales se ha concebido la diversidad cultural, lo que abre el debate sobre el reconocimiento del pluralismo étnico y cultural que, en las últimas décadas, se articulará en torno al principio de multiculturalismo.

2.2.2 El principio de multiculturalismo en las constituciones

Como se ha señalado en diversas reflexiones del pensamiento indígena contemporáneo, ningún cambio estructural es posible sin una transformación previa de los propios sujetos que lo impulsan. Pese a que el recorrido sea todavía muy largo, América Latina está reescribiendo el contrato social desde sus cimientos, proponiendo un modelo donde la diversidad no es un problema que se tiene que gestionar, sino el eje vertebrador de la soberanía. En este sentido, el concepto de multiculturalismo se configura como una respuesta histórica y normativa al fracaso del modelo de Estado-nación homogéneo, un modelo que, como se ha analizado, se sostuvo sobre pactos entre élites y jerarquías sociales que impusieron una igualdad formal abstracta, al tiempo que quebrantaron la diversidad cultural y negaron los derechos de las comunidades étnicas. Este giro hacia un denominado «constitucionalismo de la diversidad» expresa un cambio normativo profundo, orientado al reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos políticos colectivos y no meramente como poblaciones culturales o minorías tuteladas (Zeballosf-Cuathin, 2024).

Según la perspectiva del profesor Francesco Gaiffi (2005), el multiculturalismo no debe concebirse meramente como un escenario estático de coexistencia demográfica, sino como una compresencia radical y dinámica, caracterizada por un continuo «encuentro-choque» (*incontro-scontro*) entre diversas tradiciones éticas, políticas y religiosas que compiten por la legitimidad dentro de un mismo espacio histórico-cultural. Este fenómeno posee una naturaleza transversal que abarca desde lo cotidiano hasta las cosmovisiones profundas, generando una tensión constante entre la defensa de la identidad particular y la búsqueda de un entendimiento universal. En consecuencia, el autor advierte sobre la urgencia de trascender la oposición entre la fragmentación social y la asimilación forzada mediante lo que define como «pluralismo en la unidad» (p. 324). Por lo tanto, se aboga por una nueva forma de conversión mental que abandone la lógica monológica en favor de una apertura auténticamente dialógica.

Desde una perspectiva institucional, el proceso de nacimiento del multiculturalismo fue impulsado de forma decisiva por la influencia del derecho internacional de los derechos humanos. Ante la histórica omisión estatal de garantías, instrumentos supranacionales como el Convenio 169 de la OIT (1989) y la Declaración de la ONU (2007) actuaron como catalizadores normativos que forzaron la redefinición interna de los ordenamientos jurídicos. Este proceso evolucionó desde un reconocimiento meramente formal en tratados iniciales hasta consolidarse en un «constitucionalismo de la diversidad» (UPRIMNY, 2011, como citado en Zeballosf-Cuathin, 2023), caracterizado por un fuerte activismo judicial, tanto de la Corte Interamericana como de los tribunales constitucionales locales, y marcado por su presencia en diversas constituciones, que se observarán con mayor detalle más adelante. Su objetivo es el de elevar los derechos colectivos y la autonomía territorial a rango fundamental. Según Banting y Kymlicka (2007), el multiculturalismo ha llevado a internalizar categorías fundamentales y políticas de reconocimiento tanto en las constituciones latinoamericanas como en organismos internacionales como la OTAN o la UE: (1) derechos y títulos territoriales; (2) derechos de autogobierno; (3) respeto y suscripción de tratados históricos; (4) derechos culturales (reconocimiento de idiomas y tradiciones); (5) derecho consuetudinario; (6) derecho de representación y consulta en el gobierno central; (7) estatus constitucional distintivo para pueblos indígenas; (8) ratificación de instrumentos internacionales; (9) acciones afirmativas (2007, p. 36).

El análisis riguroso de la gestión de la diversidad cultural exige establecer una distinción entre la multiculturalidad como facticidad social y el multiculturalismo como dispositivo normativo. Esta separación no es meramente semántica, sino que constituye el punto de partida para comprender las tensiones estructurales entre la realidad demográfica y la ingeniería política del Estado moderno. En su vertiente descriptiva, la multiculturalidad no es una opción política, sino un hecho social incontrovertible. Remite a la coexistencia objetiva, en un mismo espacio sociopolítico, de una pluralidad de universos simbólicos. Estos no coinciden solo con meros ornamentos folclóricos, sino sistemas complejos de sentido que estructuran los proyectos de vida de las comunidades. Esta diversidad surge de dos fuentes que desafían el mito del Estado homogéneo: (1) la preexistencia de pueblos originarios que conservan culturas, lenguas y formas de organización social propias y que no se integraron plenamente en los proyectos y las fronteras artificiales estatales; (2) los flujos migratorios transnacionales que introducen nuevas gramáticas identitarias que mantienen sus peculiaridades culturales en el nuevo contexto social, bajo la lógica de la

globalización. Por lo tanto, su objetivo es desafiar la ficción fundamental del Estado moderno que opera bajo la premisa de la unidad (Gajardo Falcón, 2016). De acuerdo con esta definición, que exista multiculturalidad en un territorio no garantiza su reconocimiento a nivel legal, sino sirve de base para posibles políticas estatales hacia la fuente indígena.

Frente a la imposibilidad de negar la facticidad diversa, surge el multiculturalismo normativo. Esta respuesta político-jurídica representa un intento deliberado del sistema constitucional e institucional para regular, integrar y «administrar» esta diversidad, a través del establecimiento de consecuencias jurídicas hacia dicha diversidad e intervenciones a las demandas de las minorías en el plano del derecho (Sánchez, 2008). Aquí radica el núcleo crítico del debate. El tránsito del Estado homogéneo al Estado plural suele inscribirse dentro de una matriz liberal hegemónica que, si bien supera formalmente el asimilacionismo, su objetivo último no es necesariamente la emancipación de los grupos, sino la garantía de la estabilidad política o, mejor dicho, una válvula de escape para reducir la conflictividad social y, entonces, en la medida en que no se cuestione el sistema económico global ni las estructuras extractivistas. Zeballosf-Cuathin (2023) afirma que el multiculturalismo corre el riesgo de funcionar como un mecanismo de «domesticación de la diferencia» (p. 11), es decir, una estrategia estatal para reconocer la identidad del «Otro» con la *condicio sine qua non* de la inocuidad política y económica. Por lo tanto, se tolera y celebra la diversidad en tanto se mantenga en el ámbito de lo privado, lo folclórico o lo lingüístico. Cuando las reivindicaciones cuestionan las bases económicas o el poder jerárquico/político, el dispositivo normativo se cierra. Entonces, el Estado acepta la cultura, pero teme al sujeto político colectivo; así, opera una despolitización donde se otorgan derechos culturales para negar la autodeterminación material. Esta tensión deriva en lo que Díaz-Polanco (1991, como citado en Cárdenas Marín y Vallejos Roa, 2022) define como «etnofagia», es decir, una dominación donde el Estado absorbe y neutraliza institucionalmente al «otro». Así, aunque se supere formalmente el modelo de Estado homogéneo, el reconocimiento legal del multiculturalismo sin justicia no emancipa, sino que funciona como una estrategia de contención que preserva el *status quo* de desigualdad bajo una fachada de diversidad.

2.2.3 El nuevo paradigma del Estado plurinacional

Aunque el multiculturalismo constituyó un punto de inflexión en el constitucionalismo latinoamericano al impugnar el modelo de Estado-nación homogéneo y habilitar el

reconocimiento jurídico de la diversidad étnica y cultural, en su formulación dominante tendió a inscribirse en una matriz liberal que, aun reconociendo derechos culturales y ciertos derechos colectivos, mantuvo intactas las bases políticas, territoriales y económicas del Estado, concibiendo a los pueblos indígenas principalmente como minorías culturales y no como sujetos políticos plenos. La persistente tensión entre reconocimiento identitario y transformación efectiva de las estructuras de poder evidenció así los límites de este paradigma. En este contexto, la plurinacionalidad emerge no como una simple profundización del multiculturalismo, sino como una crítica a sus límites y una propuesta orientada a reconfigurar el Estado desde una perspectiva decolonial, reconociendo la coexistencia de múltiples naciones, la autodeterminación de los pueblos indígenas y la necesidad de redistribuir el poder político, jurídico y territorial.

Para empezar, resulta necesario delinear las distinciones principales entre los dos conceptos. El profesor Salvador Schavelzon (2015) recoge las tesis planteadas por Catherine Walsh (2008). Basándose en sus raíces ideológicas y en su aplicación política en el contexto latinoamericano, la académica sostiene que el multiculturalismo tiene un origen occidental y se sustenta en un relativismo cultural que tiende a ignorar las relaciones de poder entre distintos grupos. En su forma contemporánea, el enfoque multicultural concibe la diversidad como una colección fragmentada de culturas que coexisten sin una relación equitativa entre sí, que ocultan la persistencia de profundas desigualdades sociales. En contraste, el concepto de plurinacionalidad posee una especificidad latinoamericana, pues refleja la realidad histórica de territorios donde pueblos indígenas y afrodescendientes han convivido durante siglos con poblaciones blanco-mestizas. La plurinacionalidad no se limita a describir la coexistencia cultural, sino que se plantea como un proceso político activo orientado a construir sociedades radicalmente nuevas, basadas en la autodeterminación, la justicia social y relaciones interculturales transformadoras. De hecho, el concepto se configura en la confluencia de múltiples tradiciones críticas y campos de debate, entre los que destacan el indianismo y el indigenismo, la crítica académica al multiculturalismo y la crítica política al nacionalismo, así como las discusiones procedentes del ámbito de los derechos de los indígenas y de diversos proyectos de izquierda. Desde esta perspectiva, el multiculturalismo aparece como un instrumento insuficiente para alterar las estructuras de poder existentes, mientras que la plurinacionalidad se concibe como un proyecto de cambio estructural (Walsh, 2008, como citado en Schavelzon, 2015).

Particularmente, los modelos de constitución de los 2000, sobre todo Ecuador (2008) y Bolivia (2009), son los ejemplos más evidentes de este paradigma, que marcaron una etapa de derechos revolucionados que supera el constitucionalismo multicultural, reconociendo nuevos sujetos de protección, como la relación entre pueblo y territorio. Algunas de las macro-áreas de intervención de la plurinacionalidad son asequibles en la siguiente tabla, haciendo hincapié respectivamente en la Constitución Política del Estado (2009) de Bolivia y la Constitución de la República del Ecuador (2008):

Tabla 3. Las intervenciones a favor de los indígenas en las constituciones de Bolivia (2009) y Ecuador (2008). Fuentes:

https://www.constituteproject.org/constitution/Bolivia_2009?lang=es:

<https://www.gob.ec/sites/default/files/regulations/2020-06/CONSTITUCION%202008.pdf>

	BOLIVIA	ECUADOR
Oficialidad de idiomas y derechos lingüísticos	Art. 5: Lista los 36 idiomas oficiales (aymara, quechua, guaraní, etc.) y establece la obligación de usar al menos dos idiomas oficiales en el gobierno	Art. 2: Establece el castellano como lengua oficial, el kichwa y el shuar como oficiales de «relación intercultural» y los demás para uso oficial en sus zonas
Caracterización del Estado	Art.1: Define Bolivia como «Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario [...]» Art. 3: Define a la nación boliviana compuesta por la totalidad de bolivianos y las naciones indígenas Art. 11: Reintroduce el término «República» al definir la forma de gobierno	Art.1: Define al Estado como plurinacional e intercultural, pero establece que se organiza en forma de república Art.6: Define la nacionalidad ecuatoriana como vínculo jurídico político, sin perjuicio de la pertenencia a nacionalidades indígenas
Territorialidad, autonomía y recursos naturales	Art.2: Garantiza la libre determinación, autonomía, autogobierno y dominio ancestral de territorios Art.30: Detalla los derechos de las naciones y pueblos, como titulación colectiva, consulta previa y gestión territorial Art.394/395: Reconoce la propiedad colectiva y comunitaria y regula la dotación de tierras Art.403: Reconoce el territorio indígena originario campesino y el aprovechamiento exclusivo de recursos naturales renovables	Art.57: Reconoce derechos colectivos, propiedad de tierras ancestrales y participación en uso de recursos renovables Art.60: Reconoce las circunscripciones territoriales indígenas y las comunas Art.242: Establece que por razones étnico-culturales pueden constituirse «régimenes especiales» Art.250: Determina que el territorio de las provincias amazónicas constituirá una circunscripción territorial especial

<p style="text-align: center;">Pluralismo jurídico</p>	<p>Art.178: Declara el principio de pluralismo jurídico</p> <p>Art.179: Establece que la jurisdicción ordinaria y la indígena originaria campesina gozarán de igual jerarquía</p> <p>Art.192: Indica que la Ley de Deslinde Jurisdiccional determinará la coordinación entre ambas justicias</p>	<p>Art.171: Garantiza de forma estatal la justicia indígena, reconociendo funciones de justicia y normas propias dentro de su ámbito territorial.</p>
---	---	--

Tras analizar los textos normativos, se evidencia que las Constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) se inscriben en un modelo de constitucionalismo que trasciende tanto el paradigma liberal clásico como el constitucionalismo multicultural, configurándose como formas de constitucionalismo social y transformativo, de carácter plurinacional. Más allá de ampliar el catálogo de derechos, estas Cartas redefinen la estructura misma del Estado y del sujeto constitucional, reconociendo la identidad como un principio transversal del orden constitucional. Como resultado, se puede afirmar que la plurinacionalidad no se limita a una redefinición abstracta del Estado, sino que se expresa concretamente en un conjunto de luchas por derechos colectivos mediante las cuales los pueblos indígenas articulan, en un mismo horizonte, demandas de reconocimiento, autodeterminación y transformación estructural del orden político existente. Y es en el contexto del quinto centenario de 1492 cuando los pueblos indígenas de América Latina levantaron la voz para impugnar las narrativas oficiales que celebraban el «descubrimiento», exaltaban la hispanidad y presentaban la conquista como un proceso civilizatorio. Las organizaciones indígenas resignificaron el 12 de octubre como una fecha de memoria crítica, asociada a la colonización y lo que fue después, el despojo territorial, el genocidio y la persistente discriminación política y cultural. La celebración actuó como catalizador para impulsar un proyecto de reconstitución política centrado en la recuperación de identidades negadas, la defensa del territorio y la autodeterminación colectiva (González et al., 2019). Pero, en última instancia, ¿cuáles son los derechos por los que luchan los pueblos indígenas cuando impugnan el legado de 1492 y reclaman un lugar propio en el orden político contemporáneo?

La respuesta al interrogante subyace en un concepto fundamental que reside en lo que se define como «derecho a la diferencia». Lejos de reclamar la búsqueda de privilegios personales que violen la igualdad, este derecho cuestiona la aplicación lineal de la

«igualdad ante la ley» propia del liberalismo que suele esconder profundas desigualdades estructurales. El derecho a la diferencia evidencia que, para alcanzar una justicia real, se debe tratar de manera distinta a quienes se encuentran en situaciones históricas y culturales diferentes. De acuerdo con este concepto, la garantía de un trato igualitario no debe implicar la pérdida ni la renuncia a la identidad (González et al., 2019). Así, los pueblos indígenas impugnan el orden político contemporáneo exigiendo que se reconozca que la negación de sus derechos colectivos y culturales implica la negación de los derechos humanos individuales de sus miembros. Por esta razón, es crucial dar a conocer los derechos por los cuales los indígenas siguen luchando hoy día. A continuación, se presentan los derechos principales que abordan diferentes esferas de la realidad indígena, categorizados en seis dimensiones, que se han elaborado a partir de las lecturas de: Aguirre Rojas (2019); Cárdenas (1998); Marcelli (2011); EFE Verde (2022); Ulcuango (2025); Mancinelli (2021).

Tabla 4. Colección de los derechos indígenas fundamentales en América Latina¹⁷

DIMENSIONES	DERECHOS
<u>Dimensión política y de autodeterminación</u>	Derecho a la libre determinación. Consiste en el poder de decidir libremente su condición política y perseguir su desarrollo económico, social y cultural dentro del marco del Estado.
	Derecho a la autonomía y al autogobierno. Es el derecho a gestionar sus propios asuntos internos y locales a través de instituciones propias.
	Derecho a representación propia. Se trata del derecho a elegir a sus autoridades y representantes según sus propias normas, procedimientos y tradiciones ancestrales, sin injerencia externa.
	Derecho al reconocimiento de la personalidad jurídica colectiva. Reclaman el reconocimiento legal de los pueblos como sujetos colectivos de derechos, es decir, con identidad, territorios, instituciones, historia y representación propios, colectivos y compartidos. Representa la lucha crucial que resume las otras.
<u>Dimensión territorial y medioambiental</u>	Derecho al territorio. Se reivindica la tierra no solo como medio de producción, sino como espacio vital y base material para la reproducción social, cultural y espiritual de los pueblos.
	Derecho a la propiedad colectiva y comunitaria de la tierra. Es el reconocimiento legal de tierras inalienables, inembargables e imprescriptibles basadas en el dominio ancestral.

¹⁷ La presente tabla constituye una elaboración propia de la autora, realizada a partir de las lecturas de Aguirre Rojas (2019), Cárdenas (1998), Marcelli (2011), EFE Verde (2022), Ulcuango (2025) y Mancinelli (2021).

	<p>Derecho a la protección de la Madre Tierra. Se observa la naturaleza como ente vivo y activo que debe ser protegido frente a la lógica capitalista del extractivismo.</p> <p>Derecho a la gestión de los recursos naturales. Representa el derecho al uso, administración y conservación de los recursos renovables en sus territorios y a participar en los beneficios de los recursos no renovables.</p>
<u>Dimensión jurídica</u>	<p>Derecho al reconocimiento y ejercicio de la justicia indígena. Consiste en aplicar sistemas jurídicos propios y normas consuetudinarias para resolver conflictos internos con la misma jerarquía que la jurisdicción ordinaria.</p> <p>Derecho al respeto de las autoridades tradicionales. Reconoce las autoridades ancestrales en el ejercicio de sus funciones jurisdiccionales y administrativas.</p>
<u>Dimensión económica y sociocultural</u>	<p>Derecho a un modelo propio de vida y desarrollo. Busca alcanzar un modelo de desarrollo armónico entre seres humanos y naturaleza en contra de la lógica extractivista.</p> <p>Derecho a la educación intercultural bilingüe. Se demanda el acceso a un sistema educativo que respete y promueva las lenguas maternas, historias y filosofías indígenas.</p> <p>Derecho a la salud intercultural. Se pretende reconocer y fomentar la medicina tradicional y los saberes ancestrales dentro de los sistemas públicos de salud.</p> <p>Derecho a la propiedad intelectual colectiva. Busca proteger conocimientos, tecnologías y prácticas culturales contra la apropiación indebida.</p> <p>Derecho al patrimonio cultural. Quiere preservar y revitalizar idiomas, tradiciones orales, lugares sagrados y objetos de culto.</p>
<u>Dimensión participativa y de consenso</u>	<p>Derecho al consentimiento previo, libre e informado. Refleja la obligación de los Estados y empresas de obtener el acuerdo de los pueblos antes de ejecutar proyectos o medidas que afecten sus territorios.</p> <p>Derecho a la consulta previa obligatoria. Pretende asegurar que las comunidades participen en las decisiones legislativas o administrativas que las involucren.</p>
<u>Dimensión de protección e integridad</u>	<p>Derecho a la protección frente a genocidios/etnocidios. Es una protección contra el aniquilamiento físico de los sujetos y la destrucción sistemática de su cultura.</p> <p>Derecho a la desmilitarización de los territorios indígenas. Busca limitar las actividades militares en tierras ancestrales para garantizar la seguridad de las comunidades.</p> <p>Derecho a la protección específica de mujeres, niños y personas mayores indígenas. Lucha contra la discriminación de género y generacional indígena.</p>

2.2.4 Territorio y recursos

La persistencia de la pobreza indígena en América Latina no puede comprenderse sin atender a los procesos de desposesión territorial que, desde la colonia hasta el presente, han afectado a estos pueblos. Los informes regionales coinciden en señalar que las mayores tasas de pobreza indígena se concentran en territorios que son estratégicos para la extracción de recursos naturales (CEPAL, 2024; Banco Mundial, 2015). Esta superposición no es accidental, sino el resultado de una inserción estructuralmente desigual

de los pueblos indígenas en los modelos de desarrollo dominantes, donde el extractivismo¹⁸ opera como un mecanismo sistemático de producción y reproducción de pobreza, incluso en contextos de crecimiento macroeconómico. Lejos de funcionar como un motor de desarrollo local, el extractivismo ha restringido el acceso indígena a la tierra, al agua y a los recursos productivos debilitando las economías comunitarias. Cuando hay tentativos de incorporación de las comunidades a estos circuitos, se hace generalmente a través de empleos precarios y temporales, reforzando la dependencia económica y la vulnerabilidad social (Tremblay-Pepin & Hébert, 2013).

En este contexto, el modelo ejemplar es el de la región andina, donde la pobreza indígena no responde a una supuesta falta de integración, sino a una integración forzada y subordinada en un modelo que externaliza los costos sociales y ambientales. Dinámicas parcialmente convergentes se observan en Mesoamérica, particularmente en Guatemala y el sur de México, donde la pobreza indígena alcanza algunos de los niveles más elevados de la región. Las estimaciones del Banco Mundial (2021) y de la CEPAL (2024) muestran que las comunidades indígenas rurales presentan tasas de pobreza y pobreza extrema muy superiores a los promedios nacionales, con brechas persistentes frente a la población no indígena. A diferencia del patrón andino, el empobrecimiento indígena se asocia aquí a la expansión simultánea de proyectos extractivos, hidroeléctricos y del agronegocio, que han implicado el despojo de tierras comunales, la criminalización de la protesta y el deterioro de las condiciones de vida locales, sin generar beneficios sostenibles para las comunidades afectadas (Banco Mundial, 2015; CEPAL, 2024).

Esta relación entre extractivismo y pobreza se intensifica en la Amazonía, donde la expansión de actividades mineras, petroleras, forestales y agroindustriales avanza con especial rapidez. En países como Perú, Brasil, Colombia y Ecuador, los pueblos indígenas amazónicos enfrentan procesos acelerados de intervención territorial que afectan directamente territorios de los que dependen material, cultural y espiritualmente (CEPAL, 2024; FILAC). En este contexto, la pobreza indígena se expresa menos como carencia monetaria que como pérdida de autonomía territorial, inseguridad alimentaria y ruptura de los sistemas de vida comunitarios. El desplazamiento forzado o inducido empuja a muchas

¹⁸ El término se refiere a un modelo económico de desarrollo centrado en la explotación y exportación de recursos naturales con bajo valor agregado, dependiente de los mercados internacionales y asociado a impactos socioambientales y a la reproducción de economías primarias poco diversificadas (Tremblay-Pepin & Hébert, 2013).

comunidades hacia economías monetizadas sin condiciones de inserción digna, generando procesos rápidos de empobrecimiento y marginación (Banco Mundial, 2015).

En el Cono Sur, especialmente en Chile y Argentina, la pobreza indígena adopta una configuración distinta, marcada por procesos tempranos de desposesión y una elevada urbanización. Aunque los pueblos indígenas representan una proporción menor de la población total, presentan tasas de pobreza superiores al promedio nacional, sobre todo en áreas urbanas periféricas (CEPAL, 2024; Banco Mundial, 2021). En el caso del pueblo mapuche, la expansión del extractivismo forestal y energético ha impulsado la pérdida de territorios productivos y el desplazamiento hacia ciudades, donde se reproducen condiciones de precariedad laboral y discriminación estructural, lo que configura una forma de colonialismo interno que invisibiliza las causas territoriales de la pobreza (CEPAL, 2024).

Finalmente, en Centroamérica, la pobreza indígena se entrelaza con altos niveles de migración y fragilidad institucional. En países como Guatemala y Honduras, las comunidades indígenas rurales se ven afectadas por proyectos extractivos, monocultivos y megaproyectos de infraestructura que reducen de manera sostenida el acceso a tierras y recursos productivos (CEPAL, 2024; OIT, 2019). Ante la ausencia de alternativas económicas y de una protección efectiva de los derechos territoriales, la migración, tanto interna como transnacional, se consolida como estrategia de supervivencia, aunque reproduce nuevas formas de vulnerabilidad social sin resolver las causas estructurales del empobrecimiento (Banco Mundial, 2021).

En esta dirección, cabe preguntarse: ¿Por qué es importante dedicar un apartado al eje territorial? Para los pueblos indígenas, el territorio constituye una dimensión material, cultural y espiritual inseparable de su existencia colectiva. El territorio no se reduce a una propiedad o a un medio de producción, sino que es concebido como un espacio vital que integra el ambiente, el agua, los bosques y las condiciones materiales necesarias para la reproducción de la identidad, la cultura y la vida misma, en una relación en la que la naturaleza es entendida como un ente vivo y activo, fuente de alimentos, saberes y sentido de pertenencia (Marcelli, 2011). En este marco, hablar de territorios —y no únicamente de tierras— implica superar la lógica capitalista del usufructo y del extractivismo, ya que el territorio articula elementos naturales, sociales y simbólicos cuya protección resulta condición indispensable para la preservación de la identidad colectiva indígena (Ulcuango,

2025). Asimismo, los enfoques ecofeministas emergentes han subrayado que las dinámicas de desposesión territorial se inscriben en una lógica más amplia de dominación que subordina tanto la naturaleza como a los cuerpos feminizados, mostrando que la defensa del territorio es inseparable de la defensa de la vida, de los cuerpos y de las relaciones de cuidado que sostienen la reproducción social (Herrero, 2017). En este sentido, el territorio se convierte en un eje central de resistencia frente a modelos de desarrollo que amenazan la continuidad de las formas de vida indígenas.

2.2.5 La diversidad lingüística

A escala regional, la literatura comparada coincide en que América Latina concentra una de las mayores diversidades etnolingüísticas del mundo, con estimaciones que oscilan entre las 420 y las 522 lenguas autóctonas pertenecientes a alrededor de 99 familias lingüísticas diferenciadas, lo que da cuenta de una riqueza lingüística excepcional en términos históricos y culturales (Mancinelli, 2021). Sin embargo, esta diversidad se encuentra marcada por una asimetría interna profunda, es decir, pocas lenguas con millones de hablantes coexisten con centenares de lenguas de baja demografía y alta vulnerabilidad, hasta el punto de que aproximadamente el 70 % de los grupos lingüísticos cuenta con menos de 5000 hablantes, mientras solo algunos grandes complejos, como el quechua, el aimara o las lenguas mayenses, superan el millón de miembros (Cárdenas, 1998; UNICEF & FUNPROEIB Andes, 2009). Esta desigualdad demográfica se refleja también en importantes desafíos metodológicos, ya que los recuentos de lenguas varían según los criterios clasificatorios y las fuentes utilizadas. Históricamente, el tránsito desde criterios objetivos basados en el uso efectivo de la lengua hacia modalidades de autoidentificación responde a la necesidad de contrarrestar procesos persistentes de invisibilización censal, asociado a lo que ha sido conceptualizado como «etnocidio estadístico» (Castro Lucic, 2008, p. 19). Desde una perspectiva histórica más amplia, la fragmentación y la pérdida lingüística no pueden comprenderse al margen de los procesos de colonización y de la posterior construcción de los Estados nacionales, que impusieron políticas de homogeneización cultural y castellanización forzada, relegando las lenguas indígenas a una posición subordinada en el espacio público (Comboni Salinas & Juárez Núñez, 2001).

En la región andina, el panorama sociolingüístico se caracteriza por la presencia de grandes complejos lingüísticos —principalmente las lenguas quechuas y aimaras— con amplia extensión territorial y continuidad histórica, junto a lenguas de menor escala localizadas en

áreas específicas (CEPAL, 2020). Las estimaciones regionales indican que el quechua y el guaraní superan los cinco millones de hablantes, mientras que el aimara cuenta con más de un millón (CRS, 2021; Eberhard, Simons & Fennig, 2025). Predomina un patrón de bilingüismo lengua indígena-español que, si bien ha permitido cierta continuidad lingüística, tiende a reproducir jerarquías funcionales cuando la lengua indígena queda confinada al ámbito doméstico, mientras el español monopoliza los espacios institucionales de mayor prestigio (CEPAL, 2024).

Mesoamérica presenta una alta densidad de pueblos y lenguas, con predominio de las familias mayenses y otras tradiciones lingüísticas regionales. Lenguas como el náhuatl en México y el k'iche' o el q'eqchi' en Guatemala superan el millón de hablantes. No obstante, la vitalidad lingüística se ve tensionada por procesos históricos de escolarización monolingüe, migración y estigmatización social, especialmente en contextos urbanos, donde muchos hablantes optan por abandonar el uso de la lengua indígena como estrategia para evitar la discriminación, profundizando así la brecha entre reconocimiento cultural formal y desigualdad estructural efectiva (CRS, 2021; Eberhard, Simons & Fennig, 2025).

La zona amazónica constituye el espacio de mayor fragmentación lingüística, con predominio de lenguas habladas por comunidades pequeñas, territorialmente dispersas y sometidas a intensas dinámicas de contacto asociadas a misiones religiosas, economías extractivas y fronteras estatales vulnerables. Las fronteras étnicas rara vez coinciden con las nacionales y la nomenclatura de pueblos y lenguas varía entre países, lo que dificulta tanto la cartografía como las estadísticas (UNICEF & FUNPROEIB Andes, 2009). La vitalidad lingüística depende de manera directa del control territorial y de la continuidad comunitaria. Cuando amenazas como el extractivismo o el desplazamiento rompen este tejido social, se vuelve muy difícil la transmisión intergeneracional (CEPAL, 2020).

En el Cono Sur coexisten situaciones contrastantes: el guaraní mantiene una fuerte presencia transfronteriza y niveles relativamente altos de vitalidad, mientras que otras lenguas enfrentan presiones intensas de desplazamiento y pérdida de hablantes. A ello se suman divergencias significativas en el reconocimiento jurídico, ya que mientras Bolivia reconoce constitucionalmente lenguas indígenas múltiples como lenguas del Estado, países como Chile carecen de un reconocimiento equivalente, pese a desarrollar programas de educación intercultural bilingüe (CRS, 2021; CEPAL, 2024). En Centroamérica, la diversidad lingüística se organiza en gradientes territoriales, donde las zonas rurales

sostienen mejor la transmisión gracias a la mayor cohesión comunitaria, mientras que la migración y la urbanización aceleran el desplazamiento hacia el español (Banco Mundial, 2021).

Hay que aclarar que la vitalidad lingüística en América Latina se muestra alimentada por cuatro tendencias estructurales:

1. **Transmisión intergeneracional desigual.** Las lenguas con un gran número de hablantes tienden a sostener la transmisión, pero incluso en estos casos la continuidad puede verse afectada si la lengua pierde presencia en la educación, la justicia y los medios de comunicación, razón por la cual el Decenio Internacional de las Lenguas Indígenas (2022-2032) tiene como objetivo priorizar la implementación de políticas de recuperación y revitalización de las lenguas (UNESCO, 2022).
2. **Urbanización y reconfiguración de usos.** El traslado a la ciudad de los indígenas redefine el uso de la lengua, a menudo reduciéndola a un símbolo identitario o limitándola a redes específicas, lo cual altera las dinámicas educativas y laborales de la población indígena (CRS, 2021).
3. **Bilingüismo asimétrico.** Si el idioma nativo carece de funciones públicas, el bilingüismo puede acelerar su desplazamiento. Cuando la adaptación es unidireccional hacia el español, se consolidan jerarquías que subordinan la lengua indígena (Banco Mundial, 2015).
4. **Identidad vs. Uso real.** Existe una brecha entre ser indígena y hablar la lengua. Las mejoras censales y el orgullo identitario han aumentado la población que se reconoce como indígena, pero esto no garantiza un incremento proporcional en el número de hablantes competentes (CRS, 2021).

El campo sociolingüístico latinoamericano está determinado por marco jurídicos y educativos desiguales que, si bien han avanzado hacia la educación intercultural bilingüe, a menudo oscilan entre la transmisión efectiva y la folclorización (UNICEF & FUNPROEIB Andes, 2009). Más allá de la gestión técnica, los datos censales no son neutros, ya que reflejan historias de colonialidad y una desigualdad estructural donde el español monopoliza la esfera pública, relegando las lenguas indígenas al ámbito privado o doméstico (CEPAL, 2020). En última instancia, aunque la autoidentificación política es relevante, la vitalidad lingüística depende del territorio: sin control comunitario sobre la

tierra frente a presiones extractivas y desplazamientos, los espacios de reproducción del idioma se erosionan inevitablemente (CEPAL, 2024).

2.2.6 Culturas y religiones indígenas

A pesar de siglos de imposición colonial y homogeneización cultural, los sistemas de creencias indígenas han demostrado una notable capacidad de resiliencia, articulando prácticas ancestrales con nuevos procesos de reconfiguración identitaria. El panorama cultural y religioso de los pueblos originarios en América Latina es vasto y heterogéneo, caracterizado por una pluralidad de expresiones simbólicas que ordenan la vida comunitaria y dan sentido a su existencia colectiva.

Sustentada en una visión holística, la diversidad indígena resignifica el territorio: la tierra no es un recurso explotable ni mercancía, sino la base espiritual indispensable para la reproducción social o, mejor dicho, un espacio vital y espiritual necesario para existir. Estas creencias conforman un sistema heterogéneo y dinámico, lleno de matices rituales (éticos y religiosos) que impiden hablar de una única religión indígena, revelando en su lugar formas múltiples de habitar lo sagrado (Bartolomé, 2010). La llamada «Pacha Mama» (Madre Tierra) materializa una conexión viva entre sociedad y naturaleza, mediada por rituales de reciprocidad y mandatos ancestrales. No obstante, es crucial evitar esencialismos, puesto que esta cosmovisión específica no funciona como una norma válida para la totalidad de las culturas originarias, que poseen sus propias matrices simbólicas (Marcelli, 2011). La riqueza cultural y religiosa indígena se manifiesta vivamente en la ritualidad cotidiana —que abarca ciclos agrícolas, ceremonias de sanación, culto a los antepasados y la guía de autoridades espirituales—, funcionando como un eje vertebrador de la vida social más allá de lo meramente político. Históricamente, estas cosmovisiones enfrentaron la violencia simbólica de la conquista y la evangelización, siendo catalogadas como «idolátricas» o «primitivas» para legitimar la subordinación cultural. Como resultado, surgieron dinámicas de sincretismo y resignificación que, mediante la convivencia dialéctica de elementos cristianos y autóctonos, permitieron la persistencia de las culturas nativas, aunque bajo formas transformadas (Comboni Salinas & Juárez Núñez, 2001).

Un ejemplo de esta dinámica es la reinterpretación de acontecimientos contemporáneos, como desastres ambientales, crisis sanitarias o conflictos políticos, a través del pensamiento mítico, que funciona como recurso simbólico y psicosocial para procesar el

impacto del cambio y la incertidumbre histórica. Así, la identidad colectiva indígena se construye sobre prácticas de resistencia cultural en las que la espiritualidad no se separa de la política, sino que constituye su fundamento ético para la reivindicación de la autonomía, el control territorial y la autodeterminación. Sin embargo, la modernidad estatal, aun cuando reconoce formalmente el pluralismo cultural y religioso, tiende con frecuencia a folclorizar estas expresiones, despojándolas de su potencial crítico frente al modelo de desarrollo extractivista dominante (Mancinelli, 2021). Al mismo tiempo, la pluralización religiosa actual, incluido el auge evangélico, introduce tensiones internas que reconfiguran la identidad comunitaria. Estas dinámicas se articulan con demandas de jurisdicción propia y educación ancestral (Cárdenas, 1998). Así, la diversidad indígena deja de ser un residuo histórico y actúa como motor político que desafía la hegemonía monocultural e impulsa la construcción de una verdadera plurinacionalidad.

Esta complejidad se materializa en el ámbito institucional analizado por la investigadora María Macarena Ossola (2014). En zonas wichí, la escuela no solo castellaniza, sino que impone una socialización católica que choca con el protestantismo comunitario local. Al ingresar a la educación superior, los jóvenes enfrentan nuevas lógicas de clasificación marcadas por la folclorización, donde se valora lo indígena solo como informante de mitos descontextualizados u objeto de consumo simbólico deshistorizado. Esto denuncia una brecha estructural: mientras la interculturalidad se aplica en niveles básicos, la educación superior carece de una crítica profunda sobre las jerarquías lingüísticas y religiosas, limitando el reconocimiento efectivo del pluralismo. Este es el legado de la conquista: en América Latina, el encuentro entre las religiones indígenas y el cristianismo colonial no puede entenderse como una simple sustitución de creencias, sino como un proceso histórico de traducción simbólica, apropiación selectiva y conflicto. Estudios clásicos sobre Mesoamérica han mostrado que numerosos símbolos cristianos fueron reinterpretados desde matrices religiosas indígenas preexistentes, lo que permitió su incorporación en universos de sentido locales sin que ello implicara la desaparición inmediata de las cosmologías originarias. Figuras como la cruz o las advocaciones marianas adquirieron inteligibilidad al ser leídas desde concepciones indígenas del orden del mundo, dando lugar a configuraciones devocionales híbridas. Sin embargo, estos procesos se desarrollaron bajo una marcada asimetría, ya que mientras las religiones indígenas funcionaban como sistemas abiertos capaces de incorporar elementos externos, el cristianismo colonial se impuso como una religión exclusiva, asociada a proyectos de dominación territorial y

cultural. (Corona Núñez, 1961). Otra vez, la historia cuenta que lo indígena se convierte en algo que se puede plasmar y dominar.

2.3 DEL RECONOCIMIENTO CULTURAL A LA GARANTÍA DE DERECHOS

A lo largo de este capítulo se ha mostrado que la exclusión indígena no fue solo un residuo del orden colonial, sino una componente estructural de la formación republicana. La independencia universalizó el lenguaje de la ciudadanía, pero lo hizo sobre una noción individual y homogeneizadora, que volvió ilegibles los derechos colectivos. En la actualidad, las luchas indígenas reabren ese conflicto histórico al desplazar el eje desde la «integración» hacia la autodeterminación. Plurinacionalidad, territorio, recursos, lenguas, culturas y creencias religiosas se convierten en dimensiones inseparables de la justicia y el ejercicio del derecho. Asimismo, el recorrido contemporáneo confirma la brecha existente entre reconocimiento formal y práctica institucional. Allí donde el Estado admite la diversidad, a menudo la administra, la neutraliza o la folcloriza, mientras las comunidades enfrentan presiones extractivas, desigualdades socioeconómicas y disputas internas derivadas de procesos de pluralización cultural y religiosa. Así, el problema central ya no es si existe la diversidad, sino qué mecanismos efectivos permiten convertirla en derechos exigibles y protegidos. Sobre esta base, la tercera parte se orienta a identificar y analizar el panorama de los principales instrumentos jurídicos de defensa de los pueblos indígenas, para profundizar sus alcances, límites y condiciones reales de implementación en América Latina.

3. MARCO NORMATIVO Y MECANISMOS DE PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS INDÍGENAS

La reconstrucción histórica y crítica del largo proceso de subordinación, negación y progresiva reivindicación de los pueblos indígenas permite comprender que la emergencia de sus derechos no es un resultado espontáneo, sino el producto de luchas políticas, disputas epistemológicas y transformaciones profundas en el derecho internacional de los derechos humanos, cuya genealogía puede rastrearse desde debates tempranos sobre la dignidad y humanidad de los indígenas, como los que hemos observado en la Escuela de Salamanca. La transición desde modelos estatales basados en la homogeneización cultural hacia paradigmas que reconocen la diversidad, la pluralidad jurídica y la existencia de sujetos colectivos plantea necesariamente la pregunta por los marcos normativos que hicieron posible —y siguen condicionando— dicho reconocimiento. En este sentido, el examen de los instrumentos jurídicos internacionales y regionales se vuelve indispensable para entender cómo estas demandas históricas fueron progresivamente traducidas en normas, principios y mecanismos institucionales de protección, en un campo que además de consolidó mediante la creación de espacios especializados dentro de la Organización de las Naciones Unidas y la acción sostenida de la Organización Internacional del Trabajo, así como por el desarrollo del sistema interamericano de la Organización de los Estados Americanos. A lo largo del siglo XX y comienzos del XXI, la comunidad internacional fue configurando un entramado normativo complejo y gradual, compuesto por tratados, declaraciones, decisiones judiciales y disposiciones constitucionales, orientado a reconocer a los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derecho, aun cuando los textos fundacionales del orden internacional no los mencionaran de manera expresa y el reconocimiento debiera abrirse paso, en un primer momento, a través de garantías generales antidiscriminatorias y de protección de derechos humanos. Dicho entramado cumple funciones diferenciadas pero complementarias: por un lado, los instrumentos de carácter vinculante o *hard law*, como los tratados internacionales ratificados, las sentencias de tribunales internacionales y las normas constitucionales internas, generan obligaciones jurídicas exigibles para los Estados y habilitan mecanismos de responsabilidad en caso de incumplimiento; por el otro, los instrumentos de naturaleza declarativa u orientadora,

comúnmente identificados como *soft law*¹⁹, carecen de fuerza coercitiva directa, pero desempeñan una función normativa esencial al fijar estándares éticos y políticos de legitimidad, guiar la interpretación del derecho positivo, influir en la formulación de políticas públicas y consolidar consensos internacionales sobre los límites del poder estatal. La articulación entre ambos planos permite comprender que la protección de los derechos indígenas no se agota en la positivización formal de normas, sino que se inscribe en un horizonte normativo más amplio, en el que el derecho, la ética y la política interactúan en torno a tensiones estructurantes —especialmente, el pasaje desde enfoques integracionistas hasta el reconocimiento de derechos colectivos, la centralidad del territorio y la consulta y el debate entre autodeterminación en formas internas— que atraviesan la evolución contemporánea de los sistemas de protección.

3.1 DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS (1948)

La Declaración Universal de los Derechos Humanos representa uno de los pilares del derecho internacional de los derechos humanos. Si bien el texto no trata directamente los derechos colectivos indígenas, su ubicación al comienzo del capítulo responde a razones fundamentales de orden conceptual, histórico, jurídico y analítico. De hecho, la Declaración Universal de los Derechos Humanos constituye el punto de partida del lenguaje jurídico-político contemporáneo de los derechos humanos y se trata del primer instrumento que consagra, a escala universal, la idea de que ciertos derechos pertenecen a todas las personas por el hecho de ser humanas, con independencia de su pertenencia cultural, étnica o nacional. Desde una perspectiva jurídica, la Declaración cumple además una función normativa indirecta y transversal de especial relevancia. Sus principios han servido como fuente interpretativa de tratados posteriores, muchos de los cuales han adquirido el estatus de costumbre internacional y se han utilizado de manera reiterada por tribunales y órganos internacionales, incluso en ausencia de fuerza jurídicamente vinculante. (Amnesty International Sezione Italiana, 2008).

Colocar la Declaración Universal al inicio del recorrido normativo no responde únicamente a un criterio cronológico, sino a una decisión metodológica consciente ya que, aún sin

¹⁹ Las nociones de *hard law* y *soft law* se recuperan de la práctica y doctrina del derecho europeo de los derechos humanos, particularmente a partir de la terminología difundida en el ámbito del Centro Europeo para los Derechos Constitucionales y Humanos (ECCHR, por sus siglas en inglés). Para un análisis conceptual detallado, véase: <https://www.ecchr.eu/en/glossary/hard-law-soft-law/>

rodear exclusivamente en torno a lo indígena, operó como piso normativo para el desarrollo posterior de instrumentos especializados que ampliaron el reconocimiento de derechos colectivos y diferenciados. Permite evidenciar la insuficiencia inicial del paradigma liberal-individualista de los derechos humanos para dar cuenta de las realidades indígenas, explicar la necesidad de un proceso progresivo de especialización normativa y presentar el reconocimiento de estos derechos como el resultado de una evolución histórica y conceptual del derecho internacional.

Tras su aprobación el 10 de diciembre de 1948, la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) marcó un hito ontológico y una ruptura definitiva con el antiguo régimen del derecho internacional. Este documento fundacional emergió como respuesta imperativa ante la devastación moral y material de la Segunda Guerra Mundial, cuyo conflicto expuso la fragilidad de la civilización europea frente a fuerzas destructivas inauditas. Si bien la historia jurídica reconoce precursores normativos de gran relevancia —tales como la Carta Magna de 1215 o las declaraciones liberales surgidas de las revoluciones atlánticas entre 1776 y 1789—, estos instrumentos presentaban el límite de vincular las garantías individuales estrictamente a la jurisdicción del Estado-nación. Hasta mediados del siglo XX, el ordenamiento global operaba bajo el esquema de enfoque estatal consolidado tras la Paz de Westfalia (1648), un modelo que otorgaba soberanía absoluta a los Estados y negaba la subjetividad jurídica internacional del individuo, impidiendo cualquier límite externo al poder estatal. No obstante, el fracaso institucional de la Sociedad de las Naciones y la experiencia traumática de la Shoah precipitaron la obsolescencia de este modelo. Se hizo evidente que la estabilidad geopolítica no podía dissociarse de la dignidad humana. Este cambio de paradigma cristalizó preliminarmente en la Carta de las Naciones Unidas de 1945, cuyo preámbulo reafirmó la fe en los derechos fundamentales y la igualdad de las naciones, estableciendo que la protección universal de la persona es una condición *sine qua non* para la consecución de una paz duradera (Pisanò, 2016).

La redacción de la Declaración fue asumida como una de las tareas prioritarias e inmediatas de la naciente Organización de las Naciones Unidas. En 1946, el Consejo Económico y Social (ECOSOC) instituyó inicialmente una Comisión de Derechos Humanos de carácter preliminar, la cual evolucionó rápidamente hacia un órgano permanente con el mandato de elaborar el texto. Este proceso legislativo se caracterizó por su celeridad y eficacia, desarrollándose en tres sesiones principales celebradas entre 1947 y

1948 (Colantonio, 2004/2005). En la sistematización del documento jugó un papel decisivo René Cassin, jurista francés y Premio Nobel de la Paz, reconocido como uno de los «padres» de la Declaración. Cassin dotó al texto de una estructura orgánica, comparándola a la «fachada de un templo» (Amnesty International Sezione Italiana, 2008, p. 4) en el que cada componente cumple una función arquitectónica y normativa específica.

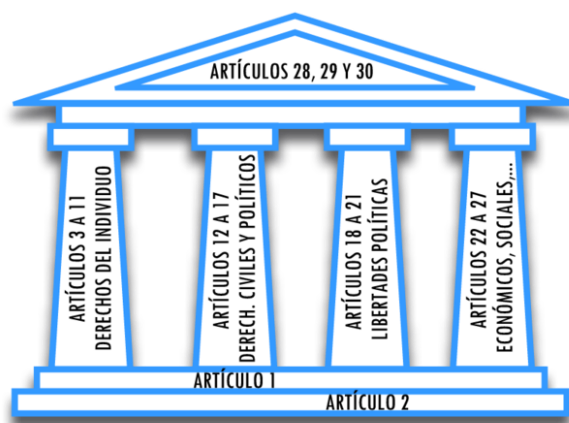


Ilustración 5. Estructura de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). Fuente: https://dhpedia.wikis.cc/wiki/Redacci%C3%B3n_de_la_Declaraci%C3%B3n_Universal_de_Derechos_Humanos

En la estructura de Cassin, las gradas que permiten el ingreso al templo constituyen el Preámbulo, que conecta el rechazo a los actos de barbarie de la guerra con la construcción de un futuro de paz y libertad. Los primeros dos artículos reflejan la base del edificio que establece los principios fundamentales de libertad, igualdad y dignidad para todos. El cuerpo del templo se sostiene sobre cuatro columnas maestras interdependientes: los derechos y libertades individuales (arts. 3-11); los derechos civiles del individuo frente a la comunidad (arts. 12-17); las libertades políticas, espirituales y de asociación (arts. 18-21); los derechos económicos, sociales y culturales (arts. 22-27). Finalmente, la estructura se cierra con el frontón (arts. 28, 29 y 30) que establece las condiciones para la realización efectiva de estos derechos y prohíbe el uso de estas libertades para destruir los derechos sancionados en la propia Declaración. La esencia de esta alegoría radica en el principio de indivisibilidad de los derechos humanos: la caída de una de las columnas conlleva al derrumbe de todo el templo (Amnesty International Sezione Italiana, 2008).

El período en que surge el documento no es casual: su nacimiento coincidió con el inicio de la Guerra Fría, un año convulso marcado por crisis como el bloqueo de Berlín y el golpe de Praga. Este contexto geopolítico convirtió la redacción del documento en un escenario de disputa ideológica sobre la naturaleza de los derechos humanos. Si, por un lado, la

visión occidental y la historia de sus instituciones priorizaban los derechos civiles y políticos, el bloque socialista criticaba este enfoque liberal por considerarlo insuficiente, insistiendo en la primacía de los derechos económicos y sociales. A pesar de las tensiones y de la predominancia conceptual de los derechos civiles en el texto, se logró un consenso fundamental, afirmando que ambas categorías de derechos son interdependientes e indivisibles. Finalmente, el documento fue aprobado por la Asamblea General de la ONU el 10 de diciembre de 1948 en el Palacio de Chaillot (París). La votación se saldó con 48 votos a favor, ninguno en contra y 8 abstenciones, provenientes de la Unión Soviética y sus aliados, así como de Arabia Saudita y Sudáfrica (Cassin, 1978). Actualmente, la Declaración no refleja un punto de llegada, sino un alcance vivo, que ha impulsado y sigue impulsando la creación de tratados vinculantes y sistemas regionales de protección en todo el mundo.

Aunque la Declaración Universal de 1948 no reconoce explícitamente derechos colectivos ni menciona a los pueblos indígenas, varios de sus artículos han servido como fundamento normativo indirecto para la protección de sus demandas, especialmente en materia de igualdad, no discriminación, identidad cultural, condiciones de vida y participación política. Estos principios generales permitieron con el tiempo una reinterpretación evolutiva del derecho internacional que abrió paso a instrumentos específicos sobre pueblos indígenas. Como declarado en el Preámbulo, su aplicación se propone como un «ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse». En particular, entre sus disposiciones, pueden destacarse los siguientes artículos, citados directamente de la Declaración (Organización de las Naciones Unidas, 1948), distintos según las principales reivindicaciones de los indígenas:

Derechos a la igualdad, a la no discriminación y a la dignidad humana:

Art. 1. *Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.*

Art. 2. *Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición. [...]*

Art. 4. *Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre, la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas.*

Art. 5. *Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.*

Derecho a tener una identidad cultural, una religión y una lengua propias:

Art. 18. *Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.*

Art. 19. *Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.*

Art. 27.1. *Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten.*

Derechos sobre la tierra, la subsistencia y las condiciones de vida:

Art. 17.1. *Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente.*

Art. 17.2. *Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad.*

Art. 22. *Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.*

Art. 25.1. *Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios [...].*

Derecho a la educación y transmisión cultural:

Art. 26.1. *Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. [...]*

Art. 26.2. *La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales [...].*

Derecho a la participación, la autonomía y la autodeterminación:

Art. 21.1. *Toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país, directamente o por medio de representantes libremente escogidos.*

Art. 21.2. *Toda persona tiene el derecho de acceso, en condiciones de igualdad, a las funciones públicas de su país.*

Art. 21.3. *La voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público; esta voluntad se expresará mediante elecciones auténticas que habrán de celebrarse periódicamente, por sufragio universal e igual y por voto secreto u otro procedimiento equivalente que garantice la libertad del voto.*

Art. 28. *Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.*

En relación con el reconocimiento de los pueblos indígenas, ¿qué puntos críticos presentan los artículos de la Declaración de 1948? En primer lugar, el enfoque atomizado e individualista entra en tensión con la dimensión colectiva intrínseca a la cosmovisión indígena. La limitación por parte del sistema internacional de proteger la diversidad cultural exclusivamente a través de derechos individuales comenzó a superarse con instrumentos posteriores, como el Convenio 169 de la OIT (González et al., 2019). En estrecha vinculación con lo expuesto, son evidentes las raíces eurocéntricas y liberales del texto, objeto de críticas tempranas. Ya en 1947, la American Anthropological Association cuestionó el proyecto por su carácter eurocéntrico, señalando que privilegiaba el respeto de la personalidad individual en detrimento de las especificidades culturales, se sustentaba en conceptos de matriz occidental y no contemplaba una visión pluralista de la comunidad política, sino que se anclaba en la estructura clásica del Estado nacional unitario (Fassini, 2015). Entre los límites, una consideración personal observa la ausencia del concepto de «pueblo» y de un derecho a la autodeterminación consistente. Puesto que se concibió como una respuesta normativa a las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial, la Declaración priorizó la protección del individuo frente a los abusos del poder estatal, ignorando la comunidad, y la reconstrucción y cohesión de los Estados-nación involucrados. Bajo este paradigma asimilacionista, la igualdad se entendió como homogeneidad que, si bien buscaba evitar la discriminación, no tuvo en cuenta las reivindicaciones históricas y la identidad diferenciada del pueblo en sentido amplio (González et al., 2019). Finalmente, cabe destacar que el reconocimiento del derecho a la propiedad individual y colectiva no alcanza a captar la relación espiritual, cultural y comunitaria que los pueblos indígenas mantienen con sus territorios. Como anticipado en los capítulos anteriores, la tierra constituye la base material y simbólica de su existencia, que necesita protección específica.

Lo que se acaba de decir no quiere negar que la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) constituye un hito fundacional indispensable para comprender la arquitectura contemporánea de los derechos humanos. Sin embargo, el texto revela los límites estructurales de un paradigma concebido prioritariamente para la protección del individuo abstracto dentro del marco del Estado-nación. Su ausencia de un reconocimiento explícito de los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derecho, se remonta a una lógica universalista y generalista que caracteriza un instrumento normativo concebido para establecer un marco común aplicable a la totalidad de la humanidad. No obstante, esta configuración revela la tensión persistente entre el universalismo abstracto de los derechos humanos y la diversidad sociocultural concreta. Y es para hacer frente a esta insuficiencia jurídica que justifica y explica el posterior proceso de especialización normativa del derecho internacional para responder a las demandas indígenas. En este sentido, la Declaración marca el punto de partida para la configuración de un corpus jurídico concreto, que es la razón por la cual resulta pertinente analizarlo en cuanto a instrumento normativo de fuerza notable.

3.2 LA POSITIVIZACIÓN INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS EN 1966

Si la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 inauguró el lenguaje normativo universal de los derechos humanos, los Pactos de 1966 marcaron un paso cualitativo al traducir esos principios en obligaciones jurídicas vinculantes para los Estados. Con su adopción, el sistema internacional avanzó desde la proclamación de valores comunes hacia su positivización efectiva, es decir, que supera el carácter meramente declarativo del período fundacional y dota a los derechos humanos de mecanismos normativos e institucionales de garantía y supervisión. En particular, la adopción del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales conforma un núcleo normativo indivisible del sistema universal de protección de los derechos humanos.

Tomando como base el documento elaborado por la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2024), que exigieron una revisión analítica complementaria²⁰, pueden identificarse algunos elementos relevantes relativos a la

²⁰ La búsqueda, nacida por el interés y la curiosidad de la autora en el tema, se ha podido realizar y ha permitido llegar a las relativas conclusiones a través de dos instrumentos: la OHCHR Ratification Dashboard

ratificación de estos Pactos en América Latina. El proceso de ratificación progresiva de ambos Pactos implicó la asunción de obligaciones internacionales en materia de respeto, protección y garantía de los derechos humanos, así como la apertura a mecanismos de supervisión internacional, como el Comité de Derechos Humanos en el marco del primer pacto. No obstante, esta adquisición se desarrolló de manera desigual, tanto en los tiempos de ratificación como en la jerarquía normativa otorgada a los Pactos en los ordenamientos internos. A ello se suma la brecha persistente en su implementación efectiva que seguimos evidenciando, particularmente visible en el limitado reconocimiento de derechos colectivos, del pluralismo jurídico y de las territorialidades indígenas. Lejos de restarles relevancia, estas tensiones refuerzan la centralidad analítica de los Pactos, al evidenciar los límites del paradigma individualista y el impulso posterior hacia la especialización normativa en favor de sujetos colectivos y derechos diferenciados.

3.2.1 El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC)

Entendido como un pilar de la arquitectura normativa global, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) trasciende la mera declaración de principios para definir, con carácter jurídicamente vinculante, la dignidad inherente al ser humano y la garantía de condiciones necesarias para el goce de derechos civiles y políticos, imponiendo a los Estados implicados obligaciones de respeto, protección y garantía sin discriminación alguna. Este instrumento normativo respondió a la necesidad de dotar de fuerza jurídica vinculante a los principios proclamados en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 y, junto con la Declaración y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, integra la denominada «Carta Internacional de los Derechos Humanos». Aunque su adopción se produjo en 1966 por parte de la Asamblea General de las Naciones Unidas mediante la resolución 2200 A (XXI), el PIDCP entró en vigor solo diez años después. Entre los derechos consagrados, se incluyen, entre otros, el derecho a la vida, la prohibición de la tortura y la esclavitud, la libertad y seguridad personales, el debido proceso y la igualdad ante los tribunales, así como las libertades de pensamiento, conciencia, religión, expresión, participación política, reunión y sufragio. Desde el punto

y la Treaty Body Database. Es posible acceder a los instrumentos a través de los siguientes enlaces: <https://indicators.ohchr.org/>; https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/TreatyBodyExternal/Home.aspx.

de vista jurídico, el Pacto es vinculante para los Estados que lo ratifican o adhieren, quienes asumen la obligación de adoptar medidas legislativas, administrativas y políticas para su implementación interna. La supervisión de sus obligaciones está en las manos del Comité de Derechos Humanos, órgano compuesto por expertos independientes ante el cual los Estados deben presentar informes periódicos. Actualmente cuenta con 174 Estados participantes, lo que evidencia su amplia aceptación y su centralidad en el orden jurídico internacional contemporáneo (Organización de las Naciones Unidas, ACNUDH, 2024).

En estrecha continuidad con el PIDCP, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) completa el panorama normativo del sistema universal de derechos humanos al abordar aquellas dimensiones materiales, sociales y culturales sin las cuales la libertad formal carece de contenido sustantivo. Adoptado en 1966 en el seno de la ONU, el PIDESC traduce en obligaciones jurídicas el reconocimiento de que la dignidad humana no solo exige protección frente a la injerencia estatal, sino también la garantía activa de condiciones de vida compatibles con el desarrollo pleno de la persona. Desde esta perspectiva, el Pacto articula un catálogo de derechos vinculados al trabajo, la seguridad social, la salud, la educación, la vivienda, la alimentación y la participación en la vida cultural, partiendo de la premisa explicitada en el preámbulo de que el ideal del ser humano libre no puede realizarse mientras persistan la miseria y el temor (Amnesty International, 2011). A diferencia del régimen de exigibilidad inmediata del primero, el PIDESC introduce un régimen de obligaciones basado en el principio de realización progresiva y en el uso máximo de los recursos disponibles, lo que implica que los Estados están obligados a avanzar de manera constante y verificable hacia la plena efectividad de estos derechos, explotando prioritariamente todos los recursos a su alcance y evitando medidas regresivas injustificadas. Este diseño normativo refleja tanto las asimetrías materiales existentes entre los Estados como la voluntad de consolidar un estándar común de justicia social a escala global. La implementación del Pacto es supervisada por el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales que, aunque emita decisiones solo recomendatorias y no jurídicamente vinculante, es considerado el máximo exponente del Pacto y se encarga de evaluar los informes periódicos estatales y, desde la entrada en vigor del Protocolo Facultativo en 2013, de conocer comunicaciones individuales y quejas de personas que aleguen violaciones de sus derechos, lo que ha reforzado significativamente la justicia internacional de los derechos económicos, sociales y culturales (Organización de las Naciones Unidas, ACNUDH, 1966). Un aspecto interesante del Pacto es que las

obligaciones estatales en materia de derechos humanos no se limitan al ámbito territorial, sino que se extienden al plano extraterritorial en virtud del principio de cooperación y asistencia internacionales. Según el artículo 2 del Pacto, los Estados asumen el deber de respetar, proteger y cumplir los derechos mencionados más allá de sus fronteras. Esto implica abstenerse de adoptar medidas que produzcan efectos lesivos en otros Estados, prevenir las violaciones cometidas por actores privados (por ejemplo, las empresas bajo su jurisdicción) mediante marcos regulatorios y contribuir activamente a la realización efectiva de estos derechos a través de la cooperación internacional, lo que incluye también orientar políticas, programas y decisiones financieras compatibles con los estándares internacionales (Amnesty International, 2011)

Ambos pactos fueron concebidos como instrumentos complementarios y normativamente interdependientes, destinados a garantizar una protección integral del ser humano. A pesar de que los pactos difieren en la naturaleza de las obligaciones que imponen a los Estados, los dos comparten un origen común, así como principios fundacionales idénticos, entre los que destacan el derecho de los pueblos a la libre determinación, la prohibición de toda forma de discriminación y la igualdad entre hombres y mujeres. Desde esta perspectiva, se exalta una concepción de los derechos humanos que se funda en su indivisibilidad e interdependencia, según el cual el goce efectivo de las libertades civiles y políticas resulta inseparable de la garantía de condiciones económicas, sociales y culturales mínimas. Aunque tradicionalmente los derechos civiles y políticos fueron concebidos como libertades negativas que imponían al Estado deberes de abstención, mientras que los derechos económicos, sociales y culturales se entendían como derechos prestacionales, hoy esta distinción ha sido superada. De hecho, se reconoció que todos los derechos humanos generan tanto obligaciones positivas como negativas, pues la garantía de derechos civiles exige inversiones y políticas públicas, así como los derechos sociales implican también deberes de no injerencia. En consecuencia, la eficacia de los derechos humanos depende de una combinación inseparable de acciones y omisiones estatales (Macho Carro, 2022). En el contexto latinoamericano, a pesar de los tiempos tardíos/distintos de adopción por parte de algunos de los países, su ratificación reviste una importancia particular para los pueblos indígenas, en la medida en que proporciona un marco internacional que permite articular la protección de las libertades fundamentales con la exigencia de condiciones materiales, sociales y culturales indispensables para la supervivencia colectiva, la preservación de las identidades propias y el ejercicio efectivo del derecho a la autodeterminación. Sobre esta

base normativa general, el desarrollo del derecho internacional de los derechos humanos incorporó progresivamente instrumentos sectoriales orientados a responder a situaciones históricas de exclusión estructural, entre los cuales destacan los convenios de la Organización Internacional del Trabajo para abordar de manera específica la situación de los pueblos indígenas.

3.3 CONVENIO 107 DE LA OIT (1957)

La consolidación del sistema universal de derechos humanos a partir de las herramientas jurídicas que se acaban de analizar supuso un avance decisivo en la afirmación de estándares jurídicos comunes de protección de la persona frente al poder estatal. No obstante, estos instrumentos, concebidos desde una perspectiva fundamentalmente individualista y universalista, mostraron de forma temprana sus límites para dar respuesta adecuada a las situaciones de vulnerabilidad estructural de determinados colectivos, en particular para los pueblos indígenas, cuyas demandas jurídicas no se agotan en la titularidad individual de derechos, sino que se articulan en torno a la dimensión colectiva, territorial y cultural de su existencia. Como resultado de la progresiva toma de conciencia sobre la insuficiencia de los marcos normativos generales, el derecho internacional comenzó a desarrollar instrumentos específicos orientados a la protección diferenciada de las poblaciones indígenas, inaugurando un ámbito normativo especializado que, aunque inicialmente marcado por enfoques tutelares e integracionistas, sentó las bases para la posterior evolución hacia el reconocimiento de estos pueblos como sujetos colectivos de derecho.

Un primer intento de reconocimiento fue la formulación del Convenio Relativo a la Protección e Integración de las Poblaciones Indígenas y de otras Poblaciones Tribales y Semi Tribales en los Países Independientes (1957), también mejor conocido como Convenio 107, adoptado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Su origen se inscribe en un proceso de internacionalización progresiva de la «cuestión indígena», que dejó de ser concebida exclusivamente como un asunto interno de los Estados para integrarse en la agenda del derecho internacional de posguerra. De hecho, constituye el primer instrumento internacional jurídicamente vinculante dedicado de forma específica a las poblaciones indígenas y tribales. Un hito decisivo fue la publicación, en 1953, del estudio técnico denominado *Las poblaciones aborígenes. Condiciones de vida y de trabajo de las poblaciones autóctonas de países independientes*, que proporcionó la base empírica

y doctrinal para la futura normativa al documentar de manera sistemática las situaciones de servidumbre, explotación laboral y marginación estructural que afectaban a los trabajadores indígenas (Zúñiga, 2000). Este diagnóstico legitimó la intervención de la OIT desde un enfoque predominantemente humanitario y desarrollista, orientado a elevar los niveles de vida de poblaciones caracterizadas como situadas en una «etapa menos avanzada» del desarrollo social. La elaboración del Convenio fue además el resultado de una cooperación dentro del sistema de la ONU, con la participación de organismos como la FAO, la UNESCO y la OMS, reflejando la voluntad de abordar de forma integral los factores laborales, educativos y sanitarios que obstaculizaban la integración de estas poblaciones (OIT, 1957). A ello se sumó el impulso regional generado por el indigenismo interamericano, en particular tras la Conferencia de Pátzcuaro de 1940 y la creación del Instituto Indigenista Interamericano, que promovieron políticas estatales de protección e integración bajo un paradigma claramente asimilacionista (González et al., 2019).

Adoptado finalmente en Ginebra el 26 de junio de 1957, el Convenio 107 se configuró, de este modo, como el primer instrumento internacional jurídicamente vinculante que abordó de manera específica la situación de las poblaciones indígenas. El documento se organiza en ocho partes que combinan disposiciones definitorias, mandatos programáticos y normas materiales de carácter sectorial. En la primera parte, se establece el ámbito de aplicación del Convenio y se fijan los principios generales, definiendo a los destinatarios e incorporando el objetivo central de la protección y la integración progresiva bajo responsabilidad estatal. En cuanto a su contenido normativo, el Convenio 107 articula un conjunto de obligaciones estatales de carácter progresivo orientadas a regular la situación laboral, territorial, educativa y social de las poblaciones indígenas, concebidas como destinatarias de una protección especial en el marco de un proceso de integración en la colectividad nacional. En materia de trabajo, el Convenio impone a los Estados la obligación de garantizar «una protección eficaz en materia de contratación y condiciones de empleo», prohibiendo toda forma de discriminación, asegurando la igualdad de remuneración por trabajo de igual valor y reconociendo el derecho de asociación sindical, en particular mientras estas poblaciones no puedan beneficiarse plenamente de la legislación general aplicable (OIT, 1957, art. 15). Además, incorpora disposiciones relativas a la formación profesional, al fomento de la artesanía y de las industrias rurales como «factores de desarrollo económico, de modo que se ayude a dichas poblaciones a elevar su nivel de vida y a adaptarse a métodos modernos de producción y comercio», sin

menoscabar el patrimonio de dichas poblaciones (OIT, 1957, art. 18). En relación con la tierra, reconoce el derecho de propiedad, colectiva o individual, sobre los territorios tradicionalmente ocupados por dichas poblaciones, prohibiendo su traslado sin libre consentimiento, al tiempo que admite su mudanza, a título excepcional, «por razones relativas a la seguridad nacional, al desarrollo económico del país o a la salud de dichas poblaciones» (OIT, 1957, arts. 11-12). Para hacer frente a la última condición, deberán asignarse tierras de calidad equivalente o superior, aptas para asegurar la subsistencia y el desarrollo futuro de los interesados (aunque subordinado al interés nacional). En el ámbito educativo, el instrumento establece la obligación de asegurar el acceso a la educación en igualdad de condiciones, prevé programas adaptados a la situación social de estas poblaciones y dispone la enseñanza inicial en la lengua materna, acompañada de una transición progresiva hacia la lengua nacional u oficial (OIT, 1957, arts. 21-26). Asimismo, el Convenio atribuye a los gobiernos la responsabilidad de extender progresivamente los sistemas de seguridad social a las poblaciones indígenas (art. 19), reconoce el derecho consuetudinario únicamente de forma condicionada, en la medida en que no resulte incompatible con el ordenamiento jurídico nacional ni con los objetivos de integración (art. 7) y dispone la creación o adecuación de organismos administrativos específicos encargados de planificar, coordinar y ejecutar las políticas previstas en el instrumento (art. 27).

Pero es precisamente al principio cuando el documento evidencia sus fallos: el Convenio atribuye a los gobiernos la responsabilidad de organizar «programas coordinados y sistemáticos con miras a la protección de las poblaciones en cuestión y a su integración progresiva en la vida de sus respectivos países» (OIT, 1957, art. 1). En otras palabras, el Convenio articuló un modelo de protección orientado a la integración progresiva de los indígenas en la sociedad estatal dominante, lo que implicaba atribuir a los gobiernos la responsabilidad principal de diseñar y ejecutar políticas de incorporación social, económica y jurídica, bajo un esquema tutelar. El objetivo no era preservar su cultura, sino elevar su nivel de vida para integrarlas forzosamente en el modelo de desarrollo de la sociedad nacional dominante. En coherencia con este enfoque, la opción terminológica por el concepto de «poblaciones» en lugar de «pueblos» no fue casual: al concebir a los indígenas como un conjunto de individuos destinatarios de medidas especiales de protección, el Convenio excluyó su reconocimiento como sujetos colectivos de derecho y, con ello, cualquier pretensión de autodeterminación, lo que subraya la lógica jurídica de

integración administrada por el Estado mencionada anteriormente (González et al., 2019). Otro problema señalado por el profesor de derecho Salinas Burgos (1986) es que las políticas de protección y asistencias eran elaboradas por técnicos y gobiernos no indígenas, sin la participación de los propios pueblos interesados. Este aspecto se inserta en la concepción del indígena como un «problema» que debía resolverse mediante la acción estatal y no como actores capaces de definir autónomamente su propio desarrollo. Bajo un lenguaje jurídico, Salinas Burgos compara la condición indígena a la *capitis diminutio*, una situación en la que las personas indígenas quedan sometidas a regímenes de tutela legal que limitan el ejercicio pleno de sus derechos, llegando en algunos ordenamientos a ser equiparadas a menores de edad o a sujetos relativamente incapaces hasta su integración definida por el Estado (Salinas Burgos, 1986). Finalmente, como explicado en el mismo texto de la Organización, el reconocimiento de las instituciones y prácticas indígenas quedó subordinado a su compatibilidad con el ordenamiento jurídico nacional y con los objetivos de los programas estatales de integración (OIT, 1957). No obstante, su relevancia jurídica e histórica reside en haber inaugurado la protección internacional específica de los indígenas, funcionando como antecedente normativo imprescindible para comprender el giro conceptual que, décadas más tarde, se vería reflejado posteriormente en el Convenio 169, orientado al reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derecho, con capacidad para decidir sobre sus instituciones y formas de vida.

3.4 CONVENIO 169 DE LA OIT SOBRE PUEBLOS INDÍGENAS Y TRIBALES (1989)

La adopción del Convenio n°169 de la Organización Internacional del Trabajo (Ginebra, 1989) debe entenderse a la luz de los profundos cambios sociales, políticos y jurídicos experimentados en América Latina durante la segunda mitad del siglo XX. Tras décadas de críticas y protestas contra las políticas indigenistas de integración, ampliamente aplicadas en la región, se hizo evidente que los modelos basados en la tutela estatal y la asimilación cultural no solo resultaban insuficientes para superar la exclusión estructural de los pueblos indígenas, sino que contribuían a reproducir relaciones de subordinación y desposesión territorial. A partir de los años setenta, el fortalecimiento de los movimientos indígenas latinoamericanos, junto con los procesos de reforma constitucional, la transición democrática y la reivindicación cada vez más impactante en torno a la tierra y el territorio, pusieron en cuestión la legitimidad de las respuestas normativas existentes (Zúñiga, 2000).

Es en este marco que el Convenio 169 emerge como respuesta a la necesidad de dotar al derecho internacional de un instrumento capaz de reconocer la especificidad histórica, territorial y cultural de los pueblos indígenas de la región y que avanzaba hacia un modelo basado en la participación, la consulta y el respeto de sus instituciones propias. Su importancia radica en brindar un respaldo internacional a las luchas y al pluralismo latinoamericano, redefiniendo la evolución constitucional de muchos países.

Desde una perspectiva histórica, la promulgación del Convenio 169 de la OIT no fue un hecho aislado, sino la respuesta jurídica a una coyuntura específica de finales de la década de 1980. Los profundos cambios que se realizaron en América Latina, que presenciaron el renacimiento de las democracias liberales y la creciente visibilidad transnacional de las reivindicaciones indígenas como resultado del fracaso de las políticas asimilacionistas previas. Esta herramienta jurídica surgió ante la evidencia fáctica y jurídica de que el modelo de protección de los derechos humanos resultaba incapaz de garantizar la supervivencia cultural de grupos diversos. (González et al., 2019). Asimismo, como se ha analizado anteriormente, la necesidad de esta sustitución normativa radicaba en las profundas limitaciones del precedente Convenio 107. Dicho instrumento, elaborado bajo una visión orientada al Estado y sin la participación de los afectados, adolecía de un enfoque paternalista que categorizaba a los indígenas como poblaciones en estadios evolutivos inferiores. Por lo tanto, el convenio perseguía una finalidad clara: lograr la incorporación plena de dichos grupos al Estado-nación mediante el sometimiento sistemático de sus prácticas normativas a la legislación nacional (Salinas Burgos, 1986). Asimismo, la adopción del Convenio 169 se inserta en un cambio global hacia el constitucionalismo pluralista en América Latina. Este giro reconoce que la dignidad humana solo se afirma plenamente al respetar la identidad colectiva, superando la lógica de tutela para avanzar hacia otra de reparación histórica y derechos diferenciados. En este contexto de internacionalización del derecho constitucional, el Convenio 169, así como los otros tratados de derechos humanos, opera hoy como un estándar mínimo obligatorio que limita la soberanía estatal en favor de la supervivencia cultural de los pueblos (Nogueira Alcalá, 2010).

La arquitectura jurídica del Convenio 169 es el resultado de una compleja convergencia entre una triade de fuerzas que operó en conjunto para superar el modelo asimilacionista previo: (1) las organizaciones y movimientos indígenas, que representaron la novedad más relevante y actuaron como los principales agentes de cambio de la concepción del indígena

de objeto de tutela a sujeto de derechos colectivos; (2) la OIT lideró el proceso tras la cooperación con organismos multilaterales (FAO, ONU, UNESCO, OMS, etc.), conformando un frente de gobernanza internacional que aportó la coherencia interdisciplinaria necesaria para abordar la cuestión indígena; (3) los gobiernos y las entidades estatales, cuyo papel fue representar la posición de la soberanía nacional (por ejemplo, mantener la integridad territorial y buscar el equilibrio entre el reconocimiento de la autonomía indígena y la unidad del Estado) frente a las nuevas demandas globales. Esta estructura fue particularmente funcional para el alcance de un equilibrio basado en el diálogo más que en la sanción, lo que permitió ampliar el espectro de protección tanto al matiz cultural como a las condiciones sociolaborales que impulsaron agendas clave para los pueblos indígenas (OIT, 1989; González et al., 2019).

Lo que cabe destacar de este instrumento normativo es que trasciende las categorizaciones heterónomas y rígidas impuestas históricamente por los Estados nacionales, al consagrar el concepto de autoidentificación —esto es, la conciencia de la identidad indígena— como el criterio subjetivo fundamental para la determinación de la aplicabilidad del tratado. De hecho, el documento establece un sistema de criterios concurrentes plasmado en su artículo 1: por un lado, los elementos objetivos, que exigen la descendencia de poblaciones que habitaban el país en la época de la conquista o la colonización, así como la conservación total o parcial de sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas; y, por otro, el criterio subjetivo que consagra la conciencia de una identidad indígena o tribal (OIT, 1989, art. 1). Diferentemente al Convenio 107, que otorgaba el reconocimiento a los indígenas basado en cuestiones raciales, de lengua o relativas a su grado de evolución, esta dualidad normativa establece que la existencia de los pueblos indígenas, es decir, con identidad propia y capacidad de interpelación política, es una realidad fáctica anterior a la ley, transformando el reconocimiento estatal en un acto meramente declarativo y no constitutivo. (Gaete Uribe, 2012). Asimismo, el Convenio no opera como una simple enumeración de derechos aislados, sino como una arquitectura jurídica interconectada e indivisible. En este esquema, el territorio —concebido como espacio de desarrollo y condición de posibilidad para la existencia indígena— actúa como sustrato inalienable sobre el cual se asientan los mecanismos de consulta previa y la facultad de mantener instituciones sociales, jurídicas y políticas propias, que ahora se convierten en herramientas garantes de su libre determinación y su continuidad cultural en la definición de sus propias

prioridades de desarrollo (Larsen, 2016). Bajo esta premisa, a continuación, se desglosan los pilares conceptuales que sustentan este cambio de paradigma.

3.4.1 La arquitectura normativa del Convenio 169

Lo dispuesto anteriormente lleva a cuestionarse sobre cómo se traduce esta voluntad política en ingeniería jurídica. La respuesta se concreta en una estructura normativa caracterizada por cierta flexibilidad operativa, ya que permite adaptar las obligaciones internacionales a las diversas realidades nacionales sin sacrificar su carácter vinculante. La arquitectura del tratado se articula de forma sistematizada en diez partes que, precedidas por un Preámbulo que marca la nueva axiología ética y política del reconocimiento, abarcan una totalidad de 44 artículos. La protección de los sujetos se edifica a partir de los cimientos en la Parte I (Política General, arts. 1-12), que define el núcleo duro de la subjetividad jurídica de los indígenas al señalar la autoidentificación como criterio fundamental e imponer los deberes estatales de consulta previa de buena fe y participación efectiva. Sobre esta base política, se erige el sustrato material en la Parte II (Tierras, arts. 13-19), que articula la protección del vínculo espiritual y material con el entorno mediante la noción operativa de territorio, garantizando derechos colectivos de propiedad, posesión y recursos naturales. Además, el Convenio despliega un abanico de garantías sociales y económicas en las Partes III a VI (arts. 20-31): protege la dimensión sociolaboral exigiendo la erradicación de la contratación coercitiva y la servidumbre por deudas (art. 20); promueve la autonomía económica mediante la formación técnica y el fortalecimiento de actividades tradicionales (arts. 21-23); establece la obligación de proveer salud y seguridad social respetando la medicina tradicional (arts. 24-25); instituye modelos de educación intercultural bilingüe orientada a erradicar los prejuicios discriminatorios (arts. 26-31). Finalmente, el sistema asegura su operatividad mediante las disposiciones de las Partes VII a X (arts. 32-44), que garantizan la cooperación transfronteriza, exigen una arquitectura administrativa estatal especializada para coordinar políticas públicas y regulan la aplicación flexible del Convenio bajo cláusulas de no regresión y vigencia internacional (OIT, 1989).

Adentrándonos ya en el texto del tratado, el Convenio 169 se erige como el instrumento jurídico internacional más trascendental para la salvaguarda de los derechos territoriales de los pueblos indígenas, estableciendo estándares que obligan a los Estados a superar la concepción civilista y clásica de la propiedad. En este sentido, el tratado introduce una

distinción conceptual y operativa ineludible entre «tierra» y «territorio». Mientras que la tierra se asocia convencionalmente a la propiedad o al uso material y físico del suelo, frecuentemente ligado a actividades de subsistencia, el territorio entraña una dimensión mucho más amplia y compleja. Conforme al artículo 13.2 del Convenio, el uso normativo del término «tierras» debe interpretarse bajo el concepto de «territorio», el cual abarca la «totalidad del hábitat» de las regiones que los pueblos ocupan o utilizan. Este alcance sistémico concibe al territorio no como una simple parcela, sino como sistema continente que integra el suelo, las aguas, los mares costeros, la flora, la fauna y los recursos del subsuelo, constituyéndose como el espacio jurisdiccional indispensable donde los derechos indígenas adquieren plena vigencia (Bengoa, 1994, como citado en Zúñiga, 2000, p. 183). Por lo tanto, el Convenio reconoce que el vínculo de los pueblos originarios con su entorno posee un carácter multidimensional que trasciende la mera lógica económica. Desde una perspectiva espiritual y cultural, el marco normativo exige a los gobiernos el respeto irrestricto por la importancia especial que las tierras y territorios revisten para los valores indígenas, ya que actúan como el sustrato material de todas sus creencias, costumbres y tradiciones. Asimismo, el tratado restringe la discrecionalidad estatal frente a proyectos de desarrollo mediante garantías ineludibles orientadas a proteger dicha integridad territorial. Al mismo tiempo, los gobiernos deben velar por la realización de estudios de incidencia integral desarrollados en estrecha cooperación con los pueblos afectados, deben establecer una protección rígida contra el desplazamiento sin consentimiento libre y con pleno conocimiento y garantizar el derecho inalienable de las comunidades a participar en los beneficios extractivos y a percibir una indemnización justa ante eventuales daños (OIT, 1989, arts. 13, 15 y 16; Zúñiga, 2000).

Con el fin de proteger la integridad indígena, el Convenio 169 estipula el derecho a la consulta previa como una salvaguarda fundamental y alcance jurídico auténtico del documento que obliga al Estado a obtener el consentimiento de los pueblos ante cualquier medida legislativa o administrativa que les afecte, desde la gestión de recursos naturales hasta la formulación de planes de desarrollo regional, garantizando que su participación sea genuina, culturalmente adecuada y basada en un conocimiento pleno de las consecuencias de dichas acciones (OIT, 1989, arts. 6-7). En países como Chile, el Tribunal Constitucional ha ratificado estos artículos como *self-executing*, lo que significa que tienen operatividad directa en el orden interno (Viera-Gallo Quesney & Lübbert Álvarez, 2012, p. 92). La consulta no debe entenderse como una mera formalidad administrativa o un trámite

burocrático, puesto que exige el cumplimiento del principio de buena fe en un entorno libre de coerción, con el objetivo primordial de establecer un diálogo genuino orientado a alcanzar un acuerdo o el consentimiento. Para que este proceso sea efectivo, debe poseer un carácter previo —efectuándose en las etapas iniciales de la planificación— y una estricta adecuación cultural que respete los tiempos, lenguas y métodos de decisión propios de cada pueblo (González et al., 2019). Por lo tanto, este mecanismo se vincula profundamente con el pluralismo jurídico y la profundización democrática, pues transita de una visión individualista hacia el reconocimiento de sujetos colectivos y de reparación histórica. No obstante, existen importantes ambigüedades entre el deber de consulta y el consentimiento efectivo. El Convenio 169 establece que la consulta debe tener la finalidad de lograr el consentimiento, pero la Comisión de Expertos de la OIT ha aclarado que esto no implica necesariamente un derecho al veto absoluto de los pueblos indígenas (Gaete Uribe, 2012; González et al., 2019). No obstante, instrumentos posteriores como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas refuerzan este estándar al establecer la exigencia del consentimiento previo, libre e informado (CPLI) frente a cualquier medida administrativas o legislativas. Por su parte, la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha contribuido a precisar esta cuestión al sostener que, en el caso de proyectos de gran inversión a gran escala con un impacto significativo en el territorio indígena, el Estado no solo debe consultar, sino que está obligado a obtener el consentimiento de los pueblos afectados (Gómez Isa, 2019).

Finalmente, y ya tocando el último tema de la lucha indígena, el Convenio 169 consolida un giro normativo relevante al reconocer a los pueblos indígenas como sujetos colectivos con capacidad de decisión en materias que afectan directamente su existencia colectiva, aunque sin emplear expresamente la categoría de «autodeterminación». En particular, el artículo 7.1 establece su derecho a decidir sus propias prioridades en el proceso de desarrollo cuando este incida en sus vidas, creencias, instituciones, bienestar espiritual y en las tierras que ocupan o utilizan, así como a controlar, en la medida de lo posible, su desarrollo económico social y cultural. El artículo 7.3 añade la obligación estatal de realizar estudios en cooperación con los pueblos interesados, para evaluar el impacto social, espiritual, cultural y ambiental de las actividades de desarrollo previstas (OIT, 1989). En relación con la preservación de sus instituciones propias, el artículo 1.1.b los define precisamente por conservar todas o parte de sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas. Asimismo, se dispone que, al aplicar la legislación nacional, deberán

tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario, así como reconocer el respeto a sus métodos tradicionales para la represión de los delitos cometidos por sus miembros (OIT, 1989, arts. 1.1.b; 8.1-9.1). Sin embargo, un límite a este «control» es que el Convenio establece como límite que dichas costumbres no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos (OIT, 1989, art. 8.2).

En definitiva, el Convenio 169 constituye el eje normativo central del sistema internacional de protección de los pueblos indígenas al consagrar, en un instrumento jurídicamente vinculante, el reconocimiento de derechos de naturaleza colectiva que marcan la primera transición auténtica desde el paradigma asimilacionista hacia uno de reconocimiento de la diversidad cultural y autonomía interna. Sin embargo, su potencial emancipatorio se encuentra atravesado por límites estructurales que derivan tanto de su propio diseño normativo como del contexto político de su adopción. De hecho, el texto incorpora ambigüedades deliberadas que atenúan su alcance transformador: el empleo del término «pueblos» va acompañado de la cláusula de salvaguardia del artículo 1.3 para evitar cualquier interpretación vinculada al derecho de secesión; la formulación del artículo 6 no reconoce expresamente un derecho de veto, y el artículo 15.2 mantiene en manos del Estado la propiedad de los recursos del subsuelo, subordinando el control territorial indígena a intereses estratégicos nacionales. A ello se suma la ausencia de una proclamación explícita del derecho a la libre determinación, lo que circunscribe el autogobierno a asuntos internos y locales (OIT, 1989). Estos límites normativos se proyectan en una persistente brecha de implementación, puesto que la efectividad del Convenio y la aplicación de políticas públicas adecuadas dependen en gran medida de la voluntad estatal, agravada por la resistencia de poderes judiciales que mantienen una visión monocultural y monista del derecho, dado que el sistema de supervisión de la OIT carece de mecanismos coercitivos directos y se basa fundamentalmente en informes y recomendaciones (Gómez Isa, 2019). Esta dependencia se vuelve particularmente visible en contextos de expansión extractiva, donde la superposición de concesiones mineras o agroindustriales sobre territorios indígenas transforma las reivindicaciones territoriales en supuestos obstáculos para el desarrollo. Así, se configura lo que el profesor e investigador Larsen (2016) define como «nueva ley de la selva», es decir, un contexto en que los mecanismos de salvaguardia dejan de operar como instrumentos de participación efectiva y pasan a funcionar como dispositivos de legitimación formal de decisiones ya adoptadas

(Larsen, 2016). En este marco, la defensa del territorio no pocas veces se traduce en procesos de judicialización y persecución penal de líderes y comunidades indígenas, evidenciando la tensión estructural entre la protección de derechos colectivos y la primacía de intereses económicos estratégicos (González et al., 2019).

Con todo, estas limitaciones no desvirtúan su relevancia internacional. Precisamente por ser un tratado vinculante, el Convenio 169 se ha consolidado como la piedra angular del *corpus iuris* indígena contemporáneo. De hecho, opera como norma de apertura hacia el reconocimiento constitucional de derechos colectivos en América Latina, dialoga con instrumentos más avanzados como la Declaración de 2007 y ha influido decisivamente en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Larsen, 2016). En este sentido, más que un punto de llegada constituye un punto de partida: fija un umbral mínimo de protección desde el cual se proyecta la expansión progresiva de los derechos indígenas en el orden jurídico internacional y comparado.

3.4.2 Del reconocimiento formal a la efectividad: principales nodos de aplicación del Convenio 169

La inclusión de esta sección responde a la necesidad de captar la relevancia y el impacto real del Convenio 169 más allá de su formulación normativa. Con este objetivo, se identifican los principales nodos de su efectividad y se introduce un análisis ejemplificativo a partir de un caso paradigmático que permite observar cómo dichos estándares operan en la práctica y cómo este instrumento, junto con los demás mencionados, funcionan como punto de referencia para el estudio empírico comparado que se desarrollará en el capítulo siguiente. En esta línea, el análisis se articula en torno a tres precedentes emblemáticos que permiten observar distintos niveles de operatividad del Convenio 169 en sede jurisdiccional, tanto en el plano interamericano como en el constitucional interno. Los casos han sido seleccionados por el documento redactado por la OIT sobre la aplicación del Convenio 169 en casos específicos en los que su empleo resultó necesario y útil (OIT, 2009). En primer lugar, el caso *Yakye Axa vs. Paraguay* (2005), resuelto por la Corte Interamericana de Derechos Humanos, se centra en la reivindicación del territorio ancestral de una comunidad del pueblo Enxet-Lengua del Chaco paraguayo, cuya situación de despojo territorial derivó en condiciones de extrema precariedad y afectaciones al derecho a la vida; en este caso, se usó el Convenio 169 para demostrar que la tierra no es solo un bien económico, sino la base de su supervivencia

espiritual y física. En segundo término, la Sentencia SU-039/97 de la Corte Constitucional de Colombia (1997) aborda la omisión de consulta previa en la concesión de una licencia ambiental para la exploración de hidrocarburos en territorio del pueblo U'wa. En este marco, el Convenio fue una herramienta clave para elevar la consulta previa al rango de derecho fundamental. Finalmente, la Sentencia Constitucional 0295/2003-R del Tribunal Constitucional de Bolivia (2003) desplaza el foco hacia la dimensión institucional del pluralismo jurídico, al examinar la validez de una sanción de expulsión impuesta por autoridades de una comunidad indígena originaria del ámbito andino boliviano; aquí el Convenio fue invocado para reconocer la legitimidad del derecho consuetudinario y de la jurisdicción indígena. En conjunto, estos casos muestran cómo el Convenio 169 trasciende su dimensión programática para convertirse, según el contexto, en instrumento hermenéutico del sistema interamericano, parámetro constitucional de control de la actuación estatal y fundamento normativo del pluralismo jurídico, configurando un marco dinámico de expansión y delimitación de los derechos de los pueblos indígenas.

Caso Comunidad Indígena Yakye Axa vs. Paraguay.



Ilustración 6. Comunidad Indígena Yakye Axa en el Pueblo Enxet.

Fuente: <https://www.tierraviva.org.py/yakye-axa-espera-una-expropiacion-para-ingresar-a-sus-tierras/>

El caso Yakye Axa vs. Paraguay, resuelto por la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) el 17 de junio de 2005, constituye un referente fundamental en la consolidación del Convenio 169 de la OIT como herramienta interpretativa para dotar de contenido específico a los derechos humanos de los pueblos indígenas en el sistema interamericano. La controversia se originó en el reclamo territorial de la comunidad Yakye

Axa, perteneciente al pueblo Enxet-Lengua del Chaco paraguayo. Sus tierras ancestrales habían sido transferidas a propietarios privados, lo que obligó a la comunidad a asentarse durante años en la vera de una carretera, en condiciones de extrema precariedad. La falta de acceso al territorio tradicional impidió el ejercicio de sus prácticas de caza, recolección y subsistencia, generando una situación de desnutrición, enfermedades evitables y muerte, especialmente entre niños y personas mayores. Ante esta situación, la Corte debía determinar si el Estado paraguayo había violado derechos protegidos por la Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH)²¹, particularmente el derecho a la propiedad (art. 21), el derecho a la vida (art. 4) y las garantías judiciales (CADH, 1969). Para interpretar el alcance de estos derechos en contexto indígena, la Corte afirmó que era necesario recurrir a instrumentos internacionales especializados, entre ellos el Convenio 169, integrándolo dentro del cuerpo jurídico internacional aplicable. En relación con el derecho a la propiedad colectiva, la Corte sostuvo que, aunque la CADH protege la propiedad en términos generales, el contenido específico de ese derecho cuando se trata de pueblos indígenas debe interpretarse a la luz del Convenio 169. En particular, se menciona el artículo 13, que obliga a los Estados a respetar la importancia especial que reviste para las culturas indígenas su relación con las tierras y territorios que ocupan o utilizan, subrayando que esta relación es base fundamental de su supervivencia económica, cultural y espiritual. Asimismo, el artículo 14 fue determinante para afirmar el derecho de propiedad y posesión sobre las tierras tradicionalmente ocupadas (OIT, 1989). La Corte concluyó que la prolongada falta de restitución territorial configuraba una violación del derecho de propiedad colectiva. Pero el alcance del fallo fue más allá de la dimensión patrimonial. El tribunal vinculó directamente la falta de acceso al territorio con la afectación del derecho a la vida en su dimensión de «vida digna». Al analizar las condiciones de extrema vulnerabilidad de la comunidad, la Corte sostuvo que el derecho a la vida no se limita a la prohibición de privación arbitraria, sino que incluye la obligación estatal de garantizar condiciones mínimas compatibles con la dignidad humana. La privación del territorio tradicional había privado a la comunidad de sus medios de subsistencia —alimentación, medicina tradicional, acceso al agua— generando un cuadro estructural de precariedad que derivó en muertes evitables. En este sentido, el Convenio

²¹ La Convención Americana sobre Derechos Humanos, también conocida como Pacto de San José, es un tratado adoptado en 1969 en el marco de la Organización de los Estados Americanos y en vigor en 1978, que establece un catálogo de derechos civiles y políticos y crea los órganos del sistema interamericano de protección, es decir, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Organización de los Estados Americanos, 1969).

169 sirvió para contextualizar la especial vulnerabilidad de los pueblos indígenas y reforzar la obligación positiva del Estado de adoptar medidas concretas de protección (Corte IDH, 2005). En cuanto a las soluciones frente al despojo territorial, la Corte invocó expresamente el artículo 16.4 del Convenio 169, que establece que, cuando el retorno a las tierras ancestrales no sea posible por causas objetivas, los pueblos deberán recibir tierras de igual calidad o una indemnización adecuada. Sin embargo, el tribunal precisó que tales medidas no pueden adoptarse de manera unilateral: deben ser consensuadas con el pueblo interesado, conforme a sus propios procedimientos y valores, en armonía con los estándares participativos previstos en el Convenio, especialmente los artículos 6 y 7 relativos a la consulta previa y a su participación (OIT, 1989). En consecuencia, la Corte declaró la responsabilidad internacional de Paraguay por violación del derecho a la propiedad y del derecho a la vida, ordenando la restitución del territorio ancestral o, en su defecto, la entrega de tierras equivalentes, junto con medidas de reparación integral y provisión de servicios básicos para garantizar una vida digna (Corte IDH, 2005).

Caso U'wa.



Ilustración 7. Miembros de la comunidad U'wa.

Fuente: <https://www.lifegate.it/uwa-sfruttamento-petrolifero>

La sentencia SU-039/97 de la Corte Constitucional colombiana constituye otro de los precedentes más relevantes en la incorporación operativa del Convenio 169 de la OIT al derecho interno y en la configuración de la consulta previa como derecho fundamental de las comunidades indígenas. El caso se originó a raíz de la expedición de la Resolución 110 del 3 de febrero de 1995 por el Ministerio del Medio Ambiente, mediante la cual se otorgó licencia ambiental a la empresa Occidental de Colombia Inc. para desarrollar actividades de prospección sísmica en el denominado bloque Samoré, área que comprendía territorios tradicionalmente ocupados por el pueblo indígena U'wa (Corte Constitucional de

Colombia, 1997). Aunque los días 10 y 11 de enero de 1995 se celebraron reuniones en Arauca entre representantes estatales, la empresa y los miembros de la comunidad, la Corte constató que dichas actuaciones no satisfacían los estándares sustantivos de consulta previa exigidos por la Constitución (art. 330, Colombia, 1991) ni por el Convenio 169, particularmente sus artículos 6, 7 y 15.2 que imponen la obligación de consultar a los pueblos interesados mediante procedimientos apropiados y de buena fe cada vez que se prevean medidas susceptibles de afectarles directamente, reconocer su derecho a decidir sus prioridades de desarrollo y establecer mecanismos de consulta antes de autorizar la exploración o explotación de recursos naturales en sus tierras (OIT, 1989). La Corte sostuvo que la consulta no puede reducirse a un trámite meramente informativo ni a una simple notificación, sino que debe garantizar un proceso de diálogo real orientado a la concertación, que permita a la comunidad conocer integralmente el proyecto, deliberar conforme a sus propias estructuras representativas y valorar sus impactos sobre la integridad social, cultural, económica y espiritual. En este sentido, el tribunal afirmó que el Convenio 169 integra el bloque de constitucionalidad en virtud del artículo 93 de la Constitución, que reconoce rango constitucional a los tratados internacionales de derechos humanos ratificados por el Estado y los incorpora como parámetro de control e interpretación de los derechos fundamentales. Al mismo tiempo, refuerza el carácter fundamental del derecho de participación cuando se trata de comunidades indígenas, pues dicho derecho opera como instrumento indispensable para preservar su subsistencia como sujeto colectivo diferenciado. Al verificar que la licencia ambiental fue expedida antes de culminar el proceso de interlocución y sin que se hubiera estructurado una consulta materialmente válida, la Corte concluyó que se vulneraron no solo el derecho fundamental a la participación, sino también la integridad étnica, cultural, social y económica de la comunidad U'wa. Asimismo, pese a la existencia de una acción de nulidad en trámite ante el Consejo de Estado, el tribunal consideró procedente la acción de tutela como mecanismo transitorio para evitar un perjuicio irremediable, consistente en la posibilidad de que la exploración y explotación petrolera se consolidaran sin una consulta válida al pueblo indígena, con el consiguiente riesgo para su supervivencia cultural. En consecuencia, ordenó realizar la consulta en un plazo perentorio y mantener la protección mientras la jurisdicción decidía sobre la legalidad del acto administrativo. En definitiva, la Corte subordinó la ejecución del proyecto a la realización de una consulta previa válida, afirmando que la participación indígena constituye un límite constitucional al ejercicio de

competencias estatales en materia de explotación de recursos naturales (Corte Constitucional de Colombia, 1997). Por lo tanto, esta intervención de la Corte reforzó la eficacia del Convenio 169 en el ordenamiento colombiano al entender la consulta previa no como un mero requisito formal, sino como una garantía constitucional sustantiva vinculada a la participación efectiva y a la protección de la integridad cultural de los pueblos indígenas.

Sentencia 0295/2003-R

La Sentencia Constitucional 0295/2003-R del Tribunal Constitucional de Bolivia constituye un hito jurisprudencial, emitido bajo el marco de la antigua Constitución (cuyo artículo 171 apenas mencionaba el reconocimiento de los usos y costumbres de los indígenas [Bolivia, 1994]), en la articulación entre pluralismo jurídico, justicia comunitaria indígena y límites constitucionales en el marco de la recepción interna del Convenio 169 de la OIT. El caso se originó en la Comunidad de San Juan del Rosario cuando autoridades comunitarias indígenas impusieron, aunque sin ejecutar materialmente, la sanción de expulsión, acompañada de la amenaza de corte de servicios básicos de energía y agua, a un matrimonio de la comunidad por incumplimiento de las normas internas. En particular, los afectados se negaron a participar en trabajos comunitarios, a pagar cuotas y multas y a respetar la fijación de un precio común para el servicio de alojamiento que administraban. Frente a esto, los afectados interpusieron recurso de amparo constitucional alegando vulneración a sus derechos al trabajo, a percibir una justa remuneración, a ingresar, permanecer y transitar por el territorio nacional y, finalmente, a la propiedad privada (OIT, 2009). El Tribunal debió entonces resolver la tensión entre el reconocimiento constitucional de la jurisdicción indígena y la protección de derechos individuales. Para comprender los alcances del conflicto, el Tribunal acudió expresamente al Convenio 169 de la OIT como parámetro interpretativo, basándose fundamentalmente en su artículo 8, que impone a los Estados la obligación de tomar en consideración el derecho consuetudinario indígena y reconoce el derecho de estos pueblos a conservar sus instituciones, siempre que no sean incompatibles con los derechos fundamentales del sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. A partir de estas disposiciones, el Tribunal afirmó la legitimidad de la justicia comunitaria como expresión del pluralismo jurídico, reconociendo que las autoridades indígenas ejercen funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito competencial propio. Dicho ámbito quedó delimitado por la verificación de tres criterios: el personal, el territorial y el material.

No obstante, el Tribunal subrayó que este derecho no es absoluto y encuentra su límite en el respeto a las normas constitucionales. Al resolver el caso, el Tribunal buscó un equilibrio entre mantener el orden de la comunidad y proteger el derecho de los afectados a permanecer en su hogar, aplicando el mandato del Convenio de respetar las instituciones indígenas. Por ello, concedió el amparo y anuló la expulsión y el corte de servicios básicos por considerarlos desproporcionados. Sin embargo, para respaldar la autoridad indígena, el fallo condicionó la permanencia de los afectados a que cumplieran con las normas comunitarias. Asimismo, para no criminalizar a las autoridades locales, el Tribunal las eximió de culpa mediante el «error excusable», entendiendo que operaron guiadas por su convicción cultural (Tribunal Constitucional de Bolivia, 2003).

El análisis conjunto de los casos analizados evidencia que el Convenio 169 trascendió la naturaleza de mero tratado internacional para consolidarse como el eje vertebrador de la jurisprudencia constitucional e interamericana. Ya sea para proteger la restitución territorial y la vida digna frente al despojo, para erigir la consulta previa como una garantía sustantiva frente al extractivismo y salvaguardar la supervivencia cultural o para materializar el pluralismo jurídico y la autonomía jurisdiccional, los tribunales utilizaron el Convenio 169 no como una guía optativa, sino como una herramienta normativa vinculante y de aplicación directa. Sin embargo, esta audaz labor jurisprudencial puso en evidencia la necesidad de un marco global más robusto, específico y actualizado. Fue precisamente este acumulado histórico de conflictos, luchas territoriales y victorias judiciales en América Latina que abrió paso y preparó el terreno institucional para la histórica adopción de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2007. Este nuevo instrumento no pretendió reemplazar el Convenio 169, sino elevar los estándares jurisprudenciales forjados a su amparo, marcando el paso definitivo hacia el reconocimiento expreso del derecho a la libre determinación y al consentimiento libre, previo e informado.

3.5 DECLARACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS SOBRE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (2007)

Si bien el Convenio 169 de la OIT consolidó los cimientos del marco jurídico internacional al dotar de fuerza vinculante a las obligaciones estatales en la materia, la evolución dogmática y sociológica del derecho internacional de los derechos humanos demandaba un instrumento de mayor alcance. Lo que faltaba era saldar una deuda histórica con un

verdadero punto de inflexión. Es precisamente en este marco y con esta intención que, el 13 de septiembre de 2007 se logró un paso monumental con la adopción de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI, 2007). En primer lugar, resulta imperativo que, desde la estricta óptica de las fuentes del derecho internacional público, este texto reviste la naturaleza jurídica de un instrumento de *soft law*, habida cuenta de que emanó de una resolución de la Asamblea General de la ONU y carece de los mecanismos de ratificación propios de los instrumentos convencionales (FPCI, s.f.). No obstante, constituiría un error confundir su naturaleza formal con una menor relevancia jurídica. De hecho, funciona como marco de referencia que ofrece sugerencias a los Estados para que las adopten o asimilen en sus legislaciones internas y genera obligaciones indirectas al ser utilizada para interpretar tratados de derechos humanos que sí son vinculantes (Bernal Camargo, 2013). La Declaración (2007) se erige como un instrumento sustancialmente más ambicioso que el Convenio 169. Su empuje consiste en superar el enfoque procedimental previo para instaurar un paradigma garantista que eleva el estándar internacional de protección de los pueblos originarios.

La adopción de la Declaración (2007) constituye el corolario de una metamorfosis estructural en el derecho internacional público, impulsada por una convergencia de factores jurídicos y geopolíticos. Este proceso encuentra sus raíces en la reinterpretación de los procesos de descolonización derivados de la Carta de la ONU de 1945; aunque el término «pueblos» no fue definido inicialmente para los grupos indígenas, su presencia semántica proporcionó el anclaje necesario para que estos reclamaran la titularidad del derecho a la autodeterminación en un contexto global de emancipación. La institucionalización de esta lucha se formalizó con la creación del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de 1982, que permitió la génesis del borrador de la Declaración y otorgó, por primera vez, una voz deliberativa a estos colectivos dentro del sistema multilateral (Bernal Camargo, 2013). Al mismo tiempo, este dinamismo normativo fue indisociable de la emergencia de movimientos indígenas transnacionales que, desde la década de 1970, se constituyeron como actores políticos con capacidad de interpelar directamente a los Estados, como el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas entre otros. Dichas organizaciones transformaron los foros internacionales en plataformas de visibilización contra la marginación histórica. A diferencia de otros instrumentos internacionales, la DNUDPI se distingue por el protagonismo directo de sus sujetos de derecho. Su redacción fue el fruto de más de dos décadas de negociaciones donde los representantes indígenas actuaron como impulsores y

negociadores directos, garantizando que el texto reflejara sus propias demandas de derechos colectivos (González et al., 2019). Asimismo, la Declaración se inscribe en la expansión del catálogo de derechos humanos característica de la era posterior a la Guerra Fría, desafiando la concepción monocultural del derecho occidental mediante la incorporación formal de derechos colectivos y solidaridad. Este avance normativo impulsó la descolonización de las instituciones internacionales al otorgar subjetividad jurídica plena a los pueblos indígenas (Gómez Isa, 2019). Finalmente, este desarrollo global estuvo profundamente influenciado por el liderazgo de América Latina, región que fungió como laboratorio jurídico global. Dicha influencia se consolidó a través de un pionero constitucionalismo multicultural, evidenciado sobre todo en las constituciones de Colombia, Bolivia y Ecuador, que integraron orgánicamente los derechos indígenas en el núcleo de sus ordenamientos internos (Gajardo Falcón, 2016).

El largo itinerario procesal de la Declaración, cuyos primeros borradores transitaron desde la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones en 1994 hasta los exhaustivos debates en la Comisión de Derechos Humanos y la Asamblea General, evidenció profundas tensiones diplomáticas. Durante su adopción, la principal resistencia provino del bloque integrado por Canadá, Australia, Nueva Zelanda y Estados Unidos (CANZUS), naciones caracterizadas por albergar importantes demografías originarias. La oposición inicial de estos Estados se fundamentó en una presunta incompatibilidad del instrumento normativo con sus ordenamientos constitucionales internos. En particular, argumentaron un fuerte rechazo al reconocimiento de derechos exclusivos sobre tierras y recursos naturales regulados bajo soberanía estatal, así como un profundo recelo ante la posibilidad de que el derecho consuetudinario indígena adquiriera primacía sobre la legislación nacional (Torrecuadrada García-Lozano, 2010). Para viabilizar el consenso multilateral en torno al documento, el proyecto original debió someterse a significativas concesiones normativas que equilibraran las demandas indígenas con los intereses estatales. En este sentido, el debate exigió limitar el alcance del consentimiento libre, previo e informado, evitando su interpretación como un derecho de veto absoluto que generara asimetrías jurídicas frente a la población no indígena. Pese a estas concesiones, los Estados del bloque CANZUS no revirtieron su rechazo inicial hasta finales de 2010. Su adhesión tardía se formalizó bajo una estricta reserva interpretativa, reconociendo la Declaración exclusivamente como un instrumento aspiracional de innegable valor moral y político, pero desprovisto de fuerza legalmente vinculante en sus jurisdicciones internas (Gómez Isa, 2019).

A pesar de la existencia de una línea coherente, la DNUDPI (2007) marca una ruptura estructural con los límites del Convenio 169 de la OIT. La Declaración de 2007 aumenta sus horizontes y reconoce a las comunidades originarias como sujetos plenos de derecho internacional, desmantelando definitivamente cualquier modelo de asimilación y tutela. De este modo, se redefine la relación con el Estado, donde los pueblos indígenas ya no son vistos como grupos vulnerables que solo necesitan protección, sino como actores políticos con derechos propios. A su vez, el Estado asume la obligación de garantizar estos derechos y de reparar injusticias históricas (Sánchez, 1992). En este nuevo marco normativo, el derecho a la autodeterminación se aplica de forma específica como la capacidad de ejercer la autonomía y el autogobierno en asuntos locales e internos. Este derecho tiene una dimensión colectiva esencial, pues reconoce que la comunidad en su conjunto es la titular de las garantías necesarias para proteger su cultura, su desarrollo y su vínculo profundo con el territorio. Para evitar conflictos con la soberanía de los países, este derecho a la libre determinación está equilibrado por el artículo 46, el cual prohíbe explícitamente cualquier acción separatista que amenace la integridad territorial o la unidad política del Estado (ONU, 2007). Por otro lado, la Declaración marca una diferencia vital entre la consulta y el consentimiento libre, previo e informado (CLPI). Mientras la consulta opera como un imperativo procedimental de diálogo de buena fe, el consentimiento se erige como el fin material de dicho proceso y, aunque existe un debate sobre si este funciona como un derecho de veto, se considera un requisito obligatorio. Finalmente, al proteger las instituciones y sistemas de justicia propios de los pueblos indígenas (arts. 5 y 34), el documento consolida un verdadero pluralismo jurídico. Esto implica que los Estados y tribunales, como la Corte Interamericana de Derechos Humanos, ahora deben reconocer y respetar la convivencia armónica de diferentes sistemas de normas dentro de un mismo país (Gómez Isa, 2019).

La DNUDPI (2007) ha trascendido su carácter formalmente no vinculante para adquirir una creciente densidad normativa en la práctica judicial y constitucional, especialmente en ámbito interamericano y latinoamericano. La Corte Interamericana de Derechos Humanos la ha utilizado como parámetro interpretativo incluso respecto de Estados que no han ratificado tratados internacionales como el Convenio 169 de la OIT, integrándola al *corpus iuris* internacional en materia indígena, como para el caso *Saramaka vs. Surinam* (2007), donde la Corte recurrió a sus disposiciones para reforzar la obligación estatal de garantizar la participación efectiva de los indígenas (Gouritin y Aguilar, 2017). Paralelamente, la

Declaración ha influido de manera significativa en reformas constitucionales y desarrollos jurisprudenciales nacionales. Para citar algunos ejemplos, en Bolivia, la Ley 3760 (2007) incorporó expresamente su contenido al ordenamiento interno, incidiendo en la Constitución de 2009; en Colombia, la Corte Constitucional la ha invocado como criterio hermenéutico en materia de consulta previa y restitución de tierras; en México, ha orientado reformas como la Ley General de Derechos Lingüísticos (2012), y en Belice, la Corte Suprema la aplicó poco después de su adopción para proteger los derechos territoriales de comunidades mayas (Isa Gómez, 2019). Por lo tanto, si bien la Declaración en su conjunto no constituye costumbre internacional, varias de sus disposiciones reflejan normas ya consolidadas, respaldadas por un consenso normativo significativo con sus 144 votos a favor.

Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador. La sentencia *Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador* no solo constituye un hito en materia de consulta previa y actividades extractivas, sino que representa la cristalización jurisprudencial de una evolución conceptual más amplia en el derecho internacional indígena, es decir, el tránsito desde una noción patrimonial de la tierra hacia una concepción integral del territorio como base espiritual, cultural, política y existencial de los pueblos indígenas. El caso involucra al pueblo Kichwa de Sarayaku, asentado en la Amazonía ecuatoriana, como parte de un conflicto originado a raíz de la suscripción por parte del Estado ecuatoriano de un contrato de explotación petrolera con una empresa privada, que autorizó actividades de prospección sísmica (por ejemplo, la instalación de campamentos y explosivos en distintos puntos del territorio) dentro de su territorio ancestral sin haber realizado un proceso adecuado de consulta previa. Estas intervenciones generaron afectaciones ambientales, riesgos para la seguridad de la comunidad y un impacto simbólico profundo al involucrar espacios considerados sagrados. El estado alegó la titularidad nacional del subsuelo y negó la existencia de un deber de consentimiento o derecho de veto indígena (Corte IDH, 2012, párr. 128-129). La Corte fue interpelada para determinar si la autorización de actividades extractivas sin consulta previa vulneraba el derecho a la propiedad comunal y otros derechos conexos del pueblo. En su análisis, integró expresamente los artículos pertinentes de la Declaración de 2007. La Corte parte de una concepción del territorio que trasciende la noción patrimonial de «tierra» y adopta una comprensión integral coherente, afirmando que la cultura del pueblo «consiste en un modo de vida fuertemente asociado con el territorio y el uso de sus recursos naturales» (Corte IDH, 2012, párr. 172). El eje territorial constituye el núcleo sustantivo

del fallo. La Corte reitera su jurisprudencia según la cual el artículo 21 de la Convención Americana (1969) protege la propiedad comunal indígena desde una dimensión colectiva, no reducible a categorías civiles clásicas, que encuentra respaldo en la Declaración de 2007. La sentencia menciona expresamente la Declaración y reconoce que esta consagra el derecho de los pueblos a determinar libremente su desarrollo y a disponer de sus recursos naturales (Corte IDH, 2012, párr. 288). En particular, los artículos 26 y 32 resultan centrales e interconectados: el primero reconoce el derecho a las tierras, territorios y recursos tradicionalmente poseídos; el segundo exige el consentimiento libre, previo e informado antes de aprobar proyectos que los afecten. La Corte no aplica directamente estas disposiciones como fuente autónoma, sino que las integra en la interpretación del artículo 21 de la Convención Americana, ampliando el contenido del derecho a la propiedad comunal más allá de la mera posesión y vinculándolo con la identidad cultural y la supervivencia del pueblo. En cuanto al CPLI, la Corte fundamenta la obligación de consulta en el artículo 21 de la Convención Americana, el artículo 6 del Convenio 169 y los estándares internacionales pertinentes, citando expresamente los artículos 19, 32.2, 36.2 y 38 de la Declaración. Según la Corte, la consulta debe realizarse de buena fe, desde las primeras etapas del proyecto y mediante procedimientos culturalmente adecuados (Corte IDH, 2012, párr. 167-168; 299). No obstante, la Corte no reconoce un derecho de veto automático, sino que configura el CPLI como una obligación procedimental reforzada que puede adquirir una dimensión sustantiva cuando la afectación compromete la supervivencia del pueblo. Finalmente, respecto de la autodeterminación, la Corte no declara una violación autónoma de este derecho, sino que lo integra funcionalmente en la interpretación del derecho a la propiedad y a la consulta. Se reconoce la dimensión colectiva y la facultad de decidir prioridades de desarrollo, pero dentro del marco de la soberanía estatal, configurando así un reconocimiento implícito y estructuralmente limitado de la autodeterminación. En conclusión, el presente caso constituye una aplicación fuerte-interpretativa de la Declaración, no como norma autónomamente vinculante, sino como parámetro hermenéutico decisivo que estructura el razonamiento judicial. El territorio se afirma como derecho sustantivo pleno, mientras que el CPLI se configura como una obligación procedimental reforzada sin convertirse en derecho de veto automático. Por otra parte, la autodeterminación es integrada en la protección de la propiedad colectiva y la participación, pero no como derecho autónomo con efectos. En su parte resolutiva, la Corte declaró la responsabilidad del Estado, ordenó el retiro de

explosivos del territorio, medidas de reparación simbólicas e indemnización y la adecuación normativa para garantizar procesos de consulta conforme a estándares internacionales. No obstante, la propia sentencia evidenció una brecha de implementación. Pese al reconocimiento constitucional ecuatoriano del derecho a la consulta, su regulación práctica permanece resultaba insuficiente (Corte IDH, 2012, párr. 301); al mismo tiempo, la sentencia mantiene la tensión entre soberanía estatal y autodeterminación indígena. Por lo tanto, el presente caso consolida una transformación relevante del derecho internacional indígena en América Latina, aunque revela que, la efectividad material de estos estándares exige aún mayores esfuerzos normativos, institucionales y políticos para superar la distancia entre reconocimiento formal y cumplimiento efectivo.

3.5.1 ¿La Escuela de Salamanca anticipó la Declaración de 2007?

A la luz de lo dispuesto en la Declaración de 2007, resulta significativo —y también curioso— observar una marcada convergencia entre el marco axiológico del documento contemporáneo y las intuiciones iusnaturalistas formuladas por los exponentes de la Escuela de Salamanca, quienes prefiguraron sustancialmente los derechos allí tutelados. De hecho, es posible rastrear en el pensamiento salmantino los antecedentes intelectuales que constituyen la moderna Declaración de las Naciones Unidas de 2007, particularmente en lo concerniente a la defensa de la dignidad humana universal, la autonomía política y la propiedad. Si bien persiste una discusión historiográfica respecto a la posibilidad de anacronismo al aplicar la noción de derechos humanos a este período, existe un consenso académico en torno a que la Escuela de Salamanca articuló el marco jurídico fundamental para la protección de las comunidades originarias frente a la hegemonía colonial (Castilla Urbano, 2023). A efectos de sistematizar esta simetría sustancial, se procederá a analizar algunos pilares de contacto más relevantes.

Uno de los aportes más relevantes de la Escuela de Salamanca consiste en la negación de las doctrinas que atribuían a los pueblos indígenas una inferioridad natural. En cuanto a la dignidad universal del hombre, la Declaración (2007) abre y consagra la libertad e igualdad individual y colectiva de los indígenas en términos de titularidad jurídica, equiparándolos a todos los demás pueblos de todas las naciones, y afirma que estos no pueden ser objeto de discriminación en los primeros dos artículos del texto normativo (ONU, 2007, arts. 1-2). La Declaración supera la lógica histórica de la «excepción indígena» dentro del derecho internacional y presenta, por primera vez, la igualdad como criterio para desmontar

relaciones históricas de subordinación. Francisco de Vitoria y sus seguidores subvirtieron muchos años antes al postular la «hominidad» (1982, p. 497) y racionalidad intrínseca de los indígenas como fundamento irrenunciable de su libertad jurídica. Al rechazar la tesis aristotélica de la esclavitud natural, Vitoria argumentó que la sofisticación de las instituciones y costumbres nativas evidenciaba una naturaleza social y racional que los facultaba como sujetos de derecho natural. Esta defensa no solo deslegitimó las posturas serviles ante el Consejo de Indias, sino que transformó la praxis política de la Corona, impulsando la abolición oficial de la esclavitud en favor del reconocimiento de la dignidad, soberanía y libertad fundamental de los indios en el Nuevo Mundo (Pereña Vicente, 1982). Asimismo, la obra de Bartolomé de Las Casas radicaliza esta posición al insistir en que las diferencias entre indígenas y europeos no son esenciales, sino accidentales y culturales, y que todos los seres humanos son igualmente libres y racionales (Beuchot, 1996). No obstante, la igualdad salmantina se restringe a una clave antropológica e individual, reconociendo al indígena como sujeto de derechos por su condición humana, pero no como titular de una identidad política colectiva.

El derecho a la autodeterminación representa otro eje gravitacional sobre el cual se reconfigura hoy la relación entre el Estado y la pluralidad política de los pueblos indígenas. Bajo esta premisa, la Escuela de Salamanca prefiguró la arquitectura de este debate al reconocer la capacidad política intrínseca de los pueblos indígenas, validando sus estructuras institucionales y jurisdicciones propias frente a las pretensiones de dominio universal de la Corona. Si bien Francisco de Vitoria y Luis de Molina sentaron las bases de la «libre elección» y elevaron el consentimiento a requisito de legitimidad y categoría de validez jurídica, introduciendo al mismo tiempo la exigencia de ausencia de miedo y de ignorancia como condiciones *sine qua non* para cualquier forma legítima de incorporación política, su pensamiento operaba dentro de un orden universal cristiano donde la soberanía indígena era tolerada, pero no plenamente autónoma (Pereña Vicente, 1982). La Declaración de 2007, en cambio, trasciende la mera capacidad comunitaria salmantina para consagrar la autodeterminación como un derecho colectivo vinculante. Esto incluye el derecho de los pueblos indígenas a definir su estatus político y modelo de desarrollo (art. 3), que se materializa en el ejercicio de la autonomía y el autogobierno para sus asuntos internos (art. 4), la preservación de sus propias instituciones (art. 5) y la garantía de participación directa (art. 18) en la toma de decisiones estatales que les afecten (ONU, 2007).

En el ámbito del dominio territorial, la Escuela de Salamanca articuló una defensa vanguardista al postular que los pueblos indígenas eran los legítimos propietarios de sus tierras, impugnando la tesis de que el mero descubrimiento o la diferencia religiosa justificaban el despojo. En particular modo, Francisco de Vitoria desarticuló la legitimidad de la conquista al argumentar que el derecho de descubrimiento solo es aplicable en caso de territorios baldíos. Este no era el caso, ya que los indígenas eran los verdaderos dueños de sus bienes y tierras; además, Vitoria afirma, con ironía jurídica, que los españoles no perderían sus tierras si los indígenas les hubieran descubierto. Esta línea, reforzada por Alonso de la Veracruz vinculó la jurisdicción propia con el derecho irrenunciable a la propiedad, anticipando la noción de injusticia ante cualquier ocupación sin título legítimo (Martín Gómez, comunicación personal, 2021). No obstante, mientras Salamanca se circunscribe a una concepción clásica del dominio y la propiedad, la Declaración de 2007 opera una ruptura cualitativa que, en el artículo 26, garantiza el derecho a poseer, utilizar y controlar las tierras tradicionalmente ocupadas y se expande en los artículos 25 y 27 al 29, donde se reconoce la indisoluble relación espiritual y cultural con el entorno; de esta forma, el marco actual transmuta la propiedad clásica en una garantía integral de supervivencia cultural y gestión soberana del territorio (ONU, 2007).

Finalmente, algo especialmente interesante es la relevancia dada a la identidad cultural, la religión y la libertad de expresión. La Escuela de Salamanca fundamentó la racionalidad y humanidad de los pueblos indígenas a través del reconocimiento de sus culturas diferenciadas. Por ejemplo, en el ámbito religioso, los autores de Salamanca introdujeron un límite ético a la asimilación violenta al rechazar la conversión forzada. Vitoria sostuvo que los indígenas no podían ser coaccionados a convertirse al cristianismo contra su voluntad y que la fe era un acto de libre conciencia. Asimismo, Vitoria sugirió que, por razones de bien común, los gobernantes podían tolerar ritos paganos y no cristianos en determinadas circunstancias. Aquí existía una asimetría clara: mientras defendían el derecho de los cristianos a predicar el Evangelio en tierras indígenas, no reconocían de la misma forma el derecho de los indígenas a mantener sus cultos si estos contravenían la ley natural (por ejemplo, los sacrificios humanos) (Pereña Vicente, 1982). Por otra parte, aunque el concepto moderno de libertad de expresión no existía como tal en el siglo XVI, Vitoria fundamentó un derecho natural a la comunicación mutua entre los hombres, que incluía el derecho de aprender y enseñar la verdad en cualquier parte del mundo (Novaes Cavalcanti & Meireles Araújo, 2020). En la misma línea, Las Casas creía que todo ser

humano, por su naturaleza racional, tiene derecho a la libertad de pensamiento, que incluye «crear cultura, ejercer su crítica, tener la religión que desee» (Beuchot, 1996, p. 89), en la medida en que no dañe el bien común. Sin embargo, este derecho era esencialmente individual y universal, no reconoce la preservación identitaria ni prohíbe la asimilación. La modernidad jurídica desplaza este eje hacia la titularidad colectiva, en particular modo a través de la salvaguarda de la integridad cultural y el blindaje frente a la asimilación forzada y el genocidio cultural (arts. 5, 8 y 34), el reconocimiento de una autonomía espiritual plena que faculta la libre práctica y enseñanza de tradiciones religiosas (art. 12) y la garantía de un empoderamiento comunicativo que permite a los pueblos establecer sus propios medios de comunicación en sus lenguas originarias (ONU, 2007, art. 16).

A la luz de lo expuesto y para responder al interrogante fundamental, no es metodológicamente exacto afirmar que la Escuela de Salamanca anticipó en sentido estricto la Declaración de 2007, dadas las profundas asimetrías en sus contextos y concepciones del sujeto de derechos. No obstante, reducir este pensamiento a una mera justificación colonial ignoraría su potencial disruptivo: en pleno auge imperial, Vitoria y sus sucesores sometieron el dominio político a exigencias morales y jurídicas inéditas, reconociendo la racionalidad y dignidad plena de los pueblos indígenas (Fernández Sánchez, 2022). Por tanto, su relevancia no radica en la formulación de derechos contemporáneos, sino en haber inaugurado una crítica temprana contra la arbitrariedad y el despojo. La Escuela salmantina representa un espacio intelectual desde el cual fue posible transitar, siglos después, del derecho natural a la consolidación del paradigma actual de derechos colectivos.

3.6 SISTEMA INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS (SIDH)

Tras analizar el marco de protección de los derechos humanos indígenas en el contexto internacional, resulta indispensable trasladar el enfoque al Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH). Auspiciado por la Organización de los Estados Americanos (OEA), principal foro gubernamental encargado de promover la paz, la cooperación y el desarrollo integral de los Estados americanos, este sistema regional no es un simple reflejo del modelo universal, sino un espacio de vital importancia para la materia. El continente americano, caracterizado por una profunda y diversa presencia originaria, exige respuestas jurídicas que se ajusten a las complejas realidades históricas y sociales de sus pueblos.

En nuestro escenario, el SIDH ha asumido un rol pionero a nivel global. Su mayor aporte radica en la capacidad de sus órganos para realizar una interpretación evolutiva de los tratados, logrando adaptar instrumentos de corte tradicionalmente individualista para proteger también derechos de naturaleza colectiva. De este modo, el sistema interamericano ha forjado estándares de protección muy avanzados, reconociendo jurídicamente el vínculo intrínseco entre las comunidades y sus territorios y garantizando derechos fundamentales como la propiedad comunal, la identidad cultural y la consulta previa.

Para comprender el funcionamiento de esta arquitectura regional y su impacto directo en los pueblos indígenas, las siguientes secciones se estructurarán en torno a tres pilares fundamentales. Se explorará la base convencional de obligaciones establecidas por el Pacto de San José (1969), para luego examinar cómo la Corte Interamericana de Derechos Humanos dotó de contenido práctico a estos derechos a través de la jurisprudencia, hasta culminar en la adopción de la Declaración Americana de 2016, un instrumento que aborda la cristalización definitiva de estos avances en el continente.

3.6.1 El núcleo de la jurisprudencia interamericana

La Convención Americana sobre Derechos Humanos, también conocida como *Pacto de San José de Costa Rica*, constituye el eje normativo central del sistema regional de protección de los derechos humanos en el continente americano. Adoptada el 22 de noviembre de 1969 en San José de Costa Rica y en vigor desde el 18 de julio de 1978, la Convención representa la cristalización de un proceso histórico impulsado por la progresiva institucionalización del control internacional en el ámbito de la Organización de los Estados Americanos (OEA). Consiste en un tratado internacional de carácter vinculante que establece un catálogo de derechos y libertades fundamentales que los Estados parte se comprometen a respetar y garantizar. De hecho, su texto convencional no solo enumera derechos, sino que impone obligaciones concretas a los Estados parte, es decir, respetar los derechos reconocidos, garantizar su ejercicio sin discriminación y adoptar disposiciones de derecho interno que hagan efectivos dichos derechos. Su finalidad esencial es consolidar en la región un régimen de libertad personal y justicia social basado en el respeto de los derechos inherentes a la persona humana (OEA, 1969). La Convención (1969) protege principalmente derechos civiles y políticos, entre otros, el derecho a la vida, a la libertad personal, a las garantías judiciales y al debido proceso, a la libertad de expresión,

conciencia y asociación, a la propiedad, a la igualdad ante la ley y a la participación política. Asimismo, incorpora el compromiso de los Estados de avanzar progresivamente en la realización de los derechos económicos, sociales y culturales, conforme a los recursos disponibles (OEA, 1969, arts. 3-26).

La Convención Americana no opera de manera aislada, sino dentro de un entramado institucional denominado Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH). Este sistema constituye un mecanismo regional de supervisión internacional de carácter complementario o subsidiario respecto de las jurisdicciones internas. En otras palabras, la protección internacional interviene cuando los mecanismos nacionales no han sido suficientes para garantizar los derechos reconocidos. Se compone de dos órganos principales:

- La Comisión Interamericana de Derechos Humanos, antecedente a la Convención, que se encarga de promover y defender los derechos humanos en el hemisferio mediante la investigación de denuncias, la elaboración de informes, la emisión de recomendaciones a los Estados y la elevación de casos ante la Corte Interamericana;
- La Corte Interamericana de Derechos Humanos (OEA, 1969, art. 33).

Esta última merece especial atención ya que refleja el órgano jurisdiccional del sistema, encargado de determinar la responsabilidad internacional de los Estados ante vulneraciones a los derechos consagrados en dicho instrumento. Su vasta jurisprudencia ha incidido profundamente en los ordenamientos constitucionales de América Latina, propiciando un fortalecimiento continuo en el diálogo jurídico entre el derecho internacional y el derecho interno. Para garantizar la imparcialidad de sus decisiones, la Corte IDH está integrada por siete jueces, entre cuyas características normativas destacan un mandato temporal de seis años (de única reelección) y la estricta prohibición de que dos posean la misma nacionalidad de forma simultánea, que operan mediante la explotación de tres instrumentos, eso es, la Convención de 1969, el Estatuto y el Reglamento de la Corte IDH. Entre sus funciones, sobresalen: (1) una función contenciosa, que permite declarar la responsabilidad internacional de los Estados y ordenar reparaciones, aplicable únicamente a aquellos estados que hayan aceptado expresamente su jurisdicción vinculante; (2) una función consultiva, que refleja el mecanismo mediante el cual la Corte interpreta disposiciones convencionales y otros tratados de derechos humanos a solicitud de Estados

u órganos de la OEA, y (3) una intervención de adoptar medidas provisionales y órdenes de extrema gravedad y urgencia para evitar daños irreparables a las personas (OEA, 1969, arts. 60-65). Emitida la sentencia, la labor de la Corte no concluye. El tribunal conserva la competencia inherente para supervisar su ejecución y verificar que el Estado adopte las reparaciones económicas, legislativas o institucionales ordenadas. Para ello, la Corte solicita informes periódicos al Estado, recibe observaciones de las víctimas y la Comisión Interamericana y puede convocar audiencias. Al mismo tiempo, debe reportar anualmente los casos de incumplimiento ante la Asamblea General de la OEA. Sustentado en el principio de «efecto útil», este mecanismo convierte el compromiso estatal en una obligación de resultado. Su fin es evitar fallos teóricos al garantizar las reparaciones materiales, preservar la autoridad del tribunal, afianzar la responsabilidad del Estado e impulsar reformas estructurales preventivas (OEA, 1969, arts. 65-68.1).

Cabe preguntarse, pues, de qué forma el contenido de la Convención (1969) y los objetivos de la Corte se relacionan con la cuestión indígena. La Corte IDH ha desempeñado un papel determinante en el desarrollo de un estándar regional avanzado de protección de los derechos de los pueblos indígenas. Esta protección se fundamenta en una interpretación evolutiva y dinámica de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, que toma en consideración las especificidades históricas, sociales, culturales y espirituales de las comunidades indígenas del continente americano. A través de su jurisprudencia, la Corte ha superado progresivamente una concepción únicamente individualista de los derechos, tras un primordial reconocimiento de la dimensión colectiva como elemento esencial para garantizar la efectividad de la protección (Ferrer Mac-Gregor & Pelayo Moller, 2012). Tanto es así, que este robusto desarrollo jurisprudencial sentó las bases e inspiró la posterior adopción de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2016.

Uno de los aportes dogmáticos más significativos de la Corte IDH radica en su interpretación del artículo 21 de la Convención, relativo al derecho a la propiedad privada. A partir del precedente sentado en la histórica sentencia del caso *Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua* (2001), cuya sentencia condenó al Estado por delimitar y titular las tierras ancestrales de la comunidad y otorgar concesiones madereras a una empresa privada en ese territorio sin el consentimiento ni protección de los pueblos originarios, el tribunal estableció que la protección de la propiedad no se restringe a la noción civilista e individual, sino que abarca la propiedad comunitaria tradicional de las

tierras indígenas. El conflicto histórico de la comunidad Mayagna (Sumo) de Awas Tingni tiene sus raíces en la aislada región de la Costa Atlántica nicaragüense, un territorio de enorme riqueza natural y cultural habitado históricamente por pueblos indígenas. La génesis de la disputa legal internacional se remonta a principios de la década de 1990, cuando el Estado nicaragüense, escudándose en la ausencia de títulos de propiedad formales, comenzó a tratar las tierras ancestrales como propiedad estatal y a permitir el ingreso de empresas transnacionales.

El primer hito ocurrió en diciembre de 1993, cuando el Ministerio del Ambiente y los Recursos Naturales (MARENA) otorgó a la empresa dominicana MADENSA una concesión de 43.000 hectáreas que se superponía directamente con el territorio tradicional de Awas Tingni. Aunque la presión de organizaciones como el WWF logró suspender esta medida y derivó en un Acuerdo Trilateral en mayo de 1994, la promesa del gobierno de demarcar y titular las tierras de la comunidad resultó ser ilusoria. De forma paralela, el gobierno negociaba a espaldas de la comunidad una concesión aún mayor, de 63.000 hectáreas, a favor de la corporación coreana SOLCARSA. Frente a la indiferencia gubernamental ante sus protestas y bajo el argumento estatal de que las tierras no tituladas eran baldíos públicos susceptibles de explotación comercial, la comunidad intentó frenar el avance maderero agotando infructuosamente los recursos internos mediante acciones de amparo. Ante esta desprotección nacional, Awas Tingni acudió a la Comisión Interamericana en octubre de 1995, logrando la primera sentencia internacional vinculante en defensa de la propiedad territorial colectiva indígena (Anaya y Grossman, 2002).

En este marco, es muy interesante abordar la posición de Raffaele Volante, Abogado y Catedrático de la Universidad de Padua. Según el experto, la viabilidad de la propiedad colectiva indígena radica en concebirla estrictamente como una cuestión de *ius dicere* (jurisdicción) frente a la rigidez del comando administrativo. En el paradigma del Estado administrativo moderno, la propiedad se construye como un derecho absoluto y excluyente; en consecuencia, cuando los gobiernos intentan otorgar tierras indígenas mediante actos administrativos (como ha ocurrido en América Latina bajo el Convenio 169 de la OIT), terminan creando una soberanía antagonista que compite directamente con el Estado y genera tensiones políticas. Frente a esta deficiencia, el modelo jurisdiccional aborda la propiedad como un dominio dividido, una concepción natural y plural donde múltiples derechos y usos consuetudinarios pueden coexistir armónicamente sobre un mismo territorio tras la resolución de controversias concretas (Volante, 2018). Este

concepto es aplicable al caso *Awas Tingni*, que demuestra que la propiedad colectiva indígena no es una simple concesión otorgada por el Estado, sino un derecho histórico que los tribunales se limitan a constatar y proteger. Bajo esta lógica jurisdiccional, la Corte IDH no «creó» un derecho mediante un mandato administrativo, sino que lo «encontró» en la realidad fáctica de la comunidad. Para ejercer esta función, el tribunal requirió evidencias concretas; así, el uso de estudios antropológicos y tecnología GPS permitió mapear la ocupación ancestral, transformando la tradición en una prueba legal irrefutable. Al resolver la controversia sobre el uso de los recursos frente a concesiones gubernamentales como la de SOLCARSA, la Corte validó que el ordenamiento consuetudinario tiene primacía sobre los actos unilaterales del gobierno. Por ello, la sentencia no ordenó simplemente «entregar» las tierras, sino también delimitarlas y titularlas rigiéndose estrictamente por las costumbres, leyes y valores propios de los Mayagna. De este modo, el fallo consagra el *ius dicere* al confirmar que la propiedad territorial es una situación jurídica preexistente que subordina la potestad administrativa del Estado a la realidad histórica y cultural del pueblo indígena (Anaya y Grossman, 2002).

De esta línea jurisprudencial se desprenden tres premisas fundamentales, o sea que la posesión tradicional tiene el mismo valor jurídico que un título formal de Estado, que el derecho a la tierra es de naturaleza estrictamente colectiva y que la falta de registro oficial no justifica el despojo del territorio. En consecuencia, se reconoce que para los pueblos indígenas la tierra trasciende lo económico y se convierte en el pilar material, espiritual y cultural indispensable para su supervivencia, por lo que perder su territorio pone en riesgo su existencia misma como grupo (Gonza, 2014). La protección de los territorios indígenas exige a los Estados cumplir con obligaciones positivas, adecuando su normativa interna para garantizar de manera efectiva estos derechos. En concreto, deben delimitar, demarcar y titular formalmente las tierras ancestrales, así como abstenerse de otorgar concesiones extractivas sin garantizar la consulta y el consentimiento previo, libre e informado de las comunidades. Además, están obligados a proveer recursos judiciales rápidos y efectivos que prioricen los derechos colectivos frente a concepciones rígidamente privatistas. La simple omisión o inacción estatal en la ejecución de estas medidas constituye, por sí misma, una violación a la Convención (Ferrer Mac-Gregor & Pelayo Moller, 2012).

Asimismo, el abordaje de la Corte IDH integra la dimensión territorial con la vulnerabilidad socioeconómica. En fallos paradigmáticos como el de la *Comunidad Xákmok Kásek vs. Paraguay* (2010), el tribunal reconoció la existencia de una

discriminación *de facto* y estructural contra los pueblos indígenas. Para superar esta exclusión histórica, los Estados deben adoptar medidas especiales y diferenciadas destinadas a garantizar condiciones de vida dignas, proveyendo acceso efectivo a derechos fundamentales, proteger la capacidad de autogobierno, la organización interna y la participación en la toma de decisiones y salvaguardar la transmisión del patrimonio cultural (Ferrer Mac-Gregor & Pelayo Moller, 2012).

A través de una interpretación evolutiva y dinámica de la Convención Americana, la jurisprudencia de la Corte Interamericana ha erigido un modelo de protección que impone a los Estados una acción gubernamental activa, estructural y continuada. Tras el reconocimiento por parte de la Corte de los pueblos indígenas como sujetos de derecho dotados de una identidad jurídicamente relevante, el tribunal se configura no solo como garante de derechos individuales, sino como protector de la supervivencia de las comunidades originarias. Esta consolidación del respeto de la dignidad y la autodeterminación indígenas se erige como un límite infranqueable para el poder estatal que alcanzó la concreción en 2016, impulsando la adopción de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

3.6.2 La Declaración Americana de 2016: ¿repetición o revolución?

Al analizar el panorama normativo de la época, la adopción de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DADP) en 2016 podría parecer un acto de redundancia diplomática. Después de todo, para ese momento la comunidad internacional ya contaba con la histórica Declaración de la ONU de 2007 y el propio Sistema Interamericano había cimentado un robusto muro de protección jurisprudencial a través de la Corte IDH. Esta cronología obliga a formular una pregunta indispensable: ¿necesitaba la región un instrumento normativo propio o la OEA simplemente replicó el consenso alcanzado en Ginebra y Nueva York?

Antes de responder a esta pregunta, cabe fijarse en los 17 años de intensas, y a menudo ásperas, negociaciones que precedieron su aprobación, aunque sus antecedentes se remontan a 1989. Esta demora no respondió a meros tropiezos burocráticos, sino a un choque frontal de paradigmas jurídicos y económicos. Durante casi dos décadas, las mesas de negociación de la OEA evidenciaron el pánico de los Estados frente a la emancipación indígena, por ejemplo, como en el caso de la elección de refugiarse en el vocablo «poblaciones» en lugar de «pueblos» para bloquear cualquier invocación al derecho a la

libre determinación o reclamo separatista (Clavero, 2016). El verdadero punto de quiebre dogmático se centró en el territorio y los recursos naturales, particularmente la línea sutil entre el derecho a la consulta y el consentimiento previo, libre e informado, interpretado por los Estados como un inaceptable derecho de veto frente a las políticas de desarrollo y megaproyectos extractivos. En este escenario, naciones como Estados Unidos, Colombia, Brasil y Argentina lideraron las resistencias más férreas, amparándose en la supremacía del derecho interno y la soberanía estatal. Por un lado, Estados Unidos mantuvo una estricta postura de objetor persistente frente a la creación de nuevas obligaciones internacionales. Por otro lado, Colombia protagonizó las objeciones más emblemáticas para el contexto latinoamericano, al defender la propiedad inalienable del Estado sobre el subsuelo y al oponerse a la prohibición de actividades militares en tierras indígenas, argumentando que tal restricción fracturaba su mandato constitucional de garantizar el orden público y la seguridad nacional (OEA, 2016, Sección Sexta). En el fondo, el hilo conductor de estas ásperas negociaciones desnudó el temor histórico del modelo republicano en América, es decir, la percepción de que el reconocimiento pleno de los derechos colectivos y territoriales indígenas terminaría menoscabando la unidad política y la integridad de los Estados soberanos (OEA, 2021).

Este panorama político y jurídico señala que la adopción de la Declaración (2016) responde a una necesidad jurídica y política específica del sistema regional, pese a la existencia de otros instrumentos normativos internacionales, y de una consolidada línea jurisprudencial de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. En primer lugar, el Sistema Interamericano carecía de un instrumento especializado que reconociera de manera directa y sistemática los derechos de los pueblos indígenas; en consecuencia, la Corte y la Comisión debían fundamentar su protección a partir de interpretaciones evolutivas de los derechos generales consagrados en la Convención Americana. La Declaración de 2016 vino así a colmar un vacío normativo, especialmente gracias a la presencia de los indígenas por primera vez, dotando al ordenamiento interamericano de una base jurídica explícita sobre el tema (Gouritin & Aguilar, 2017). En segundo término, el instrumento cumple una función integradora frente a la fragmentación convencional de la región, derivada de los distintos niveles de ratificación y reconocimiento de la competencia contenciosa, al ofrecer un estándar común para todos los Estados miembros de la OEA. Asimismo, incorpora especificidades propias del contexto americano, como la protección de los pueblos en aislamiento voluntario o en contacto inicial, que no habían

sido desarrolladas con igual precisión en el plano universal (OEA, 2016). Finalmente, refuerza la dimensión colectiva de los derechos indígenas y articula de manera estrecha territorio, identidad cultural y medio ambiente (OEA, 2016). Su adopción, por tanto, no implicó una mera reiteración normativa, sino un avance en la institucionalización regional de estos derechos.

Como afirmado por Héctor Huertas, abogado y líder indígena panameño del pueblo Guna, quien participó en todo el proceso de negociación, la Declaración constituye «una deuda histórica que cumple la OEA con los pueblos indígenas» (OEA, 2016). En comparación con la Declaración de las Naciones Unidas (2007), la DADP (2016) introduce desarrollos normativos que responden a problemáticas históricas y estructurales propias del continente americano. En primer lugar, el artículo XXVI consagra de manera explícita el derecho de los pueblos en aislamiento voluntario o en contacto inicial a permanecer en dicha condición y a vivir libremente conforme a sus culturas (OEA, 2016). Mientras el instrumento universal fue concebido principalmente para regular la relación entre pueblos indígenas y Estados en contextos de interacción, el texto interamericano reconoce que, en regiones como la Amazonía o el Gran Chaco, el no contacto constituye una condición de supervivencia biológica y territorial, configurándose como una expresión radical del derecho a libre determinación orientada tanto a participar a las decisiones estatales como a rechazar el modelo civilizatorio dominante (OEA, 2016).

En segundo término, el artículo XXX aborda con mayor precisión la realidad de los conflictos armados internos que han marcado la historia de varios países de la región. A diferencia del artículo 30 de la Declaración de la ONU (2007), que se limita a la desmilitarización de las tierras indígenas, la Declaración Americana exige medidas especiales de protección en situaciones de conflicto y prohíbe expresamente el reclutamiento forzoso de niños, niñas y adolescentes indígenas por parte de fuerzas estatales o grupos armados (OEA, 2016). Este desarrollo conecta el régimen interamericano con el Derecho Internacional Humanitario y adapta sus principios a la vulnerabilidad específica de los pueblos originarios, reconociendo que estos no solo han sido afectados por operaciones militares estatales, sino por dinámicas de violencia no internacional que han generado desplazamientos, masacres y despojos territoriales (OEA, 2016).

Finalmente, la Declaración de 2016 profundiza en una perspectiva interseccional ausente o menos desarrollada en el texto de 2007. Los artículos VII y XVII refuerzan la protección de las mujeres indígenas frente a la violencia y la discriminación estructural, así como la salvaguarda de los sistemas familiares propios frente a políticas asimilacionistas y separaciones arbitrarias. De este modo, el instrumento interamericano no se limita a afirmar derechos colectivos en abstracto, sino que protege las dinámicas internas que sostienen la continuidad cultural –las mujeres como transmisoras de saberes y las estructuras familiares como núcleo identitario–, incorporando una comprensión más compleja de vulnerabilidad indígena en el contexto latinoamericano (OEA, 2016).

Se podría pensar que, puesto que la Declaración de 2016 constituye un instrumento de *soft law* y, por tanto, que no reviste la forma de tratado ni exige ratificación para su vigencia ni obligaciones convencionales directas como otros instrumentos como el Convenio 169 de la OIT, su alcance sea reducido. Sin embargo, dentro del Sistema Interamericano, su eficacia no depende exclusivamente de su carácter vinculante, sino de su función interpretativa. La Corte Interamericana de Derechos Humanos ha consolidado una lectura de la Convención Americana sobre los Derechos Humanos como instrumento vivo, que debe interpretarse integrando estándares provenientes de declaraciones y otros instrumentos internacionales para evitar interpretaciones restrictivas y vacíos de protección. En este marco, la Declaración de 2016 opera como una brújula regional: no crea obligaciones autónomas, pero orienta la determinación del contenido de derechos como la propiedad comunal, la vida, la identidad cultural o la protección de la familia, incorporando estándares específicos sobre pueblos en aislamiento voluntario, prohibición (Clavero, 2016). De este modo, su valor radica en haber codificado y regionalizado el estándar mínimo de supervivencia y dignidad indígena en las Américas, cerrando el ciclo evolutivo entre desarrollo jurisprudencial y consolidación normativa.

En esta línea, la proyección práctica de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas como parámetro hermenéutico y fuente de densificación normativa se evidencia con claridad en el caso *Tagaeri y Taromenane vs. Ecuador*. El conflicto tuvo su origen en la insuficiente protección estatal de los dos pueblos frente a incursiones externas en la Amazonía ecuatoriana. Pese a la existencia formal de una zona tangible destinada a preservar su territorio, se produjeron contactos violentos vinculados a actividades extractivas, presencia de terceros y conflictos interétnicos, que derivaron en muertes y en un grave riesgo para su supervivencia física y cultural. Para interpretar el

alcance de dichas obligaciones, la Corte acudió al artículo XXVI de la DADP, disposición que reconoce explícitamente el derecho de los pueblos en aislamiento voluntario o en contacto inicial a mantener su situación de aislamiento y a desarrollarse de acuerdo con sus propias pautas culturales y formas de organización. Este artículo impone a los Estados la obligación de respetar su decisión de no contacto y de adoptar medidas específicas para proteger su vida, salud, territorio e identidad cultural, exigiendo acciones positivas de prevención, control y resguardo territorial frente a terceros (Angeles-Hernandez, Hernández César y Rodríguez Navarro, 2022). Este presente caso consolida el papel operativo de la Declaración de 2016 en la interpretación del derecho interamericano, aún como *soft law*, y se afirma como estándar regional decisivo en la protección efectiva de los pueblos indígenas en América. A pesar de su relevancia normativa, el camino hacia una tutela plenamente efectiva de los derechos de los pueblos indígenas sigue siendo largo y estructuralmente complejo. La distancia entre el reconocimiento formal y la transformación real de las condiciones de despojo, violencia y exclusión, como se observará en el siguiente capítulo, evidencia que la lucha por resoluciones verdaderamente eficaces no ha concluido, sino que continúa siendo uno de los desafíos centrales del derecho internacional contemporáneo.

3.7 INSTRUMENTOS CONSTITUCIONALES Y NACIONALES EN AMÉRICA LATINA

Tras haber analizado los principales instrumentos internacionales y regionales de protección de los derechos de los pueblos indígenas, resulta pertinente considerar brevemente la manera en que estas cuestiones han sido incorporadas en los ordenamientos constitucionales internos de los Estados latinoamericanos. La tabla que sigue presenta una comparación sintética de diez países de la región²², seleccionados de acuerdo con los distintos modelos de reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas. Tomando inspiración del modelo propuesto por los juristas Martínez Durango, D'Amato Castillo y Campos Benavides (2024), el objetivo no es ofrecer un análisis exhaustivo de cada ordenamiento, sino identificar tendencias estructurales en torno a algunas dimensiones fundamentales²³:

²² Es interesante subrayar que Chile ha reconocido los derechos indígenas solo en su última Constitución (2022).

²³ Las dimensiones fueron elaboradas a partir del texto de Marta Lorente Sariñena, Catedrática de Historia del Derecho y de las Instituciones de la Universidad Autónoma de Madrid (2022).

1. El modelo constitucional, que es la forma en que el Estado reconoce la diversidad cultural en su estructura institucional. Se distingue entre los monoculturales (nación homogénea), multiculturales (reconocen la diversidad, pero mantienen la centralidad del Estado) y plurinacionales (reconocen la coexistencia de múltiples pueblos con relevancia política y jurídica);
2. El reconocimiento del sujeto indígena como sujeto jurídico, por ejemplo, bajo el título de «grupo étnico» (perspectiva cultural), «pueblo» (dimensión colectiva) o «naciones» (reconocimiento político más amplio);
3. El grado de reconocimiento de derechos territoriales, es decir, si existe una propiedad comunitaria, si reconocen derechos originarios sobre las tierras y si se contemplan los recursos naturales asociados al territorio, así como la distinción conceptual entre «tierra» y «territorio»;
4. El grado de pluralismo jurídico reconocido por cada ordenamiento, que puede ser limitado por el sistema judicial estatal o constitucionalmente reconocido;
5. Los mecanismos de participación indígena en decisiones que puedan afectarles;
6. El alcance del reconocimiento constitucional, que incluye un reconocimiento declarativo/cultural o con intervenciones y transformaciones más profundas.

Tabla 5. El reconocimiento indígena en las Constituciones latinoamericanas. Fuente: Elaboración de la propia autora

País y Constitución	Modelo constitucional	Reconocimiento del sujeto indígena	Territorio y recursos	Jurisdicción propia	Consulta / CPLI	Nivel de transformación
Bolivia (2009)	Estado plurinacional	Pueblos y naciones indígenas originarios campesinas	Propiedad colectiva + dominio sobre territorios ancestrales	sí	Plena	Transformación estructural
Ecuador (2008)	Estado plurinacional e intercultural	Pueblos y nacionalidades	Derechos territoriales amplios; derechos de la naturaleza	sí	Plena	Transformación estructural
Colombia (1991)	Constitucionalismo multicultural fuerte	Diversidad étnica y cultural	Resguardos inalienables	sí	Plena	Transformación jurisprudencial
Perú	Multiculturalismo	Comunidades	Propiedad	parcial	Limitada	Reconocimiento

(1993)	moderado	nativas y campesinas	comunal protegida			funcional
México (2001)	Multiculturalismo constitucional limitado	Pueblos indígenas	Reconocimiento condicionado a marcos estatales	parcial	Limitada	Reconocimiento declarativo
Guatemala (1985)	Estado multicultural implícito	Grupos étnicos reconocidos	Protección limitada	sí	Casi ausente	Reconocimiento cultural
Paraguay (1992)	Multiculturalismo con fuerte protección territorial	Pueblos indígenas	Derecho a propiedad comunitaria	parcial	Limitada	Reconocimiento territorial fuerte
Argentina (1994)	Multiculturalismo constitucional	Reconoce preexistencia étnica y cultural	Propiedad comunitaria de tierras tradicionales	parcial	Limitada	Reconocimiento identitario-territorial
Nicaragua (1987)	Autonomía regional	Comunidades de la Costa Atlántica	Régimen autonómico territorial	sí	Limitada	Autonomía territorial parcial
Panamá (1972 reformas)	Modelo comarcal ²⁴	Pueblos indígenas en comarcas	Territorios comarcales reconocidos	parcial	Limitada	Autonomía administrativa

El análisis de los instrumentos constitucionales latinoamericanos revela un laboratorio avanzado y profundo en materia de reconocimiento indígena, aunque todavía en fase de desarrollo. Como base histórica fundamental, la diversidad indígena era tolerada como realidad sociológica, pero no reconocida políticamente. El paradigma de mayor transformación estructural corresponde al modelo plurinacional de Bolivia (2009) y Ecuador (2008), que redistribuye el poder estatal y pluraliza al sujeto, reconociendo la existencia de «naciones, pueblos y nacionalidades» (Bolivia, 2009, art. 30; Ecuador, 2008, art. 10). En un nivel subyacente se ubica el multiculturalismo constitucional fuerte de Colombia (1991), Paraguay (1992) y Argentina (1994), caracterizado por reconocer la preexistencia de los pueblos indígenas y articular una sólida protección jurisprudencial. En contraste, Perú (1993) y México (2001) proyectan transformaciones de alcance

²⁴ Rivera Polo y Meza-Lopehandía (2022)

fundamentalmente declarativo o funcional, del mismo modo en que se inserta la restricción de la autonomía administrativa de Panamá (1972). El modelo de Guatemala (1985) queda circunscrito a un reconocimiento estrictamente cultural de los denominados «grupos étnicos» (Guatemala, 1985, art. 66).

El elemento diferenciador más significativo entre estos modelos es el tratamiento de los derechos territoriales. En la cúspide de este espectro se sitúan otra vez Bolivia (2009, arts. 2 y 394) y Ecuador (2008, art. 57 y 71), donde el territorio trasciende la mera noción patrimonial para erigirse como una categoría política y un espacio de autodeterminación interna. Destaca también Colombia (1991, arts. 63 y 329) que otorga a los resguardos indígenas una protección legal reforzada y el carácter de inalienabilidad como sustento principal de su identidad cultural. Por su parte, Paraguay (1992, art. 64) y Argentina (1994, art. 75) reconocen constitucionalmente la propiedad comunitaria de las tierras tradicionales, aunque con un menor andamiaje institucional para su ejecución práctica. Finalmente, en el extremo más restrictivo se ubican modelos como los de México y Guatemala, en los cuales el reconocimiento territorial carece de mecanismos de garantía robustos y queda fuertemente condicionado a las limitaciones de la legislación estatal ordinaria.

Cuanto a la disposición de los países para compartir la autoridad normativa y admitir sistemas jurídicos autónomos, superando la mera tolerancia de las costumbres, sobresalen otra vez los casos de Colombia, Bolivia y Ecuador, donde las autoridades indígenas ejercen funciones jurisdiccionales que operan en coordinación o plena integración con el sistema judicial nacional. El reconocimiento se vuelve limitado o estrictamente consuetudinario en países como Perú y Paraguay y aún más restrictivo, por su legado histórico, en el modelo mexicano, que evidencia una jurisdicción débil o prácticamente inexistente. Este aspecto se conecta también al derecho de consulta previa o CPLI, que en muchos casos se incorpora a través del bloque de constitucionalidad o mediante legislación posterior (es el caso de la Ley de 2011 en Perú). En modelos plurinacionales, la consulta adquiere mayor densidad normativa y puede acercarse al consentimiento en determinados supuestos, especialmente en materia extractiva. Sin embargo, el análisis revela una tensión constante entre soberanía estatal, que suele mantener la propiedad formal de los recursos estratégicos en la mayoría de los países, y titularidad indígena, limitada a un simple mecanismo de equilibrio. La diferencia fundamental entre los distintos ordenamientos radica en la fuerza legal de este

derecho: en los modelos transformadores, la consulta opera como un condicionante estructural de las decisiones estatales, mientras que en los modelos limitados se reduce a un simple trámite procedimental fácilmente manipulable.

En definitiva, pese a representar la revolución jurídica a nivel global en materia de derechos indígenas, el camino hacia un pluralismo real en América Latina es todavía largo y complejo. Aunque la región ha logrado superar el paradigma asimilacionista al posicionar el territorio y la jurisdicción propia como los ejes centrales del reconocimiento, el proceso enfrenta profundas tensiones estructurales. La persistencia del dominio estatal sobre los recursos estratégicos, el riesgo de reducir la consulta previa a un mero formalismo y la marcada dependencia del activismo jurisprudencial evidencian una brecha significativa entre la consagración normativa y la realidad administrativa. Por lo tanto, el texto constitucional es apenas el punto de partida; la verdadera consolidación de estos avances dependerá de la voluntad y capacidad de los Estados para implementar estas normas y asumir, en la práctica, la coexistencia equitativa de múltiples sistemas normativos.

4. EL *IMPLEMENTATION GAP*: LÍMITES Y DESAFÍOS EN LA PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS INDÍGENAS

4.1 ¿RECONOCIMIENTO FORMAL O EFICACIA REAL?

Los capítulos precedentes han permitido reconstruir el largo recorrido histórico que enmarca la cuestión indígena y explica la centralidad que esta sigue ocupando en el debate jurídico contemporáneo. La conquista, la colonización, el despojo territorial, la violencia sistemática y la negación de la identidad de los pueblos indígenas forman parte de una secuencia histórica de extraordinaria profundidad, cuya huella resulta indispensable para comprender la configuración contemporánea de la cuestión indígena. Precisamente por ello, el interrogante que se impone en esta etapa final del trabajo es inevitable: qué ocurre hoy, en la realidad contemporánea, con los pueblos indígenas y hasta qué punto el derecho ha sido realmente capaz de modificar sus condiciones de existencia.

A primera vista, podría pensarse que el recorrido histórico y jurídico examinado hasta aquí nos acerca ya a una solución. En efecto, las últimas décadas han estado marcadas por la consolidación de un entramado normativo cada vez más robusto, compuesto tanto por instrumentos jurídicamente vinculantes como por otros de naturaleza declarativa o programática, cuya fuerza simbólica y jurídica ha sido igualmente decisiva. El Convenio 169, la Declaración de la ONU de 2007 y la Declaración Americana de 2016, junto con la evolución del constitucionalismo latinoamericano y de la jurisprudencia nacional e interamericana, parecían anunciar, al menos en el plano formal, un cambio de paradigma. Parecía, en otras palabras, que el derecho, aunque con sus defectos, había logrado finalmente responder a una deuda histórica largamente marginada.

Sin embargo, la realidad que rodea a los pueblos indígenas dista mucho de ser esperanzadora. Lejos de haber desaparecido, muchas de las violencias que históricamente los han atravesado siguen reproduciéndose en el presente, aunque bajo formas distintas, más silenciosas, más sofisticadas y, en muchos casos, todavía más dolorosas. El despojo no ha cesado, ni tampoco la criminalización, la violencia, los asesinatos. Lo que ha cambiado, con frecuencia, es el modo en que todo ello se ejecuta, se justifica o se invisibiliza. Allí donde el derecho proclama reconocimiento, la realidad muestra exclusión; allí donde promete protección, la práctica revela abandono.

Es precisamente en este punto donde adquiere centralidad la noción de *implementation gap*. Más que una mera insuficiencia técnica, este concepto permite nombrar la fractura profunda entre el reconocimiento normativo de los derechos y su realización efectiva en la vida concreta de los pueblos indígenas. No se trata, por tanto, de la ausencia absoluta de normas, sino de algo quizás aún más grave: la existencia de un aparato jurídico que reconoce, proclama y afirma derechos, pero que fracasa cuando debe garantizarlos allí donde más se los necesita (Sustainability Directory, 2025). Y ese fracaso se vuelve especialmente visible en los conflictos vinculados con proyectos de desarrollo, explotación de los recursos naturales y ocupación de territorios indígenas, es decir, en aquellos escenarios en los que el territorio —que para los pueblos indígenas constituye fundamento espiritual, base material de subsistencia, espacio identitario y condición misma de continuidad colectiva— es reducido a mera superficie de aprovechamiento económico.

A partir de esta constatación, el presente capítulo se propone examinar de qué manera esa brecha entre norma y realidad se manifiesta en la práctica. Para ello, se recurrirá a informes institucionales, reportes especializados y documentación elaborada por organismos internacionales, regionales y organizaciones de derechos humanos. No obstante, conviene advertir desde ahora que incluso los datos disponibles deben ser leídos con cautela, pues no reflejan de forma exhaustiva la dimensión real del fenómeno. El silencio de las víctimas, el miedo a denunciar, el aislamiento territorial, la falta de registros adecuados y, en no pocos casos, los contextos de amenaza permanente explican por qué las cifras disponibles no agotan la verdad de lo que sucede. A ello se suma la situación particularmente precaria de quienes defienden el ambiente y el territorio, expuestos de manera constante a intimidaciones, campañas de desprestigio, procesos de criminalización y, en los casos más extremos, a la eliminación física.

Por esa razón, junto al examen general del problema, este capítulo pretende observar con mayor claridad cómo opera el *implementation gap* en la experiencia contemporánea. Al mismo tiempo, mostrará que dicho fenómeno no afecta a todos de la misma manera. Cuando quien defiende el territorio es una mujer indígena, la brecha entre protección formal y vulnerabilidad material se vuelve todavía más profunda. Porque a la violencia estructural asociada al extractivismo y al despojo se suma una violencia atravesada por el género. En ese sentido, el caso de Berta Cáceres no solo constituye un episodio emblemático de defensa ambiental y represión, sino una prueba dolorosamente elocuente

de hasta qué punto la promesa jurídica puede vaciarse de contenido cuando se enfrenta a intereses económicos, complicidades estatales y estructuras persistentes de dominación.

4.1.1 Extractivismo y territorio: la persistencia de la desigualdad en América Latina

Bajo una mirada crítica, el extractivismo puede entenderse como un modelo de desarrollo —y, más profundamente, como una lógica estructural del capitalismo contemporáneo— que reproduce el papel histórico de América Latina como proveedora de materias primas para el mercado global: recursos extraídos a gran escala, orientados a la exportación y articulados a cadenas transnacionales de valorización donde el valor agregado se captura fuera del territorio de origen. Esta arquitectura económica no solo intensifica la presión sobre la naturaleza, sino que también institucionaliza desigualdades al concentrar espacio, propiedad, capital y tecnología, generando interdependencias asimétricas en las que los países centrales absorben beneficios y desplazan costos ambientales y sociales hacia las periferias proveedoras. En el plano interno, el saldo es igualmente desigual: mientras las ganancias tienden a concentrarse en empresas transnacionales o propuestas nacionales, las comunidades locales asumen los riesgos —contaminación, pérdida de agua, ruptura de economías tradicionales— y, con ello, se activa una conflictividad territorial casi permanente, alimentada por el despojo, el desplazamiento forzoso, la ausencia de consulta previa, la falta de información y la criminalización de la protesta (Göbel, 2015).

El avance del extractivismo hacia territorios indígenas convierte en criterios operativos necesarios los estándares jurídicos fijados por el derecho internacional de los derechos humanos y del derecho internacional indígena. En primer lugar, la disputa por la tierra y los recursos activa el núcleo territorial de estos instrumentos. El Convenio 169 exige reconocer y proteger la relación especial con las tierras y territorios (arts. 13-14) y establece garantías específicas respecto de los recursos naturales, incluyendo la consulta previa antes de autorizar programas de prospección o explotación (art. 15.2). Estrechamente relacionada con lo anterior, la conflictividad extractiva se proyecta sobre la dimensión institucional, ya que el Convenio protege el derecho a conservar costumbres e instituciones propias (art. 8) y a que se respeten los métodos tradicionales de justicia (art. 9), lo que resulta crucial cuando la respuesta estatal a la resistencia territorial deriva en criminalización, militarización o judicialización selectiva (OIT, 1989). En paralelo, la Declaración de la ONU de 2007 refuerza el derecho a las tierras, territorios y recursos

tradicionalmente poseídos (art. 26) y prevé la necesidad de obtener consentimiento antes de aprobar proyectos que afecten dichas tierras o recursos (ONU, 2007, art. 32.2). En segundo término, el extractivismo tensiona directamente el estándar de participación, eso es, el Convenio 169 impone consultas de buena fe orientadas a alcanzar acuerdos (art. 6) y reconoce la facultad indígena de decidir prioridades de desarrollo (OIT, 1989, art. 7), mientras que la Declaración añade el consentimiento previo, libre e informado frente a medidas legislativas o administrativas que les afecten (ONU, 2007, art. 19). En el plano regional, la Convención Americana —a través de la interpretación evolutiva del artículo 21 sobre la propiedad— ha permitido a la Corte IDH reconocer la propiedad colectiva y vincularla con la identidad cultural y la supervivencia de los pueblos; además, en proyectos de gran escala, la jurisprudencia ha consolidado que la consulta debe ser efectiva y, cuando el impacto compromete la continuidad del pueblo, puede requerir consentimiento, funcionando así como límite material a la explotación unilateral del territorio (OEA, 1969). La llamada brecha de implementación se inserta precisamente en este marco y designa esa disparidad entre la solidez formal del marco normativo y su eficacia real en la práctica, donde los derechos proclamados muchas veces se convierten en papel arrojado, carentes de legitimidad. Esta brecha se manifiesta con particular intensidad en tres ámbitos: (1) la consulta previa, degradada a trámite administrativo o sesión informativa sin negociación sustantiva; (2) la protección territorial, erosionada por la contradicción entre propiedad colectiva del suelo y dominio estatal del subsuelo, que habilita concesiones sin consentimiento local y (3) el acceso a la justicia, debilitado por la criminalización de la protesta y la violencia contra los defensores del territorio pese a la existencia de normas protectoras (Göbel, 2015). Es ejemplar el caso de Ecuador, donde la vulneración al pueblo Sarayaku ilustra el despojo de la naturaleza garantista de la consulta previa para reducirse a un instrumento tecnocrático al servicio del extractivismo, presentada en el capítulo anterior. Lejos de subsanar esta falla estructural, el gobierno profundizó la desnaturalización del derecho mediante maniobras legales reactivas, como el Decreto Ejecutivo N°47 (2012), que buscaba «regular» la consulta desde el poder central para allanar el camino a nuevas licitaciones petroleras en la Amazonía. Así, la consulta previa se transformó en un mero trámite administrativo que, al anular el verdadero diálogo intercultural, terminó justificando la imposición territorial y exacerbando la criminalización del movimiento indígena (Falleti y Riofrancos, 2019).

La gravedad del conflicto se explica porque, como es sabido, para los pueblos indígenas, el territorio es un vínculo indisoluble entre vida, memoria e identidad, es decir, el espacio donde se tejen relaciones sociales, culturales y políticas. Perderlo equivale a una forma de aniquilación colectiva, pues allí reside el sentido de la cultura y la continuidad histórica (Roca-Servat y Palacio Ocando, 2019). De ahí que su defensa desborde el lenguaje económico y convierte el territorio en un soporte material de reproducción de la vida y la soberanía alimentaria y, desde el feminismo comunitario, se entiende incluso como «territorio cuerpo-tierra», donde la explotación del suelo se proyecta como violencia sobre los cuerpos (García-Torres et al., 2017, p. 66). De acuerdo con un informe reciente de la Asociación Interamericana para la Defensa del Ambiente (AIDA) de 2025, se identifican dimensiones críticas donde la lógica extractivista colisiona con la protección de los derechos fundamentales. En primer lugar, las concesiones extractivas, la infraestructura a gran escala y la agroindustria representan amenazas estructurales directas para la supervivencia de los territorios indígenas y tradicionales. El daño ambiental derivado de estas actividades compromete la profunda conexión espiritual y cultural que estas comunidades mantienen con la tierra y el agua, afectando su derecho a la participación en la vida cultural y a la preservación de su identidad, ya que muchas veces ignoran el consentimiento previo de las comunidades y reproducen lógicas de exclusión y despojo. Por otra parte, quienes resisten el avance extractivo enfrentan a un clima sistemático de represión. Esto se traduce en detenciones arbitrarias, difamación y acoso judicial, destacando el uso de demandas estratégicas diseñadas específicamente para intimidar y silenciar su labor. Asimismo, la industria extractiva vulnera el derecho ciudadano a la información mediante campañas de *greenwashing* y obstrucción política. Su objetivo es ocultar los impactos ecológicos reales, evadir la rendición de cuentas y retrasar la acción climática urgente (AIDA, 2025).

Por las violaciones mencionadas, el extractivismo se percibe como una nueva forma de colonización, heredera de una lógica de saqueo iniciada con la conquista y reconfigurada hoy como acumulación por desposesión, que separa a las comunidades de sus medios de vida en nombre del progreso (Roca-Servat y Palacio Ocando, 2019). En ese marco, la violencia aparece menos como un accidente que como condición y consecuencia del modelo: militarización para garantizar seguridad política, represión, amenazas y asesinatos y, en ciertos contextos, la intervención de grupos armados ilegales que despejan territorios mediante el terror o se insertan en economías extractivas clandestinas. El resultado es un

escenario de disputa multidimensional desequilibrado en el que convergen Estado, empresas, fuerzas de seguridad y actores armados frente a comunidades indígenas, afrodescendientes, campesinas que, al resistir, no solo defienden tierras y recursos, sino el derecho mismo a seguir existiendo como pueblos.

4.1.2 El mecanismo coercitivo del modelo extractivo

Cuando se debate sobre el extractivismo, la narrativa hegemónica suele justificarlo como un simple motor de desarrollo, reduciéndolo a una mera dinámica comercial de exportación de materias primas. Bajo esta perspectiva convencional, los impactos socioambientales se minimizan y se presentan como daños colaterales inevitables del progreso. Sin embargo, aceptar esta posición significa ignorar la compleja maquinaria institucional y de poder que hace posible la violencia bajo todas las formas existentes. Para comprender realmente la profundidad del impacto en América Latina, es necesario desmontar la fachada del progreso e investigar los métodos que hay detrás de las estructuras corporativas y estatales que operan en la sombra.

Como se ha definido anteriormente, el extractivismo no se impone únicamente como una decisión económica, sino como un engranaje administrativo y militar que convierte territorios habitados en activos de capital y produce violaciones sistemáticas de derechos a través de un ciclo recurrente. El ciclo de procesos coercitivos se articula en cuatro patrones clave. Todo comienza con la fase de concesiones, donde el Estado otorga derechos extractivos sobre tierras ancestrales o vocación agrícola con objeto de atraer inversiones, particularmente extranjeras (Roca-Servat y Palacio Ocando, 2019). Estos títulos operan como «derechos especiales de uso» que anulan la soberanía comunitaria y recentralizan las decisiones, vaciando de poder a los gobiernos locales (Sañudo et al., 2020, p. 180). A esto le sigue una fase de licenciamiento ambiental basada en evaluaciones deficientes, donde se invisibilizan los daños socioculturales, se utiliza un lenguaje técnico que excluye la comunidad del debate y limita su capacidad de interlocución y se autorizan intervenciones en ecosistemas vulnerables. (Gómez et al., 2014). El tercer momento, crucial a nivel jurídico, es la degradación de la consulta previa. Lo que hacen es sustituir el consenso por meras socializaciones, intentando persuadir a la comunidad sobre los beneficios del proyecto, y tácticas de fragmentación comunitaria, fomentando interlocuciones exclusivamente masculinas o individuales y marginando a las mujeres en la toma de decisiones (Middeldorp, 2018).

Al mismo tiempo, para garantizar la supuesta viabilidad y seguridad jurídica de los proyectos, el modelo extractivista transita hacia una gobernanza ambiental de corte autoritario que se sostiene mediante el uso abierto de la fuerza. Esto se materializa a través de la severa militarización de los territorios, evidenciada en la creación de batallones especializados y convenios de seguridad público-privados, así como en la acción de grupos armados ilegales que, en contextos de conflicto, operan como ejecutores del capital despejando zonas mediante el terror y los homicidios selectivos. Como correlato, se despliega una agresiva criminalización y persecución judicial que no solo hostiga a las autoridades locales garantes de la participación ciudadana, sino que manipula figuras penales, como la usurpación, la asociación ilícita o las leyes antiterroristas, para amedrentar a los defensores del territorio (Middeldorp, 2018). En consecuencia, el ciclo culmina en un escenario de profundo despojo material y desplazamiento forzado, a menudo facilitado por «triquiñuelas legales» (p. 131) que despojan a las comunidades de sus tierras tradicionales e impone una violencia sistemática que convierte a la región en un entorno letal para los defensores ambientales. Asimismo, la irrupción de enclaves militarizados y contingentes masculinos erosiona los tejidos sociales y recrudece la vulnerabilidad de las mujeres frente a la trata, la explotación sexual y los feminicidios, evidenciando cómo la violencia estructural es un vínculo inherente a estas lógicas de acumulación global (Sañudo et al., 2020).

4.1.3 Género, etnicidad y discriminación: el destino cruel de las mujeres indígenas

En la lucha por los derechos de los pueblos originarios, las mujeres indígenas ocupan un papel destacado, no solo porque padecen de manera especialmente intensa los efectos de la exclusión histórica, sino también porque han sido protagonistas fundamentales en la defensa del territorio, de la comunidad y de la vida. Su experiencia revela con particular claridad cómo las distintas formas de opresión —de género, etnia, clase y colonialidad— se entrecruzan y se refuerzan mutuamente. Esta realidad se vuelve aún más evidente frente al extractivismo, cuyas consecuencias afectan de manera directa sus condiciones materiales de existencia, sus tareas de cuidado y su vínculo con el territorio. Sin embargo, lejos de desempeñar un rol pasivo, las mujeres indígenas se han situado en la primera línea de resistencia frente al despojo y la violencia extractiva. Desde esta perspectiva, el enfoque

interseccional resulta imprescindible para comprender tanto la especificidad de su vulnerabilidad como la fuerza política de su protagonismo.

Las mujeres indígenas no pueden ser comprendidas únicamente como destinatarias pasivas de una violencia histórica múltiple, aunque esta afirmación sea verdadera, sino también como sujetos políticos centrales, visibles y decisivos en las luchas contemporáneas por los derechos indígenas. En ellas converge una triple subordinación relacionada con el género, la etnia y la clase, pero que no les impide esconder su fuerza política singular que consiste en hacer coincidir la defensa del territorio como defensa de la vida. Su protagonismo desborda la mera resistencia reactiva, pues se expresa en la custodia de la biodiversidad, de las semillas y de la soberanía alimentaria, así como en la preservación de los vínculos comunitarios que sostienen la continuidad material y simbólica de sus pueblos (Ulloa, 2017). Por ello, las mujeres indígenas aparecen hoy no solo como la cara más expuesta del conflicto territorial, sino también como su conciencia más firme, al ser sembradoras de vida frente al despojo, portadoras de memoria frente a la violencia y actrices imprescindibles en la preservación de la cultura, la comunidad y la existencia colectiva (Ilarregui, 2012).

Lejos de constituir un efecto periférico o accidental, la violencia que el extractivismo proyecta sobre las mujeres indígenas revela una de las expresiones más nítidas de su lógica estructural de dominación. De hecho, la contaminación del agua y los suelos y la ruptura de ciclos ecológicos incrementan la sobrecarga de cuidados, obligándolas a invertir más tiempo en abastecimiento, salud y sostenimiento familiar, con aumentos de trabajo no remunerado muy superiores a los de los varones. A la vez, la transición desde economías de subsistencia hacia mercados laborales extractivos altamente masculinizados suele generar una pérdida de autonomía económica, pues se debilitan sus medios propios de vida y se consolida una dependencia del salario masculino, proceso descrito como «repatriarcalización» (p.66). Este reordenamiento se complementa con la invisibilización del trabajo doméstico y de cuidado, del que el sistema se beneficia indirectamente al garantizar la reproducción cotidiana de la fuerza de trabajo asociada a la industria minera o petrolera (García-Torres, 2017).

En contextos extractivos, la violencia contra las mujeres indígenas no puede separarse de la violencia ejercida contra el territorio, pues ambas responden a una misma lógica de apropiación, sacrificio y mercantilización. La noción de territorio-cuerpo-tierra expresa

precisamente esa continuidad entre la agresión de espacio biofísico y la agresión a los cuerpos femeninos, convertidos también en superficies de dominio y domesticación. En escenarios de conflictividad territorial, el cuerpo de las mujeres se convierte así en un lugar de inscripción del poder, donde las amenazas, el acoso y la violencia sexual no se dirigen solo contra ellas individualmente, sino que operan como mensajes de control hacia toda la comunidad (Ayala Carrillo, Zapata Martelo y Cortés Cortés, 2017). A ello se suma la masculinización del territorio provocada por la llegada masiva de trabajadores y dispositivos de seguridad, que favorece redes de explotación y trata, así como la estigmatización de las defensoras, cuya ruptura del rol doméstico tradicional es frecuentemente castigada mediante su desacreditación moral y su criminalización. Desde esta perspectiva, la violencia de género asociada al extractivismo se asume como un mecanismo constitutivo de su forma de ocupación territorial (Acevedo, 2019).

Este entramado se explica por una matriz de dominación en la que capitalismo, colonialismo y patriarcado operan de forma conjunta. En particular, las mujeres padecen una doble subordinación: externa cuando es ejercida por actores ajenos a la comunidad, como el Estado o las empresas, que las excluyen de los procesos de decisión, minimizan su autoridad y las exponen de manera específica a la violencia, la criminalización y al despojo; interna cuando se produce dentro de los propios espacios comunitarios en el caso de determinadas interpretaciones de la tradición o roles de género que se utilizan para restringir su participación política, relegarlas al ámbito doméstico o cuestionar la legitimidad de su voz (Hernández Castillo, 2001). Asimismo, la participación de las mujeres en la defensa del territorio no suele ir acompañada de una redistribución efectiva de las responsabilidades de cuidado, lo que intensifica su sobrecarga y genera un importante desgaste físico y emocional. Finalmente, en determinados contextos, las estructuras patriarcales presentes dentro de la propia comunidad limitan su acceso a los espacios de decisión y debilitan las redes de apoyo con las que podrían contar frente a amenazas externas (Acevedo, 2019). Este es el caso de Berta Cáceres, considerada como una amenaza directa al capital global, sobre el cual profundizaremos más adelante.

La realidad de las mujeres indígenas evidencia que la violencia extractiva no es un daño colateral ni una excepción, sino una maquinaria brutalmente estructurada. Esta violencia golpea de manera desproporcionada a quienes son el pilar absoluto de la supervivencia física, social y espiritual de sus comunidades. Su valiente liderazgo en la primera línea de

resistencia, así como el feroz enañoamiento con el que son castigadas, desnudan la verdadera magnitud de la guerra que se libra contra los pueblos originarios por el control de sus territorios. Por esta razón, adentrarnos ahora en la cruda frialdad de los datos sobre estos abusos no es un simple cambio de enfoque, sino que una exigencia ineludible. Los números no hacen más que estrellarnos contra la evidencia irrefutable de lo que ya hemos denunciado cualitativamente. Lo que hacen es exponer empíricamente la continuidad devastadora de las violencias que siguen desangrando a los pueblos indígenas.

4.1.4 Los datos de los abusos

Para dimensionar la gravedad de los abusos perpetrados contra los pueblos indígenas, resulta indispensable trasladar al plano empírico lo que se ha analizado anteriormente, ya que las cifras ofrecen una radiografía concreta de cómo opera esta violencia estructural y territorial. Sin embargo, antes de dejar paso a las cifras, es imperativo establecer una precisión fundamental: las estadísticas disponibles no reflejan la magnitud total del problema. La exactitud del registro se ve fuertemente limitada por las condiciones de coacción que enfrentan las comunidades, lo que impide que una gran cantidad de abusos llegue a ser denunciada o documentada. Por lo tanto, los datos que se exponen a continuación deben leerse como un claro subregistro mínimo de agresiones, que nos permite vislumbrar una realidad de violencia mucho más amplia que la que el registro formal logra capturar.

Para contextualizar adecuadamente los datos estadísticos que se analizarán a continuación, conviene presentar previamente las fuentes utilizadas para su obtención. Las cifras recogidas en este trabajo proceden de páginas web e informes elaborados por organismos y organizaciones que monitorean de forma sistemática las violencias ejercidas contra los pueblos indígenas y sus defensores. Entre las principales fuentes destacan:

1. Global Witness, una organización internacional que documenta, desde 2012, asesinatos y desapariciones de personas defensoras de la tierra y del medio ambiente a nivel mundial mediante reportes anuales;
2. Front Line Defenders, una organización internacional de derechos humanos centrada en la protección de personas defensoras en riesgo, cuyos informes anuales ofrecen un panorama global de amenazas, ataques y patrones de violencia contra quienes defienden derechos humanos;

3. IM-Defensoras, la red mesoamericana de organizaciones y defensoras que registra agresiones contra mujeres defensoras de derechos humanos y produce análisis con enfoque de género sobre la violencia en la región;
4. CIDH y OEA, ya ampliamente presentadas, elaboran periódicamente informes regionales sobre la situación de las personas defensoras de derechos humanos en las Américas, útil para contextualizar riesgos, patrones de agresión y déficits de protección institucional (CIDH y OEA, 2025)
5. CEPAL, entre las cinco comisiones regionales de las Naciones Unidas, que ofrece una plataforma regional de información que reúne leyes, políticas, jurisprudencia, tratados y otros recursos sobre acceso a la información, participación y justicia en asuntos ambientales en América Latina y el Caribe, en el marco del Principio 10 de la Declaración de Río²⁵ y del Acuerdo de Escazú²⁶.

Si se acude primero a este último instrumento, cabe decir que el grado de desarrollo normativo de los derechos ambientales recogido por el Observatorio no permite hacer una distinción de los derechos destinados a los indígenas de los demás en el territorio. A pesar de presentar una sección relativa a los pueblos indígenas entre las temáticas, que incluye decretos sobre el funcionamiento de los territorios indígenas a nivel ambiental, planes políticos, traducciones del Acuerdo a lenguas indígenas, jurisprudencia relevante de los países y más, el portal no presenta un contador específico de las intervenciones hacia los miembros indígenas. Sin embargo, los datos presentados parecen especialmente interesantes puesto que muestran el grado de reconocimiento formal de los derechos de acceso en la región de carácter general. Según los datos recogidos en el portal, 26 de los países de América Latina y el Caribe han adoptado leyes de acceso a la información pública y un 76% incorpora disposiciones para promover la participación pública en leyes generales sobre medio ambiente. No obstante, solo 20 de los países favorecen el ejercicio de acciones en defensa del medio ambiente y solo 9, que es el dato más relevante para

²⁵ El Principio 10 de la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo consagra que la gestión de las cuestiones ambientales debe basarse en la participación de la ciudadanía. En este sentido, reconoce el derecho de toda persona a acceder a la información ambiental, a intervenir en los procesos de adopción de decisiones y a contar con mecanismos judiciales y administrativos eficaces para reclamar la protección de sus derechos y la reparación de los daños sufridos (ONU, 1992).

²⁶ El Acuerdo de Escazú constituye la concreción regional del Principio 10 de la Declaración de Río, al reconocer y desarrollar en América Latina y el Caribe los derechos de acceso a la información ambiental, a la participación pública y a la justicia en asuntos ambientales, incorporando además una protección específica para las personas defensoras del medio ambiente (CEPAL, 2022).

dicha investigación, cuentan con instrumentos normativos específicos de protección para personas defensoras ambientales (CEPAL, s.f.).

De una lectura conjunta de los informes de la CIDH y OEA, *Front Line Defenders* y Global Witness se desprende que los pueblos indígenas de América Latina y el Caribe se encuentran entre los grupos más expuestos a la violencia contra personas defensoras de derechos humanos, particularmente cuando ejercen actividades de defensa del territorio, de los recursos naturales y del medio ambiente. La CIDH (2025) señala expresamente que más del 95 % de los ataques contra personas defensoras indígenas en América Latina se relacionan con la protección de sus tierras y territorios y con la defensa del derecho a un medio ambiente limpio, saludable y sostenible. Se añade también que esta situación se ve agravada por factores estructurales como la discriminación histórica, el racismo, la exclusión social, la falta de seguridad jurídica y la ausencia o deficiente realización de procesos de consulta orientados a obtener el consentimiento libre, previo e informado. El informe subraya, además, que la afectación no se agota en la víctima individual, ya que el asesinato de una autoridad o líder indígena puede comprometer la integridad de la colectividad, desarticular procesos organizativos y frustrar los esfuerzos comunitarios depositados en ese liderazgo (CIDH, 2025, pp. 36-37). Asimismo, documenta que las agresiones adoptan formas múltiples, entre ellas asesinatos, desapariciones, desplazamiento forzado, destierro y criminalización, con ejemplos graves en Colombia, México, Nicaragua, Perú y Guatemala. En México, por ejemplo, se registraron al menos 46 personas defensoras indígenas asesinadas o desaparecidas entre 2019 y 2023; en Perú, 35 personas defensoras indígenas fueron asesinadas entre 2013 y julio de 2024, y en Guatemala, la CIDH reporta una intensificación de la criminalización mediante acusaciones masivas por usurpación dirigidas contra comunidades indígenas que reivindican la propiedad colectiva de sus tierras ancestrales (CIDH, 2025, pp. 41-42).

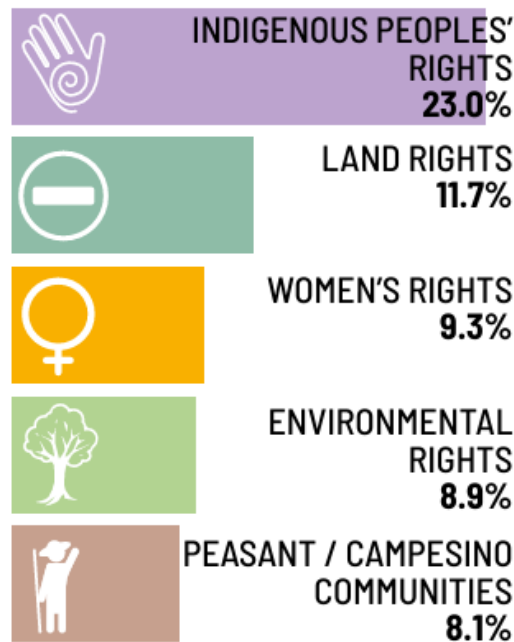


Ilustración 8. Reportaje de datos de Front Line Defenders sobre las áreas para la defensa de los derechos humanos más atacadas. Fuente: <https://frontlinedefenders.shorthandstories.com/frontline-defenders-global-analysis-2025/index.html#article>

En un sentido convergente, Front Line Defenders sostiene que, en las Américas, los derechos de los pueblos indígenas constituyen el área de defensa más atacada, al concentrar el 23 % de las violaciones documentadas en la región y precisa que los abusos más frecuentes incluyen amenazas de muerte (32,5 %), judicialización (14,6 %), detenciones arbitrarias (7,9 %), ataques físicos (8,2 %) y acoso (9,9 %) y el uso del sistema penal como mecanismo de neutralización del liderazgo comunitario (Front Line Defenders, 2025, p. 50-51). Una parte sustancial de las violaciones documentadas en la región se dirige contra quienes protegen la integridad de sus tierras, territorios o el medio ambiente. Esta misma lógica se observa en contextos extractivos concretos. Por ejemplo, en Ecuador, comunidades indígenas rurales y afrodescendientes denunciaron la imposición de proyectos mineros sin participación significativa ni consulta adecuada y, en el caso de Palo Quemado, la consulta relativa al proyecto La Plata se desarrolló en un entorno fuertemente militarizado, con personas heridas y procesos penales por terrorismo contra miembros de la comunidad (Front Line Defenders, 2025, pp. 51-52). Otro caso es el de Chile, donde se destaca la continuidad de la criminalización del pueblo mapuche, ejemplificada en la persecución de las hermanas Grisel y Nora Ñancul por su defensa del territorio ancestral, en un contexto en el que el Estado sigue privilegiando la militarización frente a soluciones dialogadas ((Front Line Defenders, 2025, pp. 53). Finalmente, el informe confirma la persistencia de la violencia letal y la insuficiencia de protección estatal: en Guatemala, la

mayoría de las personas defensoras asesinadas en 2024 trabajaban en la protección de la tierra, el medio ambiente y los derechos indígenas, mientras que en Perú continuaron los asesinatos de líderes indígenas amazónicos en un contexto en el que se cuenta que, desde 2014, han sido asesinados al menos 36 líderes indígenas, sin que los mecanismos estatales de protección hayan ofrecido una respuesta suficiente (Front Line Defenders, 2025, pp. 59-60).

Por su parte, Global Witness confirma la dimensión regional y étnicamente diferenciada del fenómeno: en 2024 documentó 146 asesinatos o desapariciones de personas defensoras del ambiente y el territorio, de los cuales un tercio correspondía a personas indígenas o afrodescendientes y mostró que Colombia fue el país más letal, con 48 casos, dentro de una región latinoamericana que concentra la mayor parte de la violencia documentada (Global Witness, 2025, pp. 17-19).

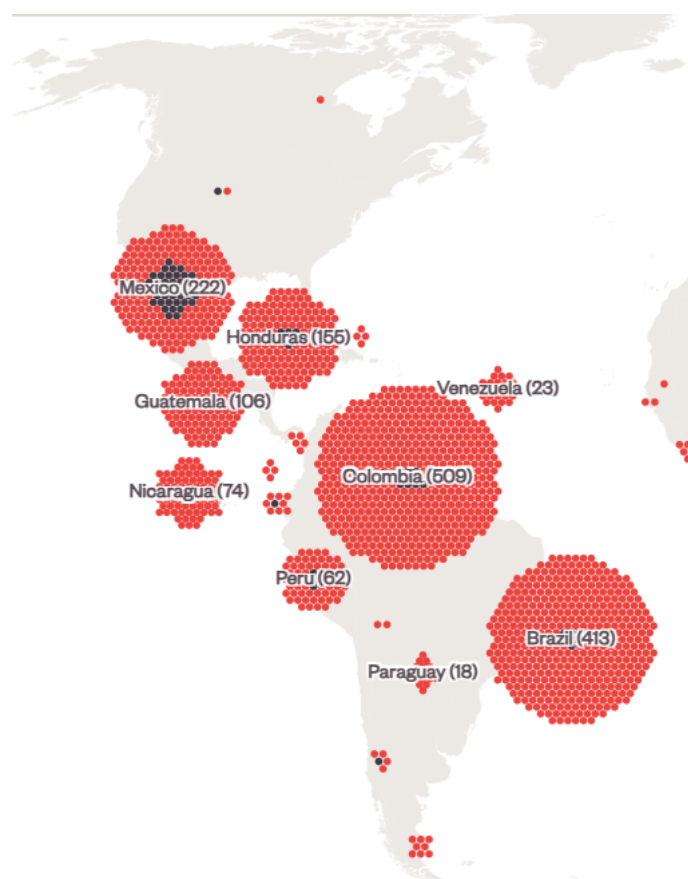


Ilustración 9. Mapa de los países en los que se verificaron asesinatos (rojo) o desapariciones (negro) de defensores del medio ambiente y del territorio. Fuente: Global Witness (2025)

El informe añade ejemplos significativos de abusos que incluyen varias formas de violencia: en Guatemala, Global Witness destaca que la explotación de minas, hidroeléctricas y plantaciones se ha desarrollado en un contexto de corrupción y pobreza estructural que afecta principalmente a los pueblos indígenas (Global Witness, 2025, pp. 24-27). Finalmente, el informe recomienda que los Estados garanticen los derechos territoriales de los pueblos indígenas y aseguren el consentimiento libre, previo e informado en todos los proyectos que afecten a sus comunidades (Global Witness, 2025, p. 75).

4.1.5 ¿Y las mujeres?

Llegados a este punto, no basta con hablar de los pueblos indígenas en términos generales, sino que es necesario dirigir la mirada hacia las mujeres indígenas, porque su experiencia revela de manera especialmente contundente, cómo el extractivismo golpea los cuerpos, los territorios y las tramas comunitarias. Son ellas quienes encarnan, con singular intensidad, tanto la vulnerabilidad producida por estas violencias como la fuerza política de su contestación. Este enfoque responde a la necesidad de incorporar una perspectiva de género que permita comprender que, dentro de los pueblos indígenas, las mujeres no solo enfrentan los impactos generales del despojo y la conflictividad territorial, sino también formas particulares de violencia, criminalización y exclusión asociadas a su condición simultánea de mujeres, indígenas y, con frecuencia, defensoras del medio ambiente y de la tierra.

Según el informe de la CIDH, las mujeres defensoras enfrentan un riesgo diferenciado por la intersección entre género y activismo y que muchas sufren no solo violencia por su labor, sino también violencia de género, incluida intimidación sexual y ataques físicos destinados a debilitar su presencia en el espacio público; además, resalta que muchas mujeres lideran la defensa ambiental y, precisamente por ello, son objeto de acoso, amenazas de muerte y agresiones físicas, agravadas por la impunidad y la ausencia de protección efectiva. En Bolivia, se recogen incluso denuncias sobre agresiones dirigidas a sus cuerpos y sexualidad por parte tanto de autoridades estatales como de miembros de sus propias comunidades (CIDH, 2025, pp. 25-36). En *Front Line Defenders*, el informe presenta la realidad que se acaba de describir en casos concretos; por ejemplo, destaca la criminalización de Kenia Hernández Montalván, mujer indígena amuzga en México,

condenada a 21 años y 9 meses de prisión en procesos basados en cargos fabricados en conexión con la defensa de derechos territoriales y colectivos amenazados por proyectos estatales. En Guatemala, los riesgos sufridos por las mujeres indígenas defensoras son superpuestos a los ya padecidos por los defensores indígenas en general, mencionando además el desalojo de más de 40 mujeres de la comunidad indígena de Chirrix Tzul, entre ellas ocho defensoras de derechos humanos (Front Line Defenders, 2025, pp. 56-57). Por otro lado, Global Witness aporta el caso paradigmático de Julia Chuñil, lideresa mapuche y defensora del bosque nativo y de los derechos territoriales de su comunidad, cuya desaparición en 2014 fue precedida por años de hostigamiento, incluidos incidentes de acoso y violencias, y cuyo tratamiento institucional estuvo marcado por la revictimización de su familia (Global Witness, 2025, pp. 48-49).

Junto a las informaciones recuperadas de los informes anteriores, para este subcapítulo se añade la contribución de IM-Defensoras, una red mesoamericana de defensoras, organizaciones y redes que se dedica a la protección integral de mujeres defensoras de derechos humanos. Su trabajo se centra en registrar y documentar agresiones, producir análisis sobre la violencia que enfrentan, desarrollar estrategias de protección y autocuidado y fortalecer la articulación regional de defensoras, especialmente en contextos de alta conflictividad social, territorial y política. Desde una perspectiva más específica, el informe *La tierra para quienes la trabajan y la defienden* permite constatar que la violencia contra las mujeres indígenas defensoras de la tierra, el territorio y el medio ambiente en Mesoamérica no constituye un conjunto de hechos aislados, sino una manifestación estructural de un modelo extractivo sostenido por relaciones de dominación patriarcales, racistas y coloniales. En este marco, la defensa territorial aparece como uno de los ámbitos de mayor riesgo: entre 2012 y 2025, IM-Defensoras registró 11.732 agresiones contra defensoras y organizaciones vinculadas a la defensa de la tierra, el territorio y el medio ambiente, lo que representa el 21,6 % del total de agresiones documentadas en la región, así como el asesinato de 42 defensoras en ese mismo periodo. El informe subraya que la mayoría de las mujeres agredidas pertenecen a pueblos indígenas, garífunas o afrodescendientes, viven en zonas rurales y enfrentan una exclusión histórica tanto del acceso a la propiedad como de los espacios de decisión sobre el destino de sus territorios. Siguiendo esta línea, el documento identifica una intensificación progresiva de estas agresiones, con puntos de inflexión en tres años particulares: 2016, tras el asesinato de Berta Cáceres; 2020, en el contexto de las respuestas autoritarias a la pandemia, y 2022,

con el aumento de la militarización y de los desalojos (IM-Defensoras, 2025). Particularmente relevante resulta la lectura del asesinato de Berta Cáceres, quien fue una lideresa indígena lenca opuesta al proyecto hidroeléctrico Agua Zarca y a la cual dedicaremos el justo espacio más adelante, como expresión de un femicidio territorial, esto es, una forma de violencia extrema dirigida contra una mujer defensora cuyo liderazgo encaraba simultáneamente la defensa del cuerpo, del territorio y de la vida comunitaria y cuya impunidad pone de relieve los límites estructurales de la protección estatal frente a las violencias ejercidas contra quienes resisten al despojo extractivo.

4.2 ECOS DE JUSTICIA EN EL SISTEMA INTERAMERICANO

En esta parte final, el trabajo abandona el plano predominantemente normativo y descriptivo para adentrarse en una dimensión analítica centrada en la doble invisibilidad de las mujeres indígenas en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, invisibilidad producida, al mismo tiempo, por la pertenencia étnica y por la subordinación de género. El objetivo es demostrar que esta doble condición no solo agrava las formas de violencia que recaen sobre ellas, sino que también incide en la manera en que sus casos son reconocidos, procesados y eventualmente reparados en sede interamericana. Para ello, la hipótesis de partida es que, mientras el sistema ha sido capaz de identificar y sancionar la persecución o incluso el asesinato de determinados líderes sociales y ambientales no indígenas como una lesión como una lesión a su agencia política individual, no existe todavía una jurisprudencia consolidada que reconozca con la misma nitidez el liderazgo político individual de las personas indígenas y, de forma aún más marcada, de las mujeres indígenas defensoras del territorio y del medio ambiente. En el caso de los pueblos indígenas, la violencia contra sus liderazgos suele quedar absorbida en marcos más amplios relativos a la propiedad colectiva, la consulta previa o la protección territorial, lo cual, aun siendo jurídicamente central, termina muchas veces por diluir la singularidad política del sujeto agredido.

Desde esta premisa, el análisis se estructura a partir de una comparación intencionalmente asimétrica. En primer lugar, se parte de la constatación de un vacío jurisprudencial. Aunque la Corte Interamericana ha emitido decisiones en las que reconoce la agencia política individual de ciertos líderes ambientales o sociales no indígenas asesinados, no ha desarrollado todavía una línea equivalente respecto del asesinato de líderes indígenas tratados como mártires políticos individuales, y menos aún en relación con mujeres

indígenas activistas. Esta ausencia no es irrelevante, pues permite interrogar el modo en que el reconocimiento judicial distribuye visibilidad política entre sujetos distintos. En segundo lugar, el análisis toma en consideración el obstáculo procesal derivado del carácter subsidiario del sistema interamericano. El caso de Berta Cáceres, activista ambiental y líder indígena lenca asesinada en 2016, no ha sido aún sometido al conocimiento de la Corte Interamericana y permanece en la fase ante la Comisión, lo que pone de manifiesto no solo la lentitud estructural del sistema, sino también la resistencia estatal a que se esclarezca plenamente la responsabilidad por crímenes en los que confluyen intereses extractivos, poder económico y el liderazgo de una mujer indígena de proyección internacional. Esta demora no puede ser entendida solo como una mera contingencia procedimental, sino como una manifestación adicional del déficit de tutela. Es de aclarar que la experiencia interamericana muestra una resolución de casos a través de temporalidades difícilmente compatibles con una justicia efectiva (CIDH, 2025).

Sobre esta base, el caso *Norín Catrimán y otros vs. Chile* se adopta como referente para examinar la posición del hombre indígena en la jurisprudencia interamericana. Su relevancia no reside en tratarse de un caso de asesinato, sino en que permite observar cómo el Estado chileno persiguió a líderes mapuches mediante la legislación antiterrorista, tratándolos como sujetos capaces de desafiar el orden estatal. Paradójicamente, esa criminalización revela también un reconocimiento implícito de su agencia política como líderes indígenas masculinos vinculados a la defensa territorial (Corte IDH, 2014). Distinta es, en cambio, la configuración del caso de Berta Cáceres, que constituye el eje de esta investigación. En él convergen la defensa del territorio lenca frente al extractivismo, la omisión estatal en materia de prevención y una dimensión de género que modifica tanto las formas de agresión como las respuestas institucionales. El Estado hondureño no solo habría incumplido sus deberes de consulta y protección, sino que la reacción posterior a su asesinato estuvo además marcada por dinámicas de despolitización patriarcal orientadas a erosionar su condición de lideresa indígena, defensora ambiental y figura política internacional, todo ello en un contexto persistente de impunidad respecto de los autores intelectuales y financieros del crimen (GIEI-Honduras, 2026).

Por ello, este apartado no se limita a describir el estado actual de la jurisprudencia interamericana, sino que propone también un ejercicio reconstructivo, eso es, la formulación de una sentencia hipotética para el caso de Berta Cáceres. La finalidad de esta

propuesta no es sustituir la función de la Corte, sino mostrar qué tipo de respuesta jurídica sería necesaria para superar el actual déficit de reconocimiento. Tal construcción exigiría articular de manera conjunta la Convención Americana sobre Derechos Humanos, la Convención de Belém do Pará²⁷ y los estándares internacionales y regionales sobre derechos de los pueblos indígenas analizados, a fin de que la violencia sufrida por Berta Cáceres no quede fragmentada entre categorías separadas, sino sea comprendida como una forma específica de violencia interseccional contra una mujer indígena defensora del ambiente y del territorio. Lo que se pretende es que la inexistencia de una sentencia interamericana sobre estos supuestos es una directa consecuencia de la insuficiente visibilidad jurídica de las mujeres indígenas.

4.2.1 Caso Norín Catrimán y otros (Dirigentes, Miembros y Activista del pueblo indígena mapuche) vs. Chile

La sentencia²⁸ dictada por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el caso *Norín Catrimán y otros vs. Chile*, del 29 de mayo de 2014, constituye uno de los precedentes más relevantes del sistema interamericano en materia de criminalización de la protesta indígena, principio de legalidad penal, igualdad y no discriminación. El caso fue sometido a la Corte por la Comisión Interamericana respecto del procesamiento y condena de ocho personas mapuches —dirigentes, miembros y una activista— a quienes el Estado chileno aplicó la legislación antiterrorista en el contexto de conflictos vinculados a reivindicaciones territoriales. Desde la propia presentación del caso, la Comisión sostuvo que las condenas se produjeron mediante la aplicación de una normativa contraria al principio de legalidad, con irregularidades que afectaron el debido proceso y tomando en consideración el origen étnico de las víctimas de manera injustificada y discriminatoria. Además, situó el caso dentro de un contexto de aplicación selectiva de la legislación antiterrorista en perjuicio de miembros del pueblo mapuche (Corte IDH, 2014, pp. 4-5).

La relevancia de esta sentencia no reside únicamente en que declare una serie de violaciones convencionales en procesos penales concretos, sino en que muestra cómo el

²⁷ La Convención de Belém do Pará es un tratado adoptado en el marco de la Organización de los Estados Americanos en 1994 que reconoce el derecho de las mujeres a vivir libres de violencia y establece obligaciones para los Estados de prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer, tanto el ámbito público como privado. El texto es asequible en el enlace siguiente: <https://www.oas.org/es/cidh/mandato/Basicos/belemdopara.asp>.

²⁸ Esta sentencia será abordada a través del análisis del texto emitido por la Corte y el trabajo del abogado Colleen Quinn (2024) sobre la defensa del pueblo mapuche en el Sistema Interamericano.

uso del derecho penal de excepción puede convertirse en un mecanismo de contención de demandas políticas indígenas. En este sentido, el fallo no analiza los hechos como episodios aislados de violencia rural, sino enmarcados en un conflicto histórico más amplio. Para comprender adecuadamente el caso, no basta con decir que existía una protesta social mapuche; es necesario explicar sus causas. La movilización de comienzos de los años 2000 respondía, en primer lugar, a una reivindicación histórica de recuperación territorial. La propia Corte señala que los reclamos y manifestaciones del pueblo mapuche estaban dirigidos a que fueran atendidas sus demandas, «fundamentalmente referidas a la recuperación de sus territorios ancestrales y al respeto del uso y goce de dichas tierras y sus recursos naturales» (Corte IDH, 2014, p. 26). A ello se sumó, en segundo lugar, la intensificación del conflicto por la expansión de empresas forestales y por la construcción de grandes proyectos de desarrollo en territorios reclamados por las comunidades. Según la sentencia, ello aisló las cada vez más reducidas tierras comunales, afectó el acceso a bosques y generó conflictos sociales en torno a los derechos humanos de los pueblos indígenas (Corte IDH, 2014, pp. 26-27). Este trasfondo aparece reforzado en la reconstrucción que realiza Quinn. Allí se explica que, tras el retorno a la democracia, existió inicialmente una expectativa de cooperación entre el Estado chileno y el pueblo mapuche, pero esa expectativa se deterioró a partir de fines de los años noventa. Según la autora, la conflictividad se agudizó especialmente por la continuidad de proyectos extractivos y energéticos en territorio ancestral, así como por el uso de mecanismos represivos estatales frente a las protestas. Quinn subraya, además, que el Gobierno chileno recurrió a la Ley Antiterrorista para responder a acciones de protesta y resistencia mapuche, vinculando dicha política con la criminalización de líderes y activistas indígenas (Quinn, 2024).

Bajo este trasfondo, la cuestión central que la Corte se ve llamada a resolver puede formularse así: si Chile violó la Convención Americana al perseguir y condenar a miembros del pueblo mapuche por delitos terroristas mediante una legislación incompatible con el principio de legalidad, recurriendo a mecanismos probatorios y procesales restrictivos del derecho de defensa y reproduciendo en el razonamiento judicial estereotipos vinculados a su identidad étnica. La propia estructura del fallo confirma que el análisis se ordena en torno a cuatro ejes, es decir, (1) legalidad penal y presunción de inocencia; (2) igualdad ante la ley y garantías judiciales; (3) libertad personal, y (4) libertad de expresión, derechos políticos, integridad personal y protección de la familia

(Corte IDH, 2014, p. 52, párr. 154). Esa cuestión jurídica se concreta mostrando quiénes fueron las víctimas y por qué su posición comunitaria era relevante. Entre los ocho afectados figuraban lonkos (Segundo Aniceto Norín Catrimán y Pascual Huentequero Pichún Paillalao), werken (Víctor Manuel Ancalaf Llaupe), otros miembros del pueblo mapuche y una activista por el pueblo mapuche, pero no integrante de su pueblo (Patricia Roxana Troncoso Robles). Se trata de personas con un rol visible dentro de sus comunidades y en la articulación pública de las reivindicaciones territoriales. Las condenas incluyeron cinco hechos de incendio y dos supuestas amenazas de incendio, dictadas en el marco de movilizaciones de 2001 y 2002 relacionadas con la expropiación y explotación de tierras ancestrales (Quinn, 2024).

PRIMER EJE. Uno de los aportes más significativos de la sentencia se encuentra en el análisis del principio de legalidad. La Corte dedica el primer bloque del fondo al estudio del artículo 9 de la Convención en relación con el derecho a la presunción de inocencia y cuestiona particularmente la regulación y la aplicación del tipo terrorista en el derecho chileno. En su razonamiento, recuerda que el principio de legalidad exige que los tipos penales estén formulados con la mayor precisión posible y que no habiliten márgenes excesivos de discrecionalidad judicial, especialmente tratándose del derecho penal, donde están en juego la libertad y la seguridad jurídica de las personas. En el caso concreto, la Corte se concentra en la presunción legal de la intención terrorista, es decir, en la posibilidad de inferir a la finalidad de producir temor en la población a partir de los medios empleados o de ciertas circunstancias del hecho, sin necesidad de una demostración estricta de ese elemento subjetivo (Corte IDH, 2014, pp. 56-61). La conclusión del Tribunal es clara y evidencia que la aplicación de esa presunción vulneró tanto el principio de legalidad como la presunción de inocencia. La Corte señala que esa consagración legal podía condicionar la lógica con la que los tribunales internos se aproximaban a establecer la existencia de la intención terrorista y afirma que dicha presunción fue efectivamente aplicada en las sentencias condenatorias contra las ocho víctimas, vulnerando los artículos 9 (principio de legalidad) y 8.2 (presunción de inocencia) de la Convención Americana (Corte IDH, 2014, p. 61, párr. 173-174). Quinn (2024) explica que tanto la Federación Internacional de Derechos Humanos (FIDH) y el Centro por la Justicia y el Derecho Internacional (CEJIL) insistieron en la vaguedad e imprecisión de la Ley Antiterrorista chilena, destacando que sus artículos permitían un uso discrecional por parte de los jueces y erosionaban la frontera entre delitos comunes y delitos terroristas. Según Quinn, los

representantes señalaron además que las condenas se apoyaban en presunciones contextuales sobre la intención terrorista, incompatibles con la responsabilidad penal individual y especialmente problemáticas porque recaían sobre personas perseguidas también por su pertenencia al pueblo mapuche (Quinn, 2024). Este punto es central porque el fallo no se limita a corregir errores judiciales individuales, sino que identifica un problema estructural en el propio diseño normativo chileno. Por ello, la Corte vincula la violación no solo a los artículos 9 y 8.2, sino también al artículo 2 de la Convención, relativo al deber de adecuar el derecho interno. La importancia de este razonamiento reside en que la Corte no concibe la lesión del principio de legalidad como una simple desviación en la aplicación de una ley válida, sino como el resultado de una legislación que, en sí misma, facilitaba interpretaciones incompatibles con el estándar interamericano. Además, la Corte subraya que los hechos por los cuales fueron juzgadas y condenadas las víctimas no implicaron afectación de la integridad física ni de la vida de persona alguna (Corte IDH, 2014, pp. 61-62).

SEGUNDO EJE. El segundo gran eje del fallo es el relativo a la igualdad ante la ley y la no discriminación. La Corte examina si las decisiones internas incorporaron estereotipos y prejuicios vinculados a la pertenencia mapuche de las personas acusadas. Para ello, no se limita a considerar el contexto general de conflictividad territorial y el uso selectivo de la legislación antiterrorista, sino que entra a valorar directamente el contenido argumentativo de las sentencias internas. La sentencia recoge pasajes de las decisiones condenatorias en las que se alude a organizaciones de hecho que, utilizando reivindicaciones territoriales, desarrollaban acciones violentas, además de referirse a publicaciones periodísticas y a material que vinculaba la protesta mapuche con fenómenos de alteración del orden público y caída de la inversión privada en la región (Corte IDH, 2014, pp. 65-80). La Corte entiende que ese tipo de razonamientos no era neutro. En el párrafo 228, concluye que la sola utilización de argumentos que denotan estereotipos y prejuicios en la fundamentación de las sentencias configuró una violación del principio de igualdad y no discriminación y del derecho a la igual protección de la ley, consagrados en el artículo 24 de la Convención. Asimismo, las alegaciones sobre falta de imparcialidad judicial (art. 8.1) deben considerarse subsumidas en las violaciones ya declaradas del principio de legalidad y de la presunción de inocencia, por lo que la Corte decide no emitir un pronunciamiento autónomo sobre esto (Corte IDH, 2014, pp. 80-81, párr. 228-229). La reconstrucción de Quinn vuelve a ser pertinente aquí porque muestra que los representantes de las víctimas

insistieron precisamente en la existencia de un patrón de discriminación étnica. Particularmente, señala que FIDH vinculó la discriminación no solo al tenor de la ley, sino también a las estadísticas penales, a la desproporción entre hechos y castigo, a la vulneración de la presunción de inocencia y la forma en que los órganos estatales caracterizaron la protesta mapuche como un problema de seguridad y terrorismo, contribuyendo a reforzar estereotipos étnicos y a legitimar una persecución penal diferenciada (Quinn, 2024). Esta parte del fallo merece una atención especial, porque desplaza el análisis de la discriminación desde el plano meramente contextual al plano de la motivación judicial. No se trata solo de que miembros del pueblo mapuche hayan sido desproporcionadamente perseguidos mediante legislación antiterrorista, sino de que la propia estructura argumentativa de las sentencias internas incorporó asociaciones entre identidad mapuche, conflictividad territorial, violencia y peligrosidad. Desde un punto de vista doctrinal, eso es especialmente relevante porque demuestra que el prejuicio no opera únicamente en la actuación policial o en la selección de los casos, sino también en el razonamiento jurisdiccional. Aun así, puede señalarse una cierta limitación del fallo, ya que la Corte reconoce la dimensión discriminatoria del lenguaje judicial, pero evita profundizar en una doctrina autónoma sobre imparcialidad judicial atravesada por sesgos étnicos, al considerar absorbida la alegación relativa al artículo 8.1 (Corte IDH, 2014, pp. 80-81).

TERCER EJE. El tercer bloque de análisis se refiere a las garantías judiciales, especialmente al derecho de defensa frente al uso de testigos con identidad reservada y al derecho a recurrir del fallo condenatorio. En relación con la reserva de identidad de testigos, la Corte parte de una posición matizada. No sostiene que toda medida de protección de testigos sea incompatible con la Convención; por el contrario, admite que, en determinados casos, pueden adoptarse medidas excepcionales para resguardar la vida o seguridad de quienes declaran. Sin embargo, exige que tales restricciones estén debidamente justificadas, sometidas a control judicial efectivo y acompañadas de garantías compensatorias suficientes para preservar el derecho de defensa (Corte IDH, 2014, pp. 85-89). En los procesos de Norín Catrimán y Pichún Paillalao, el juez de garantía accedió a la reserva de identidad de determinados testigos a solicitud del Ministerio Público. Esos testigos declararon detrás de un biombo y con distorsionador de voz; en el segundo juicio, incluso se permitió a los defensores conocer su identidad, pero bajo la prohibición expresa de comunicársela a sus propios defendidos. Quinn (2024) explica que el uso de testigos

protegidos fue una de las cuestiones centrales debatidas ante la Corte y que las organizaciones representantes vincularon esa práctica con una lesión del derecho de defensa y del derecho a un juicio justo (Quinn, 2024). La corte concluye que el control judicial de la reserva fue insuficiente, porque la decisión que la autorizó carecía de motivación concreta y se limitó a acoger una solicitud genérica del Ministerio Público basada en la naturaleza y gravedad del caso. En el párrafo 249, la Corte afirma expresamente que la resolución judicial no brindó criterios objetivos y verificables que justificaran la necesidad de la medida en el caso concreto. Sin embargo, el Tribunal no declara de modo uniforme la violación respecto de todas las víctimas, sino que distingue según el peso decisivo que esas declaraciones tuvieron en cada condena. Este matiz es relevante porque revela que la Corte aplica aquí un estándar de análisis bastante fino, lo que implica que no basta con constatar restricciones al derecho de defensa, sino que se atiende también a su incidencia efectiva sobre la sentencia condenatoria (Corte IDH, 2014, pp. 87-89). Junto con ello, la Corte examina el derecho a recurrir del fallo penal condenatorio. El fallo dedica un apartado específico a valorar si el recurso previsto por el derecho chileno ofrecía una revisión real y suficiente de la condena, conforme al artículo 8.2.h de la Convención. Este aspecto es importante porque la Corte insiste en que la revisión por un tribunal superior no puede reducirse a un examen formal o extraordinario demasiado restringido, sino que debe permitir un control sustancial de los fundamentos de la condena. En el caso, la Corte considera que el recurso de nulidad no garantizó plenamente ese estándar respecto de varias de las víctimas (Corte IDH, 2014, p. 152, párr. 268-291).

CUARTO EJE. Otro aspecto importante del caso es el referido a la libertad personal y la prisión preventiva. La sentencia examina las medidas cautelares impuestas a varias de las víctimas y recuerda que la prisión preventiva debe ser excepcional, necesaria y proporcional y que nunca puede funcionar como pena anticipada. La Corte dedica a ello una sección específica, en la que reitera su doctrina previa sobre la libertad personal y la conexión entre uso abusivo de la prisión preventiva y afectación de la presunción de inocencia. Los hechos del caso muestran que varios de los acusados permanecieron detenidos preventivamente durante largos períodos. Por ejemplo, la sentencia señala que Norín Catrimán estuvo detenido desde enero de 2002 y sometido a prisión preventiva hasta abril de 2003. La Corte integra ese dato, junto con los demás datos de las prisiones preventivas de los otros miembros, y termina declarando la violación de los artículos 7.1

(libertad y seguridad personal), 7.3 (prohibición de detención o encarcelamiento arbitrarios), 7.5 (derecho a ser llevado sin demora ante un juez, ser juzgado en un plazo razonable o ser liberado) y, otra vez, 8.2 (derecho a garantías judiciales) de la Convención respecto de las víctimas afectadas por estas medidas (Corte IDH, 2014, p. 152, párr. 307-358). El fallo también aborda los efectos derivados de las condenas antiterroristas sobre otros derechos convencionales. En particular, examina la afectación de la libertad de pensamiento y expresión y de los derechos políticos. La importancia de este punto radica en que la Corte no considera que las consecuencias de las condenas se agoten en la pena privativa de libertad. Por el contrario, presta atención a las penas accesorias y a sus efectos sobre la participación pública, la posibilidad de intervenir en medios de comunicación y el ejercicio de funciones sociales y políticas. La sentencia dedica un apartado específico a la libertad de pensamiento y expresión y otro a los derechos políticos, subrayando que las restricciones impuestas derivaban de condenas incompatibles con la Convención (Corte IDH, 2014, pp. 124-127, párr. 365-378). La tesis de Quinn refuerza esta idea al señalar que CEJIL y FIDH sostuvieron que la aplicación del artículo 9 de la Constitución chilena (que excluye funciones o cargos públicos a quienes sean condenados por terrorismo) y de las penas accesorias derivadas de esas condenas implicaba, en la práctica, una restricción ilegítima del papel público de líderes mapuche como Ancalaf Llaupe. Según la autora, los representantes insistieron en que las reivindicaciones sobre recuperación territorial estaban amparadas por el artículo 13 de la Convención Americana, relativo a la libertad de pensamiento y expresión, y que el uso discriminatorio del derecho penal de excepción para silenciarlas lesionaba tanto la libertad de expresión como el proceso democrático (Quinn, 2024). Asimismo, la Corte declaró la vulneración de los derechos políticos de las ocho víctimas, es decir, de su derecho a participar en la vida pública, en la medida en que dichas condenas limitaron ilegítimamente esa participación (Corte IDH, 2014, p. 127). En cambio, la Corte adopta una posición más restrictiva respecto del derecho a la integridad personal y la protección de la familia. La Corte no desarrolla una declaración amplia de violación del artículo 5.1 (respeto a la integridad física, psíquica y moral) para todas las víctimas y su análisis de la protección familiar es más acotado, centrado en los efectos diferenciados que la reclusión tuvo en determinados casos. En la parte resolutive, declara la violación del artículo 17.1 (protección de la familia) únicamente respecto de Víctor Manuel Ancalaf Llaupe y precisa que no cuenta con suficientes elementos para concluir lo mismo respecto de las demás víctimas (Corte IDH, 2014, p. 153).

La fuerza del fallo se aprecia con especial claridad en la parte de las reparaciones. La medida más significativa es la orden dirigida al Estado chileno de dejar sin efecto, en todos sus extremos, las sentencias penales condenatorias impuestas a las víctimas. Esta no es una reparación simbólica menor, sino una verdadera medida de restitución que apunta a desactivar por completo los efectos jurídicos de las condenas antiterroristas, incluidos antecedentes, registros y demás consecuencias asociadas. La propia estructura de las reparaciones refleja que esta medida ocupa un lugar central dentro del esquema reparatorio diseñado por la Corte. Además, la Corte ordena: medidas de rehabilitación, como atención médica y psicológica; medidas de satisfacción, entre ellas la publicación y difusión de la sentencia, y garantías de no repetición, en particular en relación con la protección de testigos y el derecho de defensa. Desde una perspectiva analítica, estas reparaciones son coherentes con la estructura de las violaciones declaradas. Si el problema no fue solo la actuación concreta de ciertos jueces, sino también la configuración normativa y procesal que permitió la criminalización discriminatoria, la reparación debía tener necesariamente un alcance estructural (Corte IDH, 2014, pp. 136-150). En este punto también es interesante la valoración final de Quinn (2024). La autora observa que, aunque Chile cumplió algunas reparaciones —como la anulación de condenas, el pago de indemnizaciones y ciertos avances en becas para hijos de las víctimas—, persistían incumplimientos relevantes, especialmente en lo relativo a atención médica y psicológica y a la regulación clara y garantista de la identidad reservada de testigos. Pero, sobre todo, Quinn subraya que el Estado no corrigió de manera sustancial el problema de fondo, eso es, la persistencia de marcos normativos y prácticas discriminatorias que posibilitan la persecución penal de la protesta mapuche (Quinn, 2024).

Desde una valoración crítica, pueden sostenerse que *Norín Catrimán y otros vs. Chile* representa un hito jurisprudencial por al menos tres razones. En primer lugar, porque vincula de manera especialmente clara el principio de legalidad con la necesidad de evitar tipos penales vagos o presunciones que desplacen la carga de la prueba en contextos de criminalización política (Corte IDH, 2014, p. 61). En segundo lugar, porque desarrolla una comprensión particularmente aguda de la discriminación judicial, al identificar estereotipos étnicos insertos en la propia motivación de las sentencias internas (Corte IDH, 2014, pp. 80-81). En tercer lugar, porque amplía la mirada tradicional del debido proceso, mostrando que las restricciones al derecho de defensa, el uso abusivo de la prisión preventiva y la insuficiencia del recurso contra la condena no pueden entenderse separadamente cuando

forman parte de un mismo patrón persecutorio (Corte IDH, 2014, pp. 85-89). Si se integra la lectura de Quinn, puede añadirse una cuarta razón: el caso muestra también la función del sistema interamericano como espacio de visibilización política para demandas indígenas que el orden interno no resolvió adecuadamente. La autora presenta este litigio como el ejemplo más completo de cómo el sistema interamericano no solo ofrece reparación individual, sino que permite enmarcar la protesta mapuche como una cuestión de derechos humanos y no como mera amenaza al orden público.

Con todo, la sentencia también deja algunos puntos discutibles. Aunque la Corte reconoce de manera expresa el uso de estereotipos y prejuicios, no profundiza autónomamente en la vulneración del derecho a ser juzgado por un tribunal imparcial, al considerar absorbida esa cuestión por las violaciones ya declaradas de legalidad y presunción de inocencia. Esta decisión puede verse como una cierta contención doctrinal: el Tribunal nombra el problema del prejuicio judicial, pero no termina de desarrollar una doctrina robusta sobre imparcialidad estructural o racialización del juzgamiento penal. Aun así, esa limitación no resta importancia al aporte general del fallo (Quinn, 2024).

En definitiva, la sentencia *Norín Catrimán y otros vs. Chile* constituye una decisión fundamental del sistema interamericano porque muestra que la persecución penal de la protesta indígena no vulnera la Convención únicamente cuando desconoce garantías procesales abstractas, sino también cuando convierte la identidad étnica y la conflictividad territorial en elementos que alteran la interpretación de la ley penal, la valoración de la prueba y la motivación judicial. La Corte demuestra que, en contextos de disputa por la tierra y el territorio, el uso del derecho penal antiterrorista puede operar como una forma agravada de exclusión, precisamente porque combina excepcionalidad normativa, debilitamiento del debido proceso y estigmatización étnica. Por ello, el fallo no solo repara a las víctimas concretas, sino que fija un límite normativo especialmente importante frente a la criminalización estatal de las luchas indígenas en América Latina.

4.2.2 ¿Cómo se resolvería el caso *Berta Cáceres vs. Honduras*?

El desarrollo que sigue no pretende sustituir la función jurisdiccional de la Corte IDH ni atribuirse una voz que solo corresponde al órgano judicial. Se trata, más bien, de un ejercicio de reconstrucción argumentativa de una sentencia hipotética sobre el caso de Berta Cáceres, elaborado desde una perspectiva académica y crítica, con apoyo en los

estándares del sistema interamericano, en los instrumentos internacionales pertinente y, de forma central, en la documentación producida por el GIEI-Honduras²⁹. Su objetivo no es cerrar artificialmente un caso que históricamente ha permanecido abierto por la impunidad ni hablar en nombre de la Corte, sino en mostrar cómo, a partir del derecho vigente y de los hechos ya documentados, el caso de Berta Cáceres podría y debería ser jurídicamente definido como un caso paradigmático de violencia estructural contra una mujer indígena defensora del territorio. En ese sentido, el ejercicio aspira a contribuir, con modestia, a una tarea de memoria jurídica, es decir, poner un punto analítico en una historia que no puede seguir siendo relatada únicamente desde la impunidad. El propio GIEI presenta el asesinato de Berta como un caso paradigmático de violencia, corrupción y explotación de recursos naturales y lo presenta como un punto de inflexión para la lucha contra la impunidad en Honduras (GIEI, 2026).

Reconstrucción del contexto. Una eventual sentencia de la Corte IDH sobre Berta Cáceres no podría limitarse a examinar el asesinato como un hecho aislado. La documentación del GIEI-Honduras muestra con claridad que el asesinato de Berta fue la culminación de una larga secuencia de persecución, vigilancia, hostigamiento, criminalización y violencia dirigida contra ella por su liderazgo en la defensa del territorio lenca frente al proyecto hidroeléctrico Agua Zarca, que consistía en la construcción y operación de una central de generación eléctrica sobre el río Gualcarque, promovida por DESA en un territorio lenca. El proyecto implicaba la intervención directa sobre un río sagrado para el pueblo lenca y sobre el territorio del que dependían sus formas de vida material, cultural y espiritual. El crimen, por tanto, no aparece como un episodio desvinculado de su actividad política, sino como el resultado extremo de un conflicto prolongado entre la defensa comunitaria del territorio y una estructura empresarial y estatal interesada en la imposición del proyecto. El GIEI identifica, además, una causa estructural de fondo: la persistente omisión del Estado hondureño en reconocer y garantizar el derecho del pueblo lenca de Río Blanco a la propiedad colectiva de su territorio. Esa omisión permitió la superposición de derechos, la injerencia de actores privados sobre tierras ancestrales y la ejecución de actividades extractivas sin control efectivo por parte de la comunidad. En ese vacío institucional se instaló el conflicto. El proyecto Agua Zarca fue impuesto sin consulta previa, libre e informada y el informe sostiene que esa ausencia de consulta colocó a la comunidad en una situación de especial vulnerabilidad frente al

²⁹ Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes para el caso de Berta Cáceres.

despojo, la criminalización y la violencia. La oposición de Río Blanco al proyecto no respondió únicamente a una controversia económica o administrativa. El GIEI recuerda que Berta rechazó la instalación de Agua Zarca precisamente por la falta de consulta previa, libre e informada y por la defensa del río Gualcarque, considerado un lugar sagrado y vital para la supervivencia de las comunidades lencas (GIEI-Honduras, 2026).

A ello se suma la dimensión de género. El GIEI documenta que las mujeres indígenas y afrodescendientes defensoras de la tierra, el territorio y el medio ambiente en Honduras se encuentran expuestas a ataques, amenazas, criminalización y campañas de difamación centradas en su vida privada y en su rol como madres. Entre 2016 y 2017, la Red Nacional de Defensoras registró 1237 agresiones contra defensoras, sus familias y sus organizaciones. El mismo informe añade que Berta encarnó de manera paradigmática esos riesgos específicos. El informe también reconstruye de forma específica el patrón de amenazas contra Berta y señala que la CIDH le otorgó medidas cautelares en 2009, que en 2015 recibió mensajes y llamadas anónimas advirtiéndole que estaba en la mira de DESA y de otras empresas energéticas y que reportó al menos 33 amenazas antes de ser asesinada (GIEI-Honduras, 2026, p. 51). Este contexto no pertenece únicamente al pasado. IM-Defensoras afirmó en abril de 2025 que, solo en Honduras, se registraron 5884 agresiones contra defensoras de tierra y territorio en los últimos tres años, vinculando ese aumento a la conflictividad territorial persistente y al contexto de defensa del territorio en condiciones hostiles (IM-Defensoras, 2025). En febrero de 2026, la misma red sostuvo que, a diez años del feminicidio político de Berta, continúan la violencia y las agresiones contra el COPINH y las comunidades lencas y que persisten las causas estructurales que hicieron posible el crimen (IM-Defensoras, 2026). En el caso de Berta Cáceres, esa violencia adquirió además una dimensión específica de despolitización: en las primeras horas de la investigación, autoridades y medios afines promovieron la hipótesis de un «crimen de faldas» o «crimen pasional» (GIEI, 2026, pp. 64-65), una narrativa misógina que buscaba reducir el asesinato a un supuesto conflicto sentimental y ocultar su verdadera causa, esto es, su liderazgo en la defensa del territorio y su oposición al proyecto Agua Zarca. Esa construcción fue incompatible con los hechos ya conocidos: Berta fue asesinada la noche del 2 de marzo de 2016 en su domicilio de La Esperanza, cuando un grupo armado irrumpió violentamente en la vivienda y le disparó; en el lugar se encontraba también Gustavo Castro Soto, quien resultó herido y sobrevivió como testigo del ataque. Por lo tanto, lejos de un episodio

íntimo o doméstico, el GIEI afirma que el crimen fue una operación planificada, vinculada a DESA y orientada a eliminar la resistencia (GIEI-Honduras, 2026).

Articulación multinivel del marco jurídico aplicable a las violaciones. La cuestión sometida a la Corte puede resumirse en los siguientes términos: si el Estado de Honduras incumplió sus obligaciones internacionales al no prevenir, investigar y reparar el asesinato de Berta Cáceres, en un contexto de violencia estructural contra mujeres indígenas defensoras del territorio y de vulneración de los derechos colectivos del pueblo lenca de Río Blanco. A la luz del contexto anticipado y de todos los instrumentos normativos analizados en los capítulos precedentes, la enunciación de las violaciones no se limitará a una sola fuente normativa. A pesar de no ser un procedimiento seguido por la Corte, este análisis consistente permite observar simultáneamente obligaciones constitucionales, interamericanas y universales. Para aplicar los principios de los instrumentos, se utilizarán las evidencias elaboradas por el GIEI-Honduras (2026) y los instrumentos específicos de cada sección.

Tabla 6. Instrumentos nacionales. Fuente: Constitución de la República de Honduras (1982).

Instrumento	Artículos	Contenido relevante	Proyección sobre el caso
Constitución de la República de Honduras	Arts. 59, 60, 61 y 65	Dignidad humana, igualdad y no discriminación, derecho a la vida, libertad, seguridad e integridad personal	Permiten sostener que el Estado incumplió su deber básico de garantizar la vida e integridad de Berta Cáceres frente a un riesgo conocido, así como su obligación de proteger sin discriminación a una mujer indígena defensora del territorio.
Constitución de la República de Honduras	Arts. 80 y 82	Derecho de petición y derecho de defensa	Refuerzan la idea de que las denuncias, alertas y reclamos de protección formulados por Berta y su entorno debían recibir una respuesta efectiva del Estado.
Constitución de la República de Honduras	Art. 145	Derecho a la protección de la salud; deber estatal de conservar un medio ambiente adecuado; acceso al agua e al saneamiento	Es especialmente útil para vincular el conflicto de Agua Zarca con la afectación ambiental, la salud comunitaria y el acceso al agua.

Constitución de la República de Honduras	Art. 173	Preservación y estímulo de las culturas nativas	Refuerza la dimensión cultural del daño sufrido por la comunidad lenca.
Constitución de la República de Honduras	Art. 346	Deber del Estado de proteger los derechos e intereses de las comunidades indígenas, especialmente sus tierras y bosques	Es el artículo constitucional más importante para la dimensión indígena del caso porque conecta directamente con la falta de protección del territorio ancestral lenca de Río Blanco

Tabla 7. Instrumentos regionales. Fuentes: Convención Americana sobre Derechos Humanos (1969); Convención de Belém do Pará (1994), Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2016) y Acuerdo de Escazú (2018).

Instrumento	Artículos	Contenido relevante	Proyección sobre el caso
Convención Americana sobre Derechos Humanos	Arts. 1.1 y 2	Deber de respetar y garantizar los derechos; deber de adecuar el derecho interno	Sirven como base general de la responsabilidad internacional del Estado: respetar, garantizar y adecuar el derecho interno para proteger efectivamente los derechos humanos.
Convención Americana sobre Derechos Humanos	Arts. 4 y 5	Derecho a la vida; derecho a la integridad personal	Son centrales para la muerte de Berta y para el contexto previo de amenazas y hostigamientos.
Convención Americana sobre Derechos Humanos	Arts. 8 y 25	Garantías judiciales y protección judicial	Fundamentan la alegación relativa a la falta de investigación diligente, sanción integral y acceso a la justicia.
Convención Americana sobre Derechos Humanos	Arts. 13 y 16	Libertad de pensamiento y expresión; libertad de asociación	Permiten encuadrar la criminalización y hostigamiento del COPINH y de Berta como lideresa y defensora.
Convención Americana sobre Derechos Humanos	Art. 21	Derecho de propiedad	En clave interamericana puede leerse en su dimensión colectiva, particularmente respecto del territorio indígena.

Convención de Belém do Pará	Arts. 3, 4, 7, 8 y 9	Derecho de las mujeres a vivir libres de violencia; deber estatal de prevenir, sancionar y erradicar la violencia; especial atención a situaciones de vulnerabilidad	Son los artículos más útiles para leer el caso como violencia de género contra una mujer indígena defensora. El art. 9 es especialmente importante por la interseccionalidad de la situación de Berta.
Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas	Arts. 3, 6, 18, 22, 23 y 25	Derecho a la libre determinación; derechos colectivos; asociación y libertad de expresión; participación; formas tradicionales de propiedad; tierras, territorios y recursos	Refuerzan la lectura del caso desde la identidad colectiva, la participación y la protección reforzada del territorio indígena. El artículo 25 es especialmente relevante para la defensa y protección de tierras, territorios y recursos.
Acuerdo de Escazú	Arts. 5, 7, 8 y 9	Acceso a la información ambiental; participación pública; acceso a la justicia; protección de personas defensoras ambientales	El art. 9 protege de forma expresa a las personas defensoras de derechos humanos en asuntos ambientales y obliga al Estado a prevenir, investigar y sancionar amenazas o ataques contra ellas. Los arts. 5, 7 y 8 complementan el marco al asegurar las condiciones básicas de la democracia ambiental en las que esa defensa puede ejercerse.

Tabla 8. Instrumentos internacionales. Fuentes: Convenio 169 de la OIT (1989), Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) y Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (1992).

Instrumento	Artículos	Contenido relevante	Proyección sobre el caso
Convenio 169 de la OIT	Arts. 6, 7, 13, 14 y 15	Consulta previa; participación; relación especial con las tierras; derechos de propiedad y posesión; recursos naturales	Permiten sostener que el proyecto Agua Zarca no podía imponerse sin consulta previa ni sin la participación efectiva del pueblo lenca en las decisiones que afectaban su territorio. Además, refuerzan que la tierra y los

			recursos no son solo bienes económicos, sino parte de su hábitat, identidad y supervivencia colectiva.
Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas	Arts. 3, 18, 19, 25, 26 y 32	Libre determinación; participación en decisiones; consentimiento libre, previo e informado; relación espiritual con la tierra, prioridades de desarrollo	Muestran que el territorio indígena está ligado a la autodeterminación, a la participación en las decisiones públicas, al consentimiento frente a medidas que afecten a la comunidad y a la relación espiritual y material con la tierra.
Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo	Principio 10	Información, participación y justicia en asuntos ambientales	Funciona como criterio interpretativo general porque resume la idea de que las decisiones ambientales legítimas requieren información, participación y acceso a recursos efectivos.

La posible ratio decidendi de la Corte. La decisión de una sentencia hipotética de la Corte podría construirse sobre una idea central, es decir, el Estado de Honduras incurrió en responsabilidad internacional no solo porque no evitó el asesinato de Berta Cáceres, sino porque permitió, toleró y en determinados planos facilitó un contexto estructural que hizo posible tanto la violencia prolongada en su contra como la consumación final del crimen. Ese razonamiento tendría una base particularmente sólida en los hallazgos del GIEI. El informe sostiene que Berta denunció reiteradamente amenazas, agresiones y actos de hostigamiento, que contaba con medidas cautelares desde 2009, que el Estado no adoptó medidas eficaces de protección y que esa omisión permitió la continuidad y el escalamiento del riesgo. También señala que la ejecución de Berta fue encomendada a un grupo profesional de sicarios contratados específicamente para poner fin a su vida y a su lucha social (GIEI-Honduras, 2026). Basándonos en la resolución del caso precedentemente analizado y otros casos analizados³⁰, la Corte podría afirmar que el deber de garantía previsto en la Convención Americana fue incumplido en una doble dimensión.

³⁰ El caso del asesinato de Carlos Escaleras Mejía vs. Honduras fue un referimiento relevante para el análisis del caso de Berta Cáceres.

Por un lado, por la ausencia de prevención efectiva frente a un riesgo conocido, grave y específico. Por otro, por la tolerancia estatal frente a un escenario de despojo, criminalización y violencia dirigido contra una comunidad indígena y contra la lideresa que articulaba su resistencia. El vínculo entre el conflicto territorial y el crimen no sería, entonces accesorio, sino constitutivo del caso. El resumen ejecutivo del GIEI vincula expresamente el asesinato con la ausencia de consulta previa, el incumplimiento del deber de delimitación y titulación del territorio, la militarización y la omisión del deber de prevención frente a riesgos conocidos (GIEI-Honduras, 2026, p. 14). A ello habría que añadir una lectura interseccional del daño. Berta no fue atacada únicamente por su labor como defensora ambiental, sino como mujer, indígena, lideresa comunitaria y figura pública de oposición a un modelo extractivo sostenido por intereses empresariales y estatales. El carácter sexista de muchas amenazas y la deslegitimación de su rol como madre permitirían integrar, junto al análisis convencional clásico, una perspectiva específica desde Belém do Pará.

Medidas de reparación. Una eventual sentencia interamericana sobre Berta Cáceres no podría contentarse con reparaciones exclusivamente simbólicas o pecuniarias. La lógica del caso exige reparaciones integrales, colectivas y transformadoras, precisamente porque el daño no se agotó en la muerte de una persona, sino que alcanzó a su familia, al COPINH, a la comunidad lenca de Río Blanco y al tejido mismo de la defensa territorial en Honduras. Entre las medidas de cesación y restitución figuran: la revocación definitiva de la concesión, los contratos y las licencias del proyecto Agua Zarca; la demarcación, delimitación, titulación y saneamiento del territorio ancestral de Río Blanco; la cancelación del registro mercantil y la disolución de DESA, y la depuración y apertura de los archivos de inteligencia relacionados con Berta, el COPINH y otras personas defensoras. Junto a esas medidas, se propondrían acciones de rehabilitación, satisfacción y no repetición, como la atención médica, psicológica y comunitaria, la compensación económica, garantías de no repetición y cualquier otra medida de reparación indispensable para restaurar la dignidad de las víctimas, reconstruir el tejido social del pueblo lenca de Río Blanco y asegurar que crímenes como el asesinato de Berta no se repitan. En clave interamericana, esto significa que las reparaciones deberían orientarse no solo a compensar los daños ya causados, sino a desmontar las condiciones que los hicieron posibles: la desprotección de los defensores ambientales, la continuidad de formas de criminalización territorial y la falta

de garantía efectiva de los derechos colectivos del pueblo lenca (GIEI, 2026; Corte IDH, 2014; Corte IDH, 2018; Camacho Ochoa, 2022).

Consideraciones finales sobre el caso. La importancia de definir jurídicamente el caso Berta Cáceres trasciende con mucho la respuesta debida a un homicidio individual. Lo que está en juego es la capacidad del derecho interamericano para categorizar con precisión un tipo de violencia particularmente grave, ejercida contra mujeres indígenas que defienden el territorio frente a proyectos extractivos impuestos con apoyo o tolerancia estatal. En este sentido, una sentencia resolutive para Berta Cáceres habría representado mucho más que una condena por falta de prevención o de investigación. Habría fijado una verdad jurídica sobre la relación entre extractivismo, patriarcado, racismo, despojo territorial e impunidad. Asimismo, la definición del caso no tendría solo un valor retrospectivo, considerada la situación actual de las defensoras ambientales: su función consistiría en delimitar con claridad el alcance de las obligaciones estatales frente a quienes defienden su tierra, su río, su comunidad y su vida.

REFLEXIONES FINALES

El recorrido desarrollado a lo largo de este trabajo permite afirmar que la cuestión indígena en América Latina no pertenece al pasado, sino al núcleo vivo de los conflictos jurídicos, políticos y sociales del presente. Lejos de constituir una problemática superada por la independencia, por el constitucionalismo contemporáneo o por la expansión del derecho internacional de los derechos humanos, la experiencia de los pueblos indígenas revela la persistencia de una estructura histórica de subordinación cuya matriz se remonta a la conquista y que ha sabido reconfigurarse bajo formas sucesivas: primero coloniales, luego republicanas, más desarrollistas y, hoy, marcadamente extractivas. En este sentido, la investigación confirma que la historia no opera aquí como simple antecedente contextual, sino como una fuerza activa que sigue condicionando la distribución del poder, la propiedad, la ciudadanía y la visibilidad jurídica de los pueblos indígenas.

La primera pregunta de este trabajo se refería precisamente a si y cómo la herencia histórica ha incidido en la actualidad de los pueblos indígenas. La respuesta que emerge del análisis es inequívoca: ha incidido de manera decisiva y estructural. La conquista inauguró un proceso de despojo territorial, jerarquización racial y negación de las formas indígenas de organización política y jurídica que no fue desactivado por los ciclos históricos posteriores. Por el contrario, la independencia y la consolidación de los Estados nación reprodujeron buena parte de esas lógicas bajo un nuevo lenguaje, el de la igualdad formal, la ciudadanía individual y la homogeneización nacional. Así, el indígena dejó de ser jurídicamente administrado como colectivo diferenciado, pero no pasó a ser reconocido como sujeto político pleno. Quedó, más bien, atrapado en una inclusión subordinada que invisibilizó sus derechos colectivos, debilitó sus territorios y volvió ilegibles sus demandas históricas dentro de los nuevos marcos republicanos.

Desde esta perspectiva, la desigualdad contemporánea no puede explicarse como una simple carencia de desarrollo ni como una deficiencia administrativa aislada. Responde a una continuidad histórica más profunda: la permanencia de una relación estructural entre Estado, economía y territorio en la que los pueblos indígenas siguen apareciendo, con demasiada frecuencia, como un obstáculo para proyectos nacionales definidos desde fuera de ellos. La conflictividad actual en torno a tierras, recursos naturales, consulta previa y autonomía no expresa, por tanto, una anomalía reciente, sino la reaparición contemporánea de una cuestión nunca resuelta. En esto reside uno de los principales hallazgos del trabajo,

es decir, que el presente indígena latinoamericano no es comprensible sin estudiar la larga duración de la colonialidad, ya que es esta herencia que sigue organizando la desigual distribución de reconocimiento, protección y poder.

La segunda pregunta se interrogaba sobre si los instrumentos normativos hoy vigentes son realmente suficientes y eficaces para la protección de los pueblos indígenas. Aquí la conclusión debe ser necesariamente matizada. Desde el punto de vista formal, no puede negarse que se ha producido un avance histórico notable. El paso desde el paradigma individualista de la Declaración Universal de 1948 hacia instrumentos especializados como el Convenio 169 de la OIT o la Declaración Americana de 2016, pasando por la propia jurisprudencia interamericana, revela una transformación profunda del derecho internacional. Los pueblos indígenas han dejado de ser invisibles y han pasado a ser reconocidos como sujetos colectivos de derecho, titulares de derechos territoriales, culturales, participativos y, con matices, de autogobierno. Por lo tanto, en el plano normativo, el giro ha sido real y significativo.

Sin embargo, este trabajo demuestra que dicho progreso no basta para hablar de una protección suficiente ni plenamente efectiva. La persistencia del *implementation gap* constituye la prueba más evidente de ello. El problema central no es ya la ausencia absoluta de normas, sino la fractura entre la densidad del reconocimiento jurídico y la precariedad de su realización concreta. Esa brecha se vuelve especialmente visible en contextos extractivos, donde el territorio indígena sigue siendo tratado como reserva explotable antes que como espacio de vida, memoria, espiritualidad y continuidad colectiva.

En consecuencia, es posible sostener que los instrumentos actuales son necesarios, valiosos e incluso imprescindibles, pero no suficientes por sí mismos. Su eficacia permanece supeditada a factores extrajurídicos decisivos, como la voluntad estatal, la correlación de fuerzas económicas, la capacidad de resistencia comunitaria. El derecho ha avanzado mucho más que las estructuras de poder encargadas de aplicarlo. Por ello, la deuda histórica no puede darse por saldada en plano normativo, ya que sigue abierta en el terreno de la implementación, donde todavía se reproducen formas sofisticadas de exclusión que convierten el reconocimiento en promesas incumplidas.

La tercera cuestión de la investigación planteaba si existe una diferencia jurídicamente relevante entre la experiencia del hombre indígena y de la mujer indígena y por qué el caso

de Berta Cáceres resulta central para responderla. A la luz del análisis realizado, la respuesta también es afirmativa. Esto no explica que el hombre indígena no sufra violencia estructural, criminalización o exclusión —el caso Norín Catrimán muestra con claridad cómo el liderazgo indígena masculino puede ser perseguido como amenaza política por el propio Estado—, sino que la mujer indígena enfrenta una vulnerabilidad agravada y específica. En ella se entrecruzan etnicidad, género, pobreza, defensa territorial y exposición pública. En su caso, la agresión no solo se dirige solo contra una lideresa o una defensora, sino también contra el hecho mismo de que una mujer indígena ocupe un lugar de autoridad y confrontación política.

El trabajo muestra que la violencia contra las mujeres indígenas defensoras del territorio no puede ser leída como una simple variante cuantitativa de la violencia general contra los pueblos indígenas. Se trata de una violencia cualitativamente distinta, atravesada por componentes sexistas, por la deslegitimación de su rol público, por ataques a su cuerpo, su maternidad, su sexualidad y su autoridad comunitaria. En este sentido, la experiencia de las mujeres indígenas revela con especial crudeza la insuficiencia de un sistema jurídico que, incluso cuando protege derechos colectivos, todavía tiende a diluir la singularidad política del liderazgo femenino indígena dentro de categorías más amplias como propiedad colectiva, consulta o conflicto territorial.

Por ello, la importancia de Berta Cáceres trasciende mucho su dimensión individual. Su caso obliga a repensar el alcance del derecho interamericano ante violencias que no son únicamente ambientales, ni solo étnicas, ni exclusivamente de género, sino interseccionales. Una futura sentencia de la Corte IDH en este caso tendría la posibilidad de establecer que la violencia contra una mujer indígena defensora del territorio constituye una forma específica de violencia estructural que exige ser nombrada y reparada como tal. En otras palabras, Berta Cáceres muestra con una claridad insoportable aquello que el derecho todavía no ha terminado de decir, esto es, que la defensa del territorio por parte de las mujeres indígenas sigue siendo castigada con una violencia que busca silenciar no solo una protesta, sino una forma distinta de concebir la vida, la comunidad y la justicia.

A partir de lo expuesto, esta investigación deja abiertas algunas líneas de estudio futuras especialmente fecundas. Entre ellas, destaca la posibilidad de contrastar la propuesta de reconstrucción de sentencia formulada en este trabajo con una eventual sentencia futura de la Corte Interamericana en el caso Berta Cáceres. Este contraste permitiría evaluar el

alcance de la evolución del sistema interamericano es capaz de evolucionar hacia una doctrina más precisa sobre violencia interseccional, liderazgo político de mujeres indígenas y reparaciones transformadoras en contextos extractivos. Del mismo modo, sería valioso profundizar en un análisis comparado con otros casos de defensoras indígenas del territorio en América Latina para determinar si el déficit de reconocimiento identificado aquí constituye una excepción o, más probablemente, una pauta estructural del derecho regional.

Junto a esa primera línea comparativa, resultaría fecundo profundizar en dos direcciones adicionales. Por un lado, analizar de manera sistemática el grado de recepción interna de los estándares internacionales sobre consulta, territorio y participación en las jurisdicciones constitucionales latinoamericanas para verificar en qué medida el reconocimiento supranacional se traduce en garantías nacionales efectivas. Por otro, desarrollar estudios más específicos sobre el papel de los datos, los registros y la documentación de agresiones contra pueblos indígenas y, en particular, contra mujeres defensoras, dado que la subrepresentación estadística constituye en sí misma una forma de invisibilización que condiciona tanto la respuesta institucional como la construcción doctrinal. Ambas líneas permitirían reforzar una de las intuiciones centrales de esta tesis, es decir, que la eficacia del derecho no depende solo de lo que las normas dicen, sino también de lo que las instituciones son capaces de ver, nombrar y probar.

En resumen, el recorrido desarrollado permite llegar a una conclusión general clara. La herencia histórica de la conquista y de la colonialidad sigue incidiendo de manera decisiva en la situación actual de los pueblos indígenas, los instrumentos normativos contemporáneos han supuesto una conquista jurídica fundamental, pero no son todavía suficientes para asegurar una protección plenamente efectiva y la experiencia de la mujer indígena revela una forma específica de vulnerabilidad que obliga a repensar las categorías tradicionales del derecho desde una perspectiva interseccional. Por lo tanto, esta tesis no conduce a una conclusión complaciente. El derecho ha cambiado y sería injusto desconocer la magnitud de este cambio. Pero la historia demuestra que el reconocimiento formal puede coexistir durante mucho tiempo con la persistencia material de la injusticia. Mientras los pueblos indígenas vean cuestionada su capacidad de decidir sobre sus territorios y la promesa de consulta sea desplazada por la lógica extractiva y mientras las mujeres indígenas enfrenten violencias que el sistema jurídico aún no alcanza a nombrar, la

deuda seguirá abierta. La lucha por los derechos indígenas no ha terminado; apenas ha conquistado un lenguaje más preciso para denunciar aquello que todavía no ha sido plenamente reparado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aram, B. y Obando Andrade, R. (2017). Violencia, esclavitud y encomienda en la conquista de América, 1513-1542. *Historia Social*, (87), 129-148.

Acevedo, S. (2019). Los derechos de las mujeres en el movimiento indígena latinoamericano: tendencias conceptuales y líneas de acción. En G. Toriello, E. Torres Rivas, M. González-Izás, G. Tzul, C. Dary, A. Guerra Borges, G. Palma, P. Castillo, M. Á. Castillo, G. Aguilera, J. Romero Imery, M. Payeras, R. Falla, C. Figueroa-Ibarra, Y. Colom, A. M. Cofiño, J. Castellanos Cambranes, M. Á. Albizúrez, E. Ruano Najarro, KajKok (Máximo) Ba Tiul, S. Acevedo, S. Martí, ... (eds.), *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo*. CLACSO. Consultado el 17 de febrero de 2026. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvtxw2km.21>

Aguirre Rojas, C. (2019). *Movimientos indígenas de América Latina*. Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Amnesty International Sezione Italiana. (2008). *Amnesty International e la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*, 1-7. Consultado el 13 de enero de 2026. https://d21zrvtkxtd6ae.cloudfront.net/public/uploads/2016/10/23142504/La_storia_e_la_struttura_della_Dichiarazione-1.pdf

Amnesty International. (2011). *Protocolo Facultativo al Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales: cuaderno 1. Refresque sus conocimientos sobre el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. Amnesty International. Consultado el 16 de enero de 2026. <https://www.amnesty.org/es/documents/IOR51/001/2011/es/>

Anaya, S. J. y Grossman, C. (2002). The Case of Awas Tingni v. Nicaragua: A New Step in the International Law of Indigenous Peoples. *Arizona Journal of International and Comparative Law*, 19(1), 1-15.

Angeles-Hernandez, E., Hernández César, X. L. y Rodríguez Navarro, C. (2022). Pueblos indígenas en aislamiento voluntario en América Latina: derechos y mecanismos de protección frente al Estado. Caso «Tagaeri y Taromenane vs. Ecuador» sometido ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Política y Sociedad*. <https://doi.org/10.5209/poso.83972>

Aubry, A. (1983). Indígenas y movimientos populares. *Boletín de Antropología Americana*, (8), 59-62. Consultado el 2 de diciembre de 2025. <https://www.jstor.org/stable/40977038>

- Ayala Carrillo, M. del R., Zapata Martelo, E. y Cortés Cortés, R. (2017). Extractivismo: expresión del sistema capitalista-colonial-patriarcal. *Ecología Política*, (54), 60-64. Consultado el 16 de febrero de 2026. <https://www.jstor.org/stable/44645637>
- Aznar Fernández-Montesinos, F. (2023). Del indigenismo al indianismo: los movimientos étnicos en América Latina. *Boletín IEEA (Instituto Español de Estudios Estratégicos)*, (30), 514-542. Consultado el 2 de diciembre de 2025. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9211123>
- Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento y Banco Mundial. (2015). *América Latina indígena en el siglo XXI: la primera década*. Banco Mundial. Consultado el 15 de diciembre de 2025. <https://documents1.worldbank.org/curated/en/54165146799959129/pdf/Latinoamérica-indígena-en-el-siglo-XXI-primera-década.pdf>
- Banco Mundial. (2021). *LAC Equity Lab: etnicidad y características sociodemográficas*. Banco Mundial. Consultado el 15 de diciembre de 2025. <https://www.bancomundial.org/es/topic/poverty/lac-equity-lab1/ethnicity>
- Banco Mundial. (s. f.). *Pueblos indígenas en América Latina en el siglo XXI*. Consultado el 15 de diciembre de 2025. <https://www.bancomundial.org/es/region/lac/brief/indigenous-latin-america-in-the-twenty-first-century-brief-report-page>
- Banting, K. y Kymlicka, W. (2007). *Derechos de las minorías y Estado de bienestar*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bartolomé, M. A. (2010). Interculturalidad y territorialidades confrontadas en América Latina. *RUNA. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 31(1), 9-29.
- Bengoa, J. (1995). Los indígenas y el Estado nacional en América Latina. *Revista de Antropología*, 38(2), 151-186. Consultado el 24 de noviembre de 2025. <https://www.jstor.org/stable/4161617>
- Bernal Camargo, D. R. (2013). Protección de los recursos genéticos de los pueblos indígenas en los sistemas universal e interamericano de derechos humanos. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, 46(138), 909-937. Consultado el 23 de enero de 2026. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0041-86332013000300002
- Beuchot, M. (1996). El fundamento de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas. *Revista Portuguesa de Filosofía*, 52(1-4), 87-95. Consultado el 15 de octubre de 2025. <https://www.jstor.org/stable/40419409>
- Blanchard, P. y Ryder, C. (2012). Los soldados-esclavos y las guerras de independencia en

Hispanoamérica. *Guaraguao*, 16(39), 25-48. Consultado el 5 de noviembre de 2025. <https://www.jstor.org/stable/23266386>

Blanquel, E. (1995). La Revolución mexicana. En D. Cosío Villegas, I. Bernal, A. Moreno Toscano, L. González, E. Blanquel y L. Meyer, *Historia mínima de México* (pp. 135-156). El Colegio de México. Consultado el 30 de noviembre de 2025. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3f8njr.8>

Boitilla, H. (1986). Comunidades de indígenas y Estado-nación en Perú. *Estudios Sociológicos*, 4(12), 429-443. Consultado el 24 de noviembre de 2025. <https://www.jstor.org/stable/40419900>

Bolivia. (1994). *Constitución Política del Estado* (Ley n.º 1585 de 12 de agosto de 1994, que reforma la Constitución de 1967). Gaceta Oficial de Bolivia. Consultado el 21 de enero de 2026. https://www.oas.org/dil/esp/constitucion_bolivia.pdf

Bretón Mora Hernández, C. (2013). Los derechos humanos en Francisco de Vitoria. *Enclav. Pen*, 7(14), 117-136. Consultado el 15 de octubre de 2025. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2013000200002

Camacho Ochoa, E. (2022). Comentario. Caso Escaleras Mejía y otros vs. Honduras (sentencia del 26 de septiembre de 2018), Corte Interamericana de Derechos Humanos. En *Caso Escaleras Mejía y otros vs. Honduras* (pp. 75-134). Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.

Cárdenas Marín, N. y Vallejos Roa, L. (2022). Multiculturalismo y pueblos indígenas: análisis de los estándares de la Corte Interamericana de Derechos Humanos relativos a territorios indígenas. *Revista de Derecho Político*, (114), 359-385.

Cárdenas, V. H. (1998). Los derechos de los pueblos indígenas en América Latina. *Gaceta de la Comisión Estatal de Derechos Humanos del Estado de Jalisco*, (13).

Carmona, J. (2023). Los motivos para no usar la expresión «descubrimiento de América»: «dulcifica una realidad que fue violenta». *Infobae*. Consultado el 10 de septiembre de 2025. <https://www.infobae.com/espana/2023/10/12/los-motivos-para-no-usar-la-expresion-descubrimiento-de-america-dulcifica-una-realidad-que-fue-violenta>

Cassin, R. (1978). Come fu redatta «La Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo». *Scuola Ticinese*, (68), 3-6. Consultado el 13 de enero de 2026. https://m4.ti.ch/fileadmin/DECS/DS/Rivista_scuola_ticinese/ST_n.68/ST_68_come_fu_re_datta_dichiarazione_universale_diritti_uomo.pdf

Castilla Urbano, F. (2000). Los derechos humanos y el pensamiento de Francisco de Vitoria. *Revista de Filosofía*, (36), 7-30.

Castilla Urbano, F. (2023). La Escuela de Salamanca y los derechos humanos: una difícil conciliación. En *Tradición iberoamericana de los derechos humanos: surgimiento y contextos interpretativos*. Universidad de Alcalá. Consultado el 15 de octubre de 2025. <https://orcid.org/0000-0001-6388-9474>

Castro Lucic, M. (2008). América Latina y la diversidad cultural del siglo XXI. *Revista del CESLA*, 11, 19-33. Consultado el 21 de diciembre de 2025. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=243316550003>

Cattán Atala, A. (2001). El protector de naturales y el derecho a la defensa. *Actualidad Jurídica*, (3), 309-318.

Chust, M. y Serrano, J. A. (2009). Presentación. Guerras, monarquía e independencia de la América española. *Ayer*, (74), 13-21. Consultado el 5 de noviembre de 2025. <https://www.jstor.org/stable/41326013>

Clavero, B. (2016). La Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas: el reto de la interpretación de una norma contradictoria. *Pensamiento Constitucional*, (21), 11-26. Consultado el 2 de febrero de 2026. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/pensamientoconstitucional/article/view/18697>

Colantonio, N. (2004/2005). *La Dichiarazione dell'ONU del 1948 sui diritti umani* [tesis de licenciatura]. Centro Studi per la Pace. <http://www.studiperlapace.it>

Colleen Quinn. (2024). *Navigating the Inter-American Human Rights System: An Analysis of Its Role in Mapuche Activism* (pp. 1-77). Consultado el 25 de febrero de 2026.

Colombia. (1991). *Constitución Política de Colombia*. Consultado el 20 de enero de 2026. http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/constitucion_politica_1991_pr011.html

Comboni Salinas, S. y Juárez Núñez, J. M. (2001). Diversidad cultural, educación y democracia: etapas en la construcción de la educación indígena en América Latina. *Educação & Sociedade*, 22(75), 235-274.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2020). *Los pueblos indígenas de América Latina – Abya Yala y la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*. Naciones Unidas. Consultado el 15 de diciembre de 2025. <https://repositorio.cepal.org/entities/publication/c68831fc-fba5-4407-961b-3d4e8b4479b9>

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2024). *Población*,

desarrollo y derechos en América Latina y el Caribe (LC/CRPD.5/3). CEPAL. Consultado el 15 de diciembre de 2025.

<https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/b9c109f5-43e2-471f-9fa8-5e74862e6018/content>

Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2018). *Acuerdo Regional sobre el Acceso a la Información, la Participación Pública y el Acceso a la Justicia en Asuntos Ambientales en América Latina y el Caribe*. CEPAL. Consultado el 3 de marzo de 2026. <https://www.cepal.org/es/acuerdodeescazu>

Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2022). *Acuerdo regional sobre el acceso a la información, la participación pública y el acceso a la justicia en asuntos ambientales en América Latina y el Caribe*. CEPAL. Consultado el 18 de febrero de 2026. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/43595-acuerdo-regional-acceso-la-informacion-la-participacion-publica-acceso-la>

Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2025). *Tercer informe sobre la situación de las personas defensoras de derechos humanos en las Américas*.

Comité Editorial (AIDA, CIEL, Earthjustice, et al.). (2025). *Justicia climática y derechos humanos: estándares y herramientas jurídicas de la Opinión Consultiva 32/25 de la Corte Interamericana de Derechos Humanos*. Consultado el 16 de febrero de 2026. <https://aida-americas.app.box.com/s/izy1dm3iztn0cdlu65mofy1lxj5jt03g>

Congreso de los Estados Unidos. Congressional Research Service. (2021). *Indigenous peoples in Latin America: Statistical information* (CRS Report R46225). Consultado el 15 de diciembre de 2025. <https://www.congress.gov/crs-product/R46225>

Constitución de la Nación Argentina. (1994). *Reforma constitucional*.

Constitución de la República del Ecuador. (2008). *Registro Oficial*, n.º 449.

Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. (2009). *Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia*.

Corona Núñez, J. (1961). Religiones indígenas y cristianismo. *Historia Mexicana*, 10(4), 557-570. Consultado el 21 de diciembre de 2025. <https://www.jstor.org/stable/25135075>

Corte Constitucional de Colombia. (1997, 3 de febrero). *Sentencia SU-039/97* [M. P. Antonio Barrera Carbonell]. Consultado el 20 de enero de 2026. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1997/su039-97>

Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2005, 17 de junio). *Caso Comunidad Indígena Yakye Axa vs. Paraguay*. Serie C, n.º 125. Consultado el 20 de enero de 2026.

https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_125_esp.pdf

Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2007). *Caso Pueblo Saramaka vs. Surinam. Sentencia de 28 de noviembre de 2007* (Fondo, Reparaciones y Costas). Serie C, n.º 172. Consultado el 23 de enero de 2026.

https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_172_ing.pdf

Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2014). *Caso Norín Catrimán y otros (Dirigentes, Miembros y Activista del Pueblo Indígena Mapuche) vs. Chile. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 29 de mayo de 2014*. Serie C, n.º 279. Consultado el 25 de febrero de 2026. http://www.corteidh.or.cr/docs/comunicados/CP_10_14.pdf

Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2018). *Caso Escaleras Mejía y otros vs. Honduras. Fondo, reparaciones y costas. Sentencia de 26 de septiembre de 2018*. Consultado el 7 de marzo de 2026. <https://www.refworld.org/es/jur/jur/corteidh/2018/134177>

Cuervo Álvarez, B. (2016). La conquista y colonización española de América. *Historia Digital*, 16(28), 103-149. Consultado el 4 de noviembre de 2025. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5580242>

Ducey, M. T. (2014). Indios, insurgentes y súbditos. En *México a la luz de sus revoluciones* (vol. 1, pp. 427-454). El Colegio de México. Consultado el 4 de noviembre de 2025. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvhn089j.16>

Dueñas-Anhalzer, C. (2015). Sentimiento racial en las colonias y en las repúblicas hispanoamericanas. *Guaragua*, 19(48), 31-50. Consultado el 30 de noviembre de 2025. <https://www.jstor.org/stable/44078644>

Dumont, J. (2009). *El amanecer de los derechos del hombre: la Controversia de Valladolid*. Ediciones Encuentro.

Eberhard, D. M., Simons, G. F. y Fennig, C. D. (eds.). (2025). *Ethnologue: Languages of the world* (28.^a ed.). SIL International. Consultado el 16 de diciembre de 2025. <https://www.ethnologue.com/insights/continents-most-indigenous-languages/>

EFE Verde. (2022). *Pueblos indígenas en América Latina: historia, derechos humanos y derechos ambientales*. Consultado el 20 de diciembre de 2025. <https://efeverde.com/indigenas-america-latina-historia-derechos-ambientales-humanos/>

El Destape. (2025). Los pueblos originarios de América Latina: cuáles son y su legado cultural. *El Destape*. Consultado el 8 de septiembre de 2025. <https://www.eldestapeweb.com/sociedad/cultura-hispana/los-pueblos-originarios-de->

[america-latina-cuales-son-y-su-legado-cultural-202543205755](#)

Escanilla Huerta, S. (2021). El rol de los sectores indígenas en la independencia del Perú. *Revista de Indias*, 81(281), 51-81. Consultado el 5 de noviembre de 2025. <https://doi.org/10.3989/revindias.2021.002>

Espino López, A. (2022). *La invasión de América: una nueva lectura de la conquista hispana de América: una historia de violencia y destrucción*. Arpa.

Estado Plurinacional de Bolivia. (2009). *Constitución Política del Estado*.

Estados Unidos Mexicanos. (1917, reformada en 2001). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*.

Falleti, T. G. y Riofrancos, T. N. (2019). Participación endógena. *Instituto de Desarrollo Económico y Social*, 59(227), 3-40. Consultado el 17 de febrero de 2026. <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26825063>

Fariñas, T. (2021, 12 de octubre). Qué se celebra el 12 de octubre: por qué los homenajes a Cristóbal Colón están muriendo. *El Confidencial*. Consultado el 10 de septiembre de 2025. https://www.elconfidencial.com/mundo/2018-10-12/celebracion-12-octubre-homenajes-cristobal-colon_1627808

Fassini, I. (2015). *Diritti e culture: un'antologia critica*. *Diritti Comparati*. Consultado el 14 de enero de 2026. <https://www.diritticomparati.it/diritti-e-culture-unantologia-critica/>

Fernández Sánchez, P. A. (2022). ¿De verdad Francisco de Vitoria fue el padre del derecho internacional? *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, 22, 141-182. <https://doi.org/10.22201/ijj.24487872e.2022.22.16951>

Ferrer Mac-Gregor, E. y Pelayo Moller, C. M. (2012). La obligación de «respetar» y «garantizar» los derechos humanos a la luz de la jurisprudencia de la Corte Interamericana: análisis del artículo 1.º del Pacto de San José como fuente convencional del derecho procesal constitucional mexicano. *Estudios Constitucionales*, 10(2). <https://doi.org/10.4067/S0718-52002012000200004>

Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (FILAC). (s. f.). *Datos estadísticos de pueblos indígenas en América Latina*. Consultado el 15 de diciembre de 2025. <https://www.filac.org/datos/>

Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas (FPCI). (s. f.). *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: preguntas frecuentes*. Naciones Unidas. Consultado el 23 de enero de 2026. https://www.un.org/es/events/indigenousday/pdf/indigenousdeclaration_faqs.pdf

- Front Line Defenders. (2024). *Global analysis 2024/25*.
- Gaete Uribe, L. A. (2012). El Convenio 169: un análisis de sus categorías problemáticas a la luz de su historia normativa. *Ius et Praxis*, 18(2), 77-124. Consultado el 18 de enero de 2026. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-00122012000200004>
- Gaiffi, F. (2005). Multiculturalismo. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 97(2), 321-336. Consultado el 16 de diciembre de 2025. <https://www.jstor.org/stable/43063634>
- Gajardo Falcón, J. (2016). Multiculturalismo y nueva Constitución. En F. Quiero y J. Gajardo (eds.), *Por una Asamblea Constituyente: mecanismos, procesos y contenidos para una nueva Constitución*. CLACSO. Consultado el 23 de enero de 2026. https://www.jstor.org/content/oa_chapter_edited/j.ctvtwx27s.12
- Gallesi, L. (2021). La storia vera della «Leggenda Nera» che segnò il colonialismo. *Nuova Rivista Storica*. Consultado el 26 de agosto de 2025. <https://www.nuovarivistastorica.it/la-storia-vera-della-leggenda-nera-che-segno-il-colonialismo>
- García Castillo, P. (2017). *El derecho de gentes de Vitoria a Suárez / The Jus Gentium from Vitoria to Suárez*. *Studia Humanitatis*, Universidad de Salamanca.
- García Martínez, B. (2010). Los años de la conquista. En *Historia general de México ilustrada* (vol. I, pp. 198-253). El Colegio de México. <https://doi.org/10.2307/j.ctv47w8kt.12>
- García Medina, J. (2019). La consideración del «otro»: la figura del indio en Francisco de Vitoria y su proyección actual en los derechos humanos de los pueblos indígenas. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 75(2), 1287-1320. Consultado el 15 de octubre de 2025. <https://www.jstor.org/stable/26678109>
- García-Torres, M., Vázquez, E., Cruz, D. T. y Bayón, M. (2017). (Re)patriarcalización de los territorios. La lucha de las mujeres y los megaproyectos extractivos. *Ecología Política*, (54), 65-69. Consultado el 16 de febrero de 2026. <https://www.jstor.org/stable/44645638>
- Global Witness. (2025). *In numbers: Lethal attacks against land and environmental defenders since 2012*.
- Global Witness. (2025). *Raíces de resistencia: documentando las luchas de las personas que defienden los derechos al ambiente y al territorio*. Global Witness.
- Göbel, B. (2015). Extractivismo y desigualdades sociales. *Iberoamericana* (2001-), 15(58), 161-165. Consultado el 16 de febrero de 2026. <https://www.jstor.org/stable/43901280>
- Gómez Isa, F. (2019). La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas: un hito en el proceso de reconocimiento de los derechos indígenas.

Revista Española de Derecho Internacional, 71(1), 119-138. Consultado el 18 de enero de 2026. <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26566025>

Gómez, A., Wagner, L., Torres, B., Martín, F. y Rojas, F. (2014). Resistencias sociales en contra de los megaproyectos hídricos en América Latina. *European Review of Latin American and Caribbean Studies / Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, (97), 75-96. Consultado el 17 de febrero de 2026. <https://www.jstor.org/stable/23972441>

Gonza, A. (2014). Artículo 21. Derecho a la propiedad privada. En *Convención Americana sobre Derechos Humanos comentada* (pp. 503-530). Recuperado de https://dialogoderechoshumanos.org/wp-content/uploads/2024/04/articulo_21_convencion_americana_sobre_derechos_humanos.pdf

González, A., Katz, M., Mendoza, A., Romero, L. y Batallanos Wamani. (2019). El largo camino de los derechos indígenas. En *Derechos de los pueblos originarios y de la Madre Tierra: una deuda* (pp. 41-54). <https://doi.org/10.2307/j.ctvnp0jxk.7>

González, A., Katz, M., Mendoza, A., Romero, L. y Batallanos Wamani. (2019). El derecho a la consulta y el acceso a la justicia. En *Derechos de los pueblos originarios y de la Madre Tierra: una deuda*. CLACSO. Consultado el 18 de enero de 2026. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvnp0jxk.11>

Gouritin, A. y Aguilar, A. (2017). La adopción de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: un análisis crítico desde el punto de vista de los derechos ambientales. *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, 17, 291-321. Consultado el 23 de enero de 2026. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-46542017000100291

Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI-Honduras). (2026). *Informe final: informe sobre el asesinato de la defensora de derechos humanos Berta Cáceres y delitos conexos. Medidas de reparación integral y recomendaciones*.

Hernández Castillo, R. Aída. (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista*, 24, 206-229. Consultado el 17 de febrero de 2026. <https://www.jstor.org/stable/42625410>

Herrero, A. (2017). Ecofeminismos. *Ecología Política*, (54), 18-25. Consultado el 21 de diciembre de 2025. <https://www.jstor.org/stable/44645632>

HistoriaUniversal.org. (2023). ¿Quiénes eran los mayas? Consultado el 2 de septiembre de

2025. <https://historiauniversal.org/quienes-eran-los-mayas>

HistoriaUniversal.org. (2023). Consejo de Indias. Consultado el 10 de septiembre de 2025. <https://historiauniversal.org/consejo-de-indias>

HistoriaUniversal.org. (2023). Historia de Chile: período hispánico. Consultado el 2 de septiembre de 2025. <https://historiauniversal.org/historia-de-chile-periodo-hispanico>

Honduras. Asamblea Nacional Constituyente. (1982). *Constitución de la República de Honduras* (Decreto n.º 131). Secretaría de Estado. Consultado el 3 de marzo de 2026. https://www.se.gob.hn/media/files/leyes/LC_BTf7DGE.pdf

Horgan, J. (2022). El intercambio colombino (C. A. Sequera B., trad.). *World History Encyclopedia*. Consultado el 2 de septiembre de 2025. <https://www.worldhistory.org/trans/es/1-20738/el-intercambio-colombino>

Illarregui, G. (2012). Hacia un feminismo descolonial. *Letras Femeninas*, 38(1), 9-16. Consultado el 17 de febrero de 2026. <https://www.jstor.org/stable/23345552>

Iniciativa Mesoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Humanos. (2025). *La tierra para quienes la trabajan y la defienden*.

Instituto Cervantes. (2024). *El español en el mundo: anuario 2024*. Centro Virtual Cervantes. Consultado el 27 de agosto de 2025. <https://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/default.htm>

Jiménez, M. (s. f.). *What do “Pre-Columbian” and “Mesoamerica” mean?* Khan Academy. Consultado el 8 de septiembre de 2025. <https://www.khanacademy.org/humanities/art-americas/beginners-guide-art-of-the-americas/mesoamerica-beginner/a/pre-columbian-mesoamerica>

Kiss, T. (2025). Colonización de América. *Enciclopedia Humanidades*. Consultado el 2 de septiembre de 2025. <https://humanidades.com/colonizacion-de-america>

Kiss, T. (2025). Culturas precolombinas. *Enciclopedia Humanidades*. Consultado el 2 de septiembre de 2025. <https://humanidades.com/culturas-precolombinas>

Kovadloff, S. (2006). El día del descubrimiento del otro. *La Nación*. Consultado el 10 de septiembre de 2025. <https://www.lanacion.com.ar/opinion/el-dia-del-descubrimiento-del-otro-nid845185>

Larsen, P. B. (2016). La «nueva ley de la selva»: el desarrollo, los derechos indígenas y el Convenio 169 de la OIT en América Latina. *International Development Policy | Revue internationale de politique de développement*, 7.1. <https://doi.org/10.4000/poldev.2247>

Las Casas, B. (1552/2024). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Biblioteca

Virtual Miguel de Cervantes. Consultado el 15 de octubre de 2025. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/brevsima-relacin-de-la-destruccion-de-las-indias>

Las Casas, B. (1957). *Historia de las Indias* (J. Pérez de Tudela y E. López Oto, eds.). Biblioteca de Autores Españoles.

León Guerrero, M. M. y Aparicio Gervás, J. M. (2018). La controversia de Valladolid, 1550-1551: el concepto de igualdad del «otro». *Boletín Americanista*, 68(76), 135-154. <https://doi.org/10.1344/BA2018.76.1008>

Livi Bacci, M. (2009). *Conquista. La distruzione degli indios americani*. Il Mulino.

López Asenjo, M. (2018). La conquista y colonización de América. *Breve Historia Hispánica*. Consultado el 29 de agosto de 2025. <https://brevehistoriahispanica.com/la-conquista-y-conolizacion-de-america>

López Sanz, J. S. (2018). Las conmemoraciones del V Centenario y su valor internacional para España en 1992. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 40, 327-347. <https://doi.org/10.5209/chco.60334>

López, L. E., Moya, R. y Hamel, R. E. (2009). Pueblos indígenas y educación superior en América Latina y el Caribe. En L. E. López (ed.), *Interculturalidad, educación y ciudadanía* (pp. 221-290). FUNPROEIB Andes y Plural Editores.

Lorente Sariñena, M. (2022). Constituciones, derechos y gobierno en América Latina (1808-2018). *Almacén de Derecho*. Consultado el 7 de febrero de 2026. <https://almacenederecho.org/constituciones-derechos-y-gobierno-en-america-latina-1808-2018>

Luna Desola, D. (1978). Algunos aspectos ideológicos de la independencia latinoamericana. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, (4), 79-92. Consultado el 4 de noviembre de 2025. <https://www.jstor.org/stable/25661647>

Macho Carro, A. (2022). El encaje jurídico del sistema universal de protección de los derechos sociales en el ordenamiento español. *Revista Española de Derecho Constitucional*, (125), 77-105. Consultado el 16 de enero de 2026. <https://www.jstor.org/stable/10.2307/27185612>

Mancinelli, G. (2021). Las luchas de los pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina en la educación superior. *Educación Superior y Sociedad*, 33(1), 115-136.

Marcelli, F. (2011). *Los derechos de los pueblos indígenas*. Pontificia Universidad Javeriana Cali.

- Martín de la Hoz, J. C. y Gómez Rivas, L. M. (2025). *La Escuela de Salamanca: cuando el pensamiento español iluminó al mundo*. Sekotia / Editorial Almuzara.
- Martínez, L., D'Amato, G. y Campos, J. (2024). Identidad, autonomía y autodeterminación: reconocimiento jurídico de comunidades y pueblos indígenas en Colombia y Chile. *Jurídicas CUC*, 20(1), 253-268. <https://doi.org/10.17981/juridcuc.20.1.2024.11>
- Masters, A. (2022). ¿Por qué se decretaron las Leyes Nuevas de 1542? Nuevas luces sobre conquistadores peruleros, mujeres palaciegas y Bartolomé de las Casas en las reformas de Indias. *Revista de Indias*, 82(285), 293-327. <https://doi.org/10.3989/revindias.2022.009>
- Maurizio, P. (2019). Conquista de América. *Enciclopedia Iberoamericana*. Última edición: abril de 2024. Consultado el 27 de agosto de 2025. <https://enciclopediaiberoamericana.com/conquista-de-america>
- Meireles Araújo, A. T. y Novaes Cavalcanti, T. (2021). La cuestión indígena en el pensamiento teológico-jurídico de Francisco de Vitoria. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 20(1), 421-440. Consultado el 15 de octubre de 2025. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-46542020000100421
- Méndez, C. (2000). *Incas sí, indios no* (2.^a ed.). Instituto de Estudios Peruanos.
- Middeldorp, N. (2018). Violencia y represión contra defensores de tierra y territorio en Honduras, desde el golpe de Estado hasta la actualidad. En C. E. Villacorta y E. De Gori (eds.), *Golpe electoral y crisis política en Honduras* (pp. 89-96). CLACSO. Consultado el 17 de febrero de 2026. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvnp0kf8.11>
- Miranda, J. (1947). Las ideas y los intereses de la conquista. En *Vitoria y los intereses de la conquista de América* (pp. 11-18). El Colegio de México. Consultado el 3 de octubre de 2025. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvcwnzwtw.3?seq=8>
- Niemeyer, E. V. (1974). *Revolution at Querétaro: The Mexican Constitutional Convention of 1916-1917*. University of Texas Press.
- Nogueira Alcalá, H. (2012). El uso del derecho convencional internacional de los derechos humanos en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional chileno en el periodo 2006-2010. *Revista Chilena de Derecho*, 39(1), 149-187. Consultado el 17 de enero de 2026. <https://www.jstor.org/stable/41803556>
- Novaes Cavalcanti, T. y Meireles Araújo, A. T. (2020). Derecho al desarrollo de los pueblos indígenas y Estado plurinacional: contribución de Guamán Poma de Ayala y Francisco de Vitoria. *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, 20, 421-439.

<https://doi.org/10.22201/ijj.24484873e.2020.20.14483>

Olivera, M. (2019). Una larga historia de discriminaciones y racismos. En M. Bosch Heras (ed.), *Feminismo popular y revolución* (pp. 433-473). CLACSO. Consultado el 30 de noviembre de 2025. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvt6rm5c.23>

Organización de las Naciones Unidas, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH). (1966). *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. Consultado el 16 de enero de 2026. <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights>

Organización de las Naciones Unidas, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH). (2024). *Ratificación de los Pactos Internacionales: el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Civiles y Políticos (PIDCP)*. Consultado el 16 de enero de 2026. <https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/publications/ratification-toolkits/ICESCR-ICCPR-Ratification-Toolkit-SP.pdf>

Organización de las Naciones Unidas. (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Consultado el 13 de enero de 2026. <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>

Organización de las Naciones Unidas. (1992). *Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo*. Consultado el 3 de marzo de 2026. <https://www.un.org/spanish/esa/sustdev/documents/declaracionrio.htm>

Organización de las Naciones Unidas. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Consultado el 17 de febrero de 2026. <https://www.ohchr.org/es/indigenous-peoples/un-declaration-rights-indigenous-peoples>

Organización de los Estados Americanos (OEA). (1969). *Convención Americana sobre Derechos Humanos*. Consultado el 17 de febrero de 2026. https://www.oas.org/dil/esp/1969_Convenci%C3%B3n_Americana_sobre_Derechos_Humanos.pdf

Organización de los Estados Americanos. (1969). *Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José)*. Consultado el 20 de enero de 2026. https://www.oas.org/dil/esp/1969_Convención_Americana_sobre_Derechos_Humanos.pdf

Organización de los Estados Americanos. (1994). *Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer «Convención de Belém do*

Pará». Consultado el 3 de marzo de 2026.
<https://www.oas.org/es/cidh/mandato/basicos/belemdopara.asp>

Organización de los Estados Americanos. (2016). *La OEA adopta la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (Comunicado de prensa C-075/16). Consultado el 5 de febrero de 2026.
https://www.oas.org/es/centro_noticias/comunicado_prensa.asp?sCodigo=C-075/16

Organización de los Estados Americanos. (2021). *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: estrategias de implementación y materiales de apoyo*.

Organización Internacional del Trabajo (OIT). (1957). *Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957* (núm. 107). Consultado el 17 de enero de 2026.
https://normlex.ilo.org/dyn/nrmlx_es/fp=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CO DE:C107

Organización Internacional del Trabajo (OIT). (1989). *Convenio n.º 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Organización de los Estados Americanos. Consultado el 17 de febrero de 2026. <https://www.ilo.org/es/publications/convenio-169-sobre-pueblos-indigenas-y-tribales-en-paises-independientes>

Organización Internacional del Trabajo (OIT). (2009). *Aplicación del Convenio núm. 169 de la OIT por tribunales nacionales e internacionales en América Latina: una recopilación de casos*. Ginebra: Oficina Internacional del Trabajo. Consultado el 21 de enero de 2026.
https://www.ilo.org/sites/default/files/wcmsp5/groups/public/@dgreports/@gender/documents/publication/wcms_758297.pdf

Organización Internacional del Trabajo. (1989). *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989* (núm. 169).
https://www.ilo.org/sites/default/files/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_100910.pdf

Organización Internacional del Trabajo. (2019). *Declaración del Centenario de la OIT para el Futuro del Trabajo*. Consultado el 20 de diciembre de 2025.
<https://www.ilo.org/es/resource/ilc/108/declaraci%C3%B3n-del-centenario-de-la-oit-para-el-futuro-del-trabajo>

Ossola, M. M. (2014). Diversidad cultural y lingüística en la educación superior argentina: debates sobre los usos y representaciones de las lenguas wichí y español entre jóvenes universitarios. *Papeles de Trabajo*, (27), 128-141.

Pereña Vicente, L. (1992). Carta de derechos de los indios según la Escuela de Salamanca.

- Revista Internacional de la Cruz Roja*, 17, 494-514. Consultado el 25 de enero de 2026. http://journals.cambridge.org/abstract_S0250569X00001576
- Pérez Luño, A. E. (2017). Francisco Suárez y la filosofía del derecho actual. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 51, 9-25.
- Pérez Vejo, T. (2008). El problema de la nación en las independencias americanas: una propuesta teórica. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 24(2), 221-243. Consultado el 7 de noviembre de 2025. <https://www.jstor.org/stable/10.1525/msem.2008.24.2.22>
- Pisanò, A. (2016). Dalla Dichiarazione universale al diritto globale. Progressi e aporie nel cammino dei diritti umani verso l'universalità. *Eunomia. Rivista semestrale di Storia e Politica Internazionali*, 5(2), 317-334. Consultado el 13 de enero de 2026. <https://doi.org/10.1285/i22808949a5n2p317>
- Quijano, A. (2020). Estado-nación, ciudadanía y democracia. En *Cuestiones y horizontes*. CLACSO. Consultado el 20 de noviembre de 2025. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv1gm019g.21>
- República de Guatemala. (1985). *Constitución Política de la República de Guatemala*.
- República de Nicaragua. (1987). *Constitución Política de Nicaragua*.
- República de Panamá. (1972, con reformas posteriores). *Constitución Política de la República de Panamá*.
- República del Ecuador. (2008). *Constitución de la República del Ecuador*.
- República del Paraguay. (1992). *Constitución Nacional del Paraguay*.
- República del Perú. (1993). *Constitución Política del Perú*.
- Rivera Polo, F. y Meza-Lopehandía, M. (2022, 10 de enero). *Autonomía territorial indígena en Panamá: las comarcas indígenas* (Serie Minutas n.º 01-22). Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. Consultado el 7 de febrero de 2026. https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=repositorio/10221/32822/1/N_01_22_Autonomia_Territorial_Indigena_Panama.pdf
- Roca-Servat, D. y Palacio Ocando, L. (2019). «Sí a la vida, al agua y al territorio»: movilizaciones contra la megaminería de oro en Cajamarca y Jericó (Colombia). *European Review of Latin American and Caribbean Studies / Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, (107), 117-138. Consultado el 16 de febrero de 2026. <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26764795>
- Rodríguez Ordóñez, J. E., et al. (2010). La independencia de la América española: una reinterpretación. En *La revolución de independencia*. El Colegio de México. Consultado el

4 de noviembre de 2025. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv512sb9.13>

Romero, V. (2025). ¿Qué fue la conquista y colonización de América? Resumen histórico. *Instituto Ideas*. Consultado el 5 de septiembre de 2025. <https://institutoideas.com.ar/que-fue-la-conquista-y-colonizacion-de-america-resumen-historico>

Rouillon, J. (2006). Propone el Inadi eliminar el feriado nacional del 12 de octubre. *La Nación*. Consultado el 10 de septiembre de 2025. <https://www.lanacion.com.ar/cultura/propone-el-inadi-eliminar-el-feriado-nacional-del-12-de-octubre-nid848378>

Sabato, E. (1991, 2 de enero). Ni leyenda negra ni leyenda blanca. *El País*. Consultado el 10 de septiembre de 2025. https://elpais.com/diario/1991/01/02/opinion/662770813_850215.html

Salinas Burgos, H. (1986). Las poblaciones indígenas en el derecho internacional. *Revista Chilena de Derecho*, 13(3), 503-523. Consultado el 18 de enero de 2026. <https://www.jstor.org/stable/41608284>

Sánchez Domingo, R. (2012). Las Leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la conquista. *Revista Jurídica de Castilla y León*, (28). Consultado el 4 de octubre de 2025. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4225030>

Sánchez, C. (1992). Las demandas indígenas en América Latina y el derecho internacional. *Boletín de Antropología Americana*, (26), 121-142. Consultado el 23 de enero de 2026. <https://www.jstor.org/stable/40978059>

Sánchez, C. (2008). La política del multiculturalismo. *Boletín de Antropología Americana*, (44), 127-140. Consultado el 16 de diciembre de 2025. <https://www.jstor.org/stable/41426474>

Sañudo, M. F., Leal, J., Quiñones Torres, A. J. y Andrioli Córdoba, M. A. (2020). Colombia: política minera y territorialización minero-extractiva. En *Uruguay y Colombia: políticas de desarrollo y dinámicas de territorialización* (pp. 95-153). CLACSO. Consultado el 17 de febrero de 2026. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv1gm011b.6>

Schavelzon, S. (2015). El concepto de plurinacionalidad. En *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir* (pp. 71-180). Abya-Yala y CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvtxw3vx.6>

Sustainability Directory. (2025). *Implementation gap*. Sustainability Directory. Consultado el 15 de febrero de 2026. <https://lifestyle.sustainability-directory.com/term/implementation-gap/>

- Torrecuadrada García-Lozano, S. (2010). La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas: antecedentes, consecuencias y perspectivas / The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: Background, consequences and prospects. *Estudios Internacionales*, 43(165), 7-32. Consultado el 23 de enero de 2026. <https://www.jstor.org/stable/41392129>
- Tremblay-Pepin, S. y Hébert, G. (2013). ¿Qué es el extractivismo? *Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina*. Consultado el 20 de diciembre de 2025. <https://www.ocmal.org/ique-es-extractivismo/>
- Tribunal Constitucional de Bolivia. (2003). *Sentencia Constitucional 0295/2003-R*. Consultado el 20 de enero de 2026. <https://jurisprudenciaconstitucional.com/resolucion/26204-sentencia-constitucional-0295-2003-r>
- Ulcuango, K. (2025). *Derechos indígenas en América Latina: principales herramientas y los desafíos de su implementación* (Documento de trabajo n.º 296).
- Ulloa, A. (2017). Cuidado y defensa de los territorios-naturalezas: mujeres indígenas y soberanía alimentaria en Colombia. En M. Rauchecker y J. Chan (eds.), *Sustentabilidad desde abajo: luchas desde el género y la etnicidad*. CLACSO. Consultado el 17 de febrero de 2026. <http://www.jstor.com/stable/j.ctvtxw2fp.8>
- UNESCO. (2022). *Decenio Internacional de las Lenguas Indígenas 2022-2032*. Consultado el 16 de diciembre de 2025. <https://www.unesco.org/es/decades/indigenous-languages>
- UNICEF y FUNPROEIB Andes. (2009). *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina* (vols. I-II). UNICEF. Consultado el 15 de diciembre de 2025. <https://www.unicef.org/lac/informes/atlas-sociolingustico-de-pueblos-indigenas-en-ALC>
- Vargas Béjar, J. F. (2024). La independencia desde adentro: la perspectiva indígena (siglo XIX). *Riqch'ariy*, 4(1), 105-116.
- Viera-Gallo Quesney, J. A. y Lübbert Álvarez, V. (2012). Los tratados sobre derechos humanos en la jurisprudencia chilena / Human Rights Treaties in Chile's Jurisprudence. *Estudios Internacionales*, 44(171), 87-115. Consultado el 18 de enero de 2026. <http://www.jstor.com/stable/41970582>
- Villavicencio, S. (2018). La excepción racial: el reverso del relato republicano de la nación. En E. Rueda y S. Villavicencio (eds.), *Modernidad, colonialismo y emancipación en América Latina* (pp. 181-206). CLACSO. Consultado el 14 de noviembre de 2025.

<https://doi.org/10.2307/j.ctvfjd106.11>

Zeballosf-Cuathin, A. (2023). Multiculturalidad y derechos indígenas en América Latina. *Revista Direito e Práxis*, 15(3), 1-22. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2023/67502e>

Zúñiga N., G. (2000). Notas sobre la legislación y el debate internacional en torno a los derechos territoriales indígenas. *Estudios Atacameños*, (19), 175-188. Consultado el 17 de enero de 2026. <https://www.jstor.org/stable/25674770>