

Los derechos de los pueblos indígenas como estrategias para la descolonización. Un análisis de sus potencialidades

Asier Martínez de Bringas

Profesor Titular de Derecho Constitucional de la Universidad de Deusto  

<https://dx.doi.org/10.5209/poso.84276>

Envío: 20 octubre 2022 / Aceptación: 22 junio 2023

ES Resumen: El objetivo de este trabajo es llamar la atención sobre la potencialidad de los derechos colectivos indígenas como estrategias para la descolonización. Dividiremos, para ello, el trabajo en varios momentos. Un primer momento en donde se recojan con claridad las interdependencias que han existido entre el discurso del desarrollo y del colonialismo en América Latina. De ahí que los derechos indígenas hagan de estos dos factores los puntales de su estrategia. Un segundo momento, en el que realizaremos un análisis de cómo es interpretado el “giro decolonial” por parte de la red modernidad/colonialidad en América Latina, para poner el énfasis en algunas de las limitaciones estructurales de este discurso. En un tercer momento, más propositivo, evidenciaremos cuáles son las principales aportaciones de los derechos indígenas a los procesos de descolonización y con qué principios se articulan los derechos colectivos indígenas para proponer su propio proyecto de descolonización. Finalmente concluiremos con algunas consideraciones para entender las aportaciones de los derechos indígenas como parte de ese proyecto de descolonización. **Palabras clave:** colonialismo; derechos indígenas; territorialidad; transformación.

ENG The Rights of indigenous peoples as strategies for decolonization. An analysis of its potentialities

Abstract: The objective of this work is to show the potential of indigenous collective rights as strategies for decolonization. We will divide the work in several moments. A first moment, in which the interdependencies that have existed between the discourse of development and colonialism in Latin America are clearly collected. Hence, indigenous rights make these two factors the mainstay of their strategy. A second moment, in which we will carry out an analysis of how the “decolonial turn” is interpreted by the Modernity/Coloniality network in Latin America, to emphasize some of the structural limitations of this discourse. A more proactive moment in which we will show what are the main contributions of indigenous people’s rights to decolonization processes and with what principles indigenous peoples collective rights are articulated to propose their own decolonization project. Finally, we will conclude with some considerations to understand the contributions of indigenous peoples rights as part of that decolonization project.

Keywords: Colonialism; indigenous peoples rights; Territoriality; Transformation.

Sumario: 1. Introducción. 2. Nexos e interdependencias entre el discurso del desarrollo y el colonialismo en América Latina. 3. Análisis del colonialismo desde la red modernidad/colonialidad. Una valoración crítica. 4. Aportes de los derechos indígenas a los procesos de descolonización. 5. La importancia de la territorialidad como principio interpretativo de los derechos indígenas. 6. Concreciones normativas de los derechos indígenas desde la territorialidad. 7. Bibliografía.

How to cite: Martínez de Bringas, Asier (2024) “Los derechos de los pueblos indígenas como estrategias para la descolonización. Un análisis de sus potencialidades”. *Polít. Soc. (Madr.)* 61(1), e84276. <https://dx.doi.org/10.5209/poso.84276>

1. Introducción

Los derechos de los pueblos indígenas representan un proyecto anticolonial de lucha, con un papel estratégico y cualitativamente diferenciado dentro de la narrativa de los derechos humanos. No se trata, por tanto, de un discurso más al uso. El discurso de los derechos colectivos indígenas está orientado a mostrar y enfatizar los límites del Estado monocultural y multicultural. Nos abre a otras maneras de entender la soberanía desde la plurinacionalidad. Nos muestra otras formas normativas de comprender la propiedad y el territorio, trascendiendo los reduccionismos liberales en la manera de entender la propiedad privada y la vida. Nos sugiere, también, una mirada a los modelos de jurisdicción desde la consideración ampliada que ofrece el pluralismo jurídico, donde la jurisdicción estatal se intersecta con los sistemas normativos indígenas. Los derechos colectivos indígenas proponen una consideración de la autonomía y la autodeterminación más allá de la mirada estatal, sin subsumir esta en formatos administrativos, incapaces, hasta el momento, de comprender el proyecto y la propuesta de vida indígena (Cidh, 2021).

Los derechos indígenas implican, por su propia naturaleza, importantes reorientaciones, delimitaciones interpretativas y normativas —tanto en el orden estatal, como en el del derecho internacional— para implementar un discurso de derechos que asuma la especificidad indígena como exigencia de universalidad. El discurso de derechos indígena constituye un contrapoder que pone límites y acota la posible captura semántica de las ontologías indígenas por parte del derecho (estatal e internacional), evidenciando una línea de fuga interesante para articular y desarrollar la lucha anticolonial en el seno de la dogmática de los derechos humanos.

El objetivo de este trabajo será establecer un marco estructural de reflexión sobre la condición del colonialismo en América Latina¹, llamando la atención sobre las potencialidades de los derechos colectivos indígenas como estrategias para la descolonización. Evidenciaremos cómo los derechos colectivos indígenas se constituyen como respuesta reactiva y dialéctica a las heridas producidas por el poder colonial. El colonialismo como práctica y discurso ha sido condición de posibilidad para la constitución del sujeto indígena. Los reclamos indígenas son y se construyen desde el colonialismo; su forma de expresión y articulación contemporánea serán los derechos colectivos. Por ello, los derechos indígenas son palancas e instrumentos para la descolonización, prácticas de emancipación indígena mediante la escenificación política de procesos de autogobierno y formas de desarrollo propio.

Estructuraremos este trabajo en varios momentos. Un primer momento en donde se exprese con claridad las interdependencias que han existido y existen entre el discurso del desarrollo y del colonialismo en América Latina. De ahí que los derechos indígenas hagan de estos dos factores los puntales de su estrategia. Un segundo momento, en el que realizaremos un análisis de cómo es interpretado el “giro decolonial” por parte de la red modernidad/colonialidad en América Latina, para poner el énfasis en algunas de las limitaciones estructurales de este discurso. En un tercer momento, más propositivo, evidenciaremos cuáles son las principales aportaciones de los derechos indígenas a los procesos de descolonización y con qué principios se articulan los derechos colectivos indígenas para proponer su propio proyecto de descolonización. Finalmente concluiremos con algunas consideraciones para entender las aportaciones de los derechos indígenas como parte de ese proyecto de descolonización.

2. Nexos e interdependencias entre el discurso del desarrollo y el colonialismo en América Latina

Existe una relación imbricada e interdependiente entre desarrollo, derechos humanos y las prácticas de colonialismo en América Latina. El objetivo de este epígrafe es exponer cómo, en algún momento del proceso histórico, el discurso del desarrollo y el discurso de los derechos, que se presentaban como instrumentos al servicio de la emancipación de grupos subalternos, funcionaron como un resorte que podía alimentar y reforzar el discurso colonial, ataviados con el ropaje y el discurso de la modernización, el desarrollo y el progreso. Es en la centralidad de este debate donde arraiga el sentido y fundamento de los derechos colectivos indígenas. La tensión entre desarrollo y colonialismo es condición para la emergencia de los derechos indígenas.

La *Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas* establece como fundamento de su razón de ser las injusticias históricas sufridas por los pueblos indígenas en los procesos de colonización. Los pueblos indígenas han sido “desposeídos de sus tierras, territorios y recursos, lo que les ha impedido ejercer, en particular, su derecho al desarrollo de conformidad con sus propias necesidades e intereses” (Preámbulo de la Declaración). La *Declaración* establece el desarrollo de estos pueblos como el fundamento de una manera diferente de entender los derechos; como motor dinamizante de los derechos indígenas. Para entender mejor esto se hace necesario realizar una *genealogía de la evolución de la idea de desarrollo* en América Latina en pleno siglo xx. Desde ahí podrá visualizarse mejor el sentido y propósito de los derechos colectivos indígenas expresados en la *Declaración*. Esta genealogía entrevera, de manera sistémica, el desarrollo con las prácticas coloniales y con los derechos.

Sin duda, un punto importante de anclaje en la historia para entender el germen de la idea de desarrollo es la propuesta realizada por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Este arraigue resulta fundamental para entender las ideas de desarrollo y modernidad que han vertebrado América

¹ Entendemos por colonialismo la sobreposición de sociedades y pueblos bajo relaciones de dominación y explotación. El orden colonial implica la emergencia de una relación intersocietal jerárquica en la que una sociedad explota y vive de otra (Tapia, 2021: 239). Este es el régimen general bajo el que han vivido y viven los pueblos indígenas bajo el mando de regulación estatal.

Latina a lo largo de todo el siglo xx. Una de las obsesiones de la CEPAL, a partir de su principal artífice, Raúl Présbisch (1967; 1981), fue insertar América Latina y sus procesos en la senda del capitalismo mundial, aplicando, para ello, importantes programas de desarrollo. Su principal obsesión era implementar la tan ansiada modernización de América Latina para que esta región tuviera su lugar y protagonismo en el mundo, a través de un camino propio y no importado. El concepto de desarrollo fue, por tanto, el lugar desde el que hacer pivotar un nuevo paradigma modernizador para América Latina. La CEPAL veía necesario injertar culturalmente un sólido concepto de desarrollo para evitar la dependencia de otras economías que ya se beneficiaban de un mercado mundial de intercambios. Para la CEPAL, desarrollo y subdesarrollo eran posiciones diferentes en el interior de una misma estructura mundial de intercambios (hoy diríamos global): el mercado. Desde ahí se enunciaron nuevas categorías que diesen medida de la asimetría y desigualdad entre regiones. Esas categorías, fundamentales en el análisis de la CEPAL, fueron las de centro (norte) y periferia (sur), anverso y reverso de una misma realidad global, en la que cada parte se especializaba en el desempeño de funciones específicas. América Latina se especializó en la exportación de materias primas y recursos naturales.

Para la CEPAL, la prolongación de esta lógica implicaba hacer funcionales los desequilibrios de poder en la esfera mundial: a más desarrollo del centro (norte), más subdesarrollo de la periferia (sur). El subdesarrollo no era más que un subproducto del desarrollo desigual en el marco de una economía mundial. Por ello, las recetas y recomendaciones de la CEPAL pasaban necesariamente por el incremento exponencial de un desarrollo hacia dentro (en ciencia, tecnología, capital, educación, sanidad, etc.), donde el papel del Estado sería fundamental para alcanzar los niveles de una economía altamente planificada y fuertemente intervencionista.

El resultado final fue la aplicación del salvífico mantra de “sustitución de importaciones” como exigencia para lograr un desarrollo interno sólido y solvente en la estructura mundial del capitalismo, adhiriéndose, con ello, a la lógica de un desarrollo productivista irrefrenable como condición de posibilidad para salir del subdesarrollo y la dependencia. Hay, en esta propuesta, una suerte de continuidad entre modernización y capitalismo, condiciones ambas necesarias y complementarias para lograr el desarrollo. La vía para acabar con la situación de dependencia estructural que vivía América Latina se buscó renegociando los términos de intercambio y buscando alternativas en las formas de desarrollo articuladas por el norte global que funcionan como espejo necesario para el crecimiento y la modernización. Esta fue una primera fábula desde la que comprender el desarrollo y que se ha proyectado con inveterado tesón sobre los pueblos indígenas (el otro lado del desarrollo), cuyas formas de civilización y existencia pasaban por la asimilación forzosa a esta manera de entender el desarrollo y el progreso. En este contexto, los derechos colectivos indígenas funcionan como contrapoder para establecer límites a este paradigma de desarrollo y poder implementar alternativas al mismo.

La crisis del modelo desarrollista de la CEPAL dio lugar a la irrupción de un nuevo marco de análisis, el de la *Teoría de la Dependencia*, donde el enfoque marxista de autores como Gunther Frank (1967) resultaron de gran relevancia para la superación del paradigma desarrollista cepaliano centrado en la continuidad entre modernidad y capitalismo. Para Gunther Frank desarrollo y subdesarrollo son también las dos caras de una misma moneda, dialéctica generada en el siglo xvi con la irrupción del capitalismo. Frank establece una relación estructural entre capitalismo y colonialismo, actores fundamentales y causas últimas del subdesarrollo. El fundamento último de toda forma de dependencia de América Latina es el capitalismo, analizado, todo ello, en el marco de una lógica del sistema-mundo. Para Frank, la periferia, el sur global, es un subproducto generado por el capitalismo periférico latinoamericano; es la dependencia estructural del capitalismo mundial lo que habilita la constitución de otro actor en la lógica bipolar del sistema-mundo: la periferia, la colonialidad del poder diría Quijano (Frank, 1967; Quijano, 2000).

Sin embargo, para Frank, las soluciones no pasan ya por un necesario desarrollo endógeno, sino por la ruptura sistémica e histórica con el capitalismo y su lógica proyectada sobre la periferia, el sur global; lo que Galeano sintetizará metafóricamente como las venas abiertas de América Latina: ese es el resultado final de esta lógica (Galeano, 2004).

Esta breve cuña sobre la obra de los teóricos de la dependencia es importante puesto que muchos de sus análisis y propuestas serán incorporadas por algunos de los movimientos teóricos críticos que se han venido gestando posteriormente en América Latina, entre ellos la teología y la filosofía de la liberación; el “giro decolonial” planteado por la red modernidad/colonialidad; el posicionamiento de muchas perspectivas indígenas en la manera de entender el análisis colonial y las luchas, como el Katarismo², o, incluso, perspectivas de análisis provenientes del populismo y el nacionalismo revolucionario con tanto arraigo en América Latina.

Realizaremos un salto histórico importante para poder vincular la lógica subyacente en estos análisis, con el sentido y la lógica de la aparición de los derechos colectivos indígenas, reacción confrontada con esta manera de entender el desarrollo y la modernidad. Para profundizar en ello, resulta importante resaltar el papel desempeñado por los estudios culturales en América Latina, a partir de su crítica del concepto de desarrollo (Sachs, 1992: 6 y ss.; Escobar, 2012). Para esta corriente de pensamiento, el desarrollo como discurso

² El katarismo ha sido un movimiento político que tomó forma en Bolivia. Asume el nombre del dirigente indígena del siglo xviii Túpac Katari. Muy cerca de los planteamientos indianistas, tuvo su sustento ideológico y organizativo de los procesos de emergencia indígena desarrollados desde la década de 1970, cuyo punto culminante fueron las movilizaciones contra las políticas neoliberales de los años 2000 al 2005, que llevaron a la presidencia de Bolivia al dirigente Evo Morales. Los planteamientos indianistas y kataristas han sido parcialmente incorporados en la nueva Constitución política del Estado boliviano de 2009 y en el discurso oficial del Gobierno de Morales formulados como el “vivir bien” y el “Estado plurinacional”.

no es más que una estrategia de dominación cultural, política y económica que se proyecta desde la lógica del colonialismo y se ensambla, en un momento concreto, con el discurso de los derechos humanos. La pregunta incisiva que se formula desde los estudios culturales es cómo llegó América Latina a ser representada e inventada como espacio subdesarrollado³. Esta pregunta resulta fundamental para los pueblos indígenas y constituye la razón de ser de su propuesta de derechos: en qué momento los pueblos indígenas fueron inventados como bárbaros, subdesarrollados y sin derechos.

Para los estudios culturales, el desarrollismo fue explicado como estrategia de dominación; implicó e implica la exclusión estructural de conocimientos diferentes, de voces diversas y de necesidades otras como exigencias para una nueva política de desarrollo para América Latina⁴. En este sentido, el desarrollo y sus discursos han permitido construir y categorizar términos como “tercer mundo”, “salvaje”, “indígena”, proyectando con ello una manera dicotómica de entender y analizar la realidad y la vida: desarrollo vs. subdesarrollo, civilizado vs. Bárbaro (Escobar, 2014). El corolario de ello era la asimilación domesticada de uno de los elementos de la dualidad: el subdesarrollado, el sur, lo bárbaro, los pueblos indígenas. Este desfase y asimetría en la construcción de realidades invisibilizadas constituye la razón de ser de los derechos colectivos indígenas de mano de la declaración.

Esta crítica al desarrollismo ha sido complementada por la propuesta discursiva de movimientos como el postdesarrollo, propuesta que atraviesa transversalmente el sentido de los derechos indígenas. Para el postdesarrollo⁵ resulta fundamental desubicar el desarrollo de la posición de centralidad que ha mantenido durante décadas, tanto en sus formas de representación, como de discurso. Encierra, como una de sus premisas, una crítica radical a la idea de desarrollo como progreso, como modernización, como paradigma de conocimiento. Propone imaginar el fin del desarrollo para poder pensar *alternativas al desarrollo*, no *de desarrollo*. Implica una crítica estructural a las prácticas de conocimiento y saber tal y como se construyen y reproducen en la Academia, intentando complementar el discurso académico desde otros conocimientos como los que proponen los movimientos sociales (Escobar, 2012).

Esto ha llevado, en América Latina, a la emergencia de ricos espacios críticos para pensar alternativas al desarrollo, integrando en el análisis el colonialismo como eje transversal de las propuestas. Podemos hablar de cinco grandes propuestas que son expresión de lo que hoy se llama teoría crítica en América Latina. Estas cinco propuestas se ensamblan en torno a una base material ideológica que no hace sino desarrollar y expandir de *otra manera* las exigencias de los derechos indígenas, asumiendo parte del imaginario crítico emancipatorio que estos proponen. En la potencialidad latente que entrañan los derechos indígenas podemos localizar muchas de las claves políticas para entender la transformación social y las transiciones ecológicas que están manejando muchos movimientos críticos.

Entre estas propuestas estaría, en primer lugar, la red modernidad/colonialidad que hace de la cuestión colonial el eje epistémico desde donde arraigar el análisis crítico. Para esta red, no hay modernidad sin colonialidad y, por tanto, la modernidad no puede ser un producto exclusivamente europeo. Para el desarrollo de esta premisa ubican en el centro de su análisis la realidad de otras maneras de apropiarse de la modernidad, de luchar por la emancipación, como la de los pueblos indígenas. Desarrollaremos posteriormente esta propuesta con más profundidad.

En segundo lugar, tendríamos la propuesta de alternativas al desarrollo sintetizada en torno a la idea del buen vivir (Acosta, 2012; Hidalgo-Capitán y Cubillo, 2017). Esta perspectiva arraiga y abreva en la cosmovisión indígena andina; en su manera de entender la vida y los derechos, más allá de la lógica del productivismo desarrollista.

En tercer lugar, unas corriente asentadas y posibilitadas desde la anterior serían las transiciones postextractivistas (Svampa, 2018; Gudynas, 2015) articuladas en torno a la poderosa idea del decrecimiento (Taibo, 2021). Aquí se sintetizan y confluyen las prácticas indígenas de entender la vida, el desarrollo, el territorio y los derechos. Es la cosmovisión indígena, arqueada en torno a una comprensión colectiva del territorio empeñada en la sostenibilidad y complementariedad vital de vivientes y no vivientes, la que permite proyectar formas políticas de defensa de lo común, sintetizada en la idea de lucha contra las nuevas formas de extractivismo. El debate, en sede de Naciones Unidas, en torno a la problemática de empresas y derechos humanos, adquiere especial resonancia y relevancia cuando afecta a pueblos indígenas, por el especial protagonismo que estos tienen en la articulación de estrategias de defensa territorial, de sus recursos y de la vida comunitaria (Martínez de Bringas, 2008). Por ello, hay una línea de continuidad y complementariedad

³ Esta es una pregunta que se ha formulado de manera transversal y en paralelo en otras geografías coloniales, como Asia y África, de la mano de lo que fueron los estudios postcoloniales. Resultan muy reseñables, al respecto, propuestas teóricas como las de teóricos como (Guha, 2019) o (Said, 2015).

⁴ El término “estudios culturales” hizo su primera aparición en el año 1964 en el discurso de Richard Hoggart en la inauguración del Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS), en Birmingham. Los estudios culturales nacieron como disciplina en Inglaterra, en la década de los años 60 del siglo xx, de la mano de historiadores próximos a la denominada nueva izquierda: E. P. Thompson, Richard Hoggart y Raymond Williams, quienes encabezaron la renovación de los estudios sobre cultura y sociedad proponiendo una revisión de las intersecciones entre las diferentes versiones de lo cultural desde las tensiones entre lo simbólico y lo institucional, lo histórico y lo formal, lo antropológico y lo literario, lo ideológico y lo estético, lo académico-universitario y lo cotidiano. Los estudios culturales latinoamericanos son el producto de específicas continuidades sociales e históricas en la política y cultura latinoamericanas. No pueden considerarse como una subdivisión o una rama de los estudios culturales británicos o norteamericanos. No constituyen un apéndice de dichos estudios o un simple traslado de temáticas de una región a otra, pues América Latina se caracteriza por tener su propia historia y sus propios debates. Cf. García Canclini, 2001; Martín-Barbero, 2001.

⁵ El postdesarrollo es un movimiento heterogéneo y diverso en perspectivas, enfoques y propuestas. Por lo tanto, no se puede hablar propiamente de una teoría postdesarrollista en sentido unívoco, cerrado o totalizado (Rahnema y Bawtree, 1997).

entre extractivismos, derechos colectivos indígenas y la problemática de las empresas transnacionales en territorialidad indígena. Por ello, es importante ubicar la centralidad de los derechos indígenas como reacción crítica a prácticas de apropiación territorial indígena, de la mano de nuevos extractivismos.

Una cuarta corriente, articulada en torno a las epistemologías del sur (Santos, 2009, 2019), propone la articulación de un nuevo modelo civilizatorio, a partir de nuevas formas de saber y conocimiento ofertadas desde otros sujetos y lógicas. Las epistemologías del sur añaden a su análisis no solo la dimensión del *colonialismo del ser* (género, sexualidad, subjetividad indígena) y *del poder* (económica y política), sino también el colonialismo *del saber* por lo que ha supuesto de invisibilización y aniquilación de otros conocimientos, entre ellos los indígenas. De nuevo, la sabiduría ancestral indígena configura con potencia estos debates, para ser proyectados a otros lugares de enunciación cuyos conocimientos también han sido desplazados, pisoteados y abstraídos por la lógica del colonialismo.

Una quinta corriente tiene que ver con las propuestas del pluriverso, las ontologías otras, el pensamiento de lo común (Bollier, 2016) y el pensamiento relacional. La propuesta del pluriverso es una herramienta metodológica, con mucha presencia en América Latina, orientada a generar alternativas políticas viables y efectivas a la determinación unidimensional de que vivimos en un solo mundo globalizado que permite explicar la existencia y la vida. Resalta la idea de una globalización homogénea y estanca que se proyecta desde un concepto eurocentrado de universalidad. El pluriverso propone desplazar la centralidad de una ontología dualista (naturaleza versus cultura), generando espacios y posibilidades para otras ontologías (las relacionales), lo que exige pensar los modos y maneras de las transiciones ecológicas. El pluriverso implica la existencia de una multiplicidad de mundos interconectados y vinculados, aunque siempre diversos (Escobar, 2012, 2014). Se construye desde teorías sociales críticas con el dualismo cartesiano; a partir de propuestas que propugnan un cambio ontológico; proposiciones filosóficas centradas en la cosmovisión indígena que reflejan una comprensión relacional con la vida y el cosmos (Estermann, 2009; Gudynas, 2014). Una política de la relacionalidad anclada en la primacía de lo comunitario como eje interpretativo de la vida, de la interdependencia de todos los vivientes, humanos y no humanos.

3. Análisis del colonialismo desde la red modernidad/colonialidad. Una valoración crítica

La crítica sistemática al colonialismo ha sido ejercitada en América Latina, entre otros, por la red modernidad/colonialidad. Esta red no asume una epistemología única, consensuada, ni uniforme en el abordaje de la crítica del colonialismo. Más bien, la red es un abigarrado ramillete de posturas y perspectivas con enfoques epistemológicos diferentes. Hablar del pensamiento de Enrique Dussel (1992, 2015), Anibal Quijano (2007), Walter Mignolo (2000, 2010), Ramón Grosfoguel (2013), Santos (2009, 2019), Rita Segato (2013), Edgardo Lander, Maldonado Torres (2020), Catherine Walsh (2015), Santiago Castro-Gómez (2015, 2017, 2019), solo por citar algunas de sus más relevantes figuras, exigiría un abordaje monográfico de cada uno de ellos. Nuestra pretensión es exponer los principales consensos y logros de la red en el abordaje de esta problemática, para pasar a desarrollar algunas críticas de fondo a la misma. La red se configura —muchas veces sin hacerlo expreso— a partir de la ontología fundante de Abya Ayala, siendo la realidad de los pueblos indígenas la que permite establecer una historiografía y una construcción genealógica de la realidad colonial en América Latina. El colonialismo como el lado oscuro de la modernidad.

Algunos de los logros de esta red han sido visibilizar la existencia de un eurocentrismo endémico en las maneras de describir, analizar y construir la ontología social de América Latina por parte de académicos e investigadores del norte. Eso se ha traducido en la construcción de América Latina desde la proyección de un universalismo impuesto sobre las formas de entender la vida, los valores, los derechos, los saberes, la organización política y la democracia. La lógica de este eurocentrismo traía consigo la falacia del desarrollismo —enclave ideológico del colonialismo—, obligando a sociedades y pueblos en América Latina a forjarse de acuerdo con los modelos de desarrollo europeos como exigencia para poder ser y existir. La importante aportación de la red modernidad/colonialidad consiste en considerar el proceso de la modernidad no tanto como un fenómeno europeo, sino un fenómeno mundial en el que coexisten y confluyen muchas modernidades —como la de América Latina— que tienen mucho que aportar para complementar eso que se viene llamando modernidad. Por ello, muchos de sus representantes hablan de transmodernidad (Dussel, 2015; Castro-Gómez, 2019) término que sirva para quebrar el eurocentrismo del poder, del saber y del ser, para permitir una asimilación creativa y emancipadora de la modernidad, desde las historias coloniales locales. Se trata de deseuropeizar el proyecto de la modernidad a partir del instrumental crítico que esta ofrece. La modernidad no implica una única historia, una única verdad local, sino múltiples historias y verdades que conviven y se intersectan apropiándose de manera diferenciada y creativa de los potenciales críticos de la misma (Castro-Gómez, 2019: 11). Por ello, algunos autores hablan de epistemología de frontera (Mignolo, 2010: 45; 2000: 91-126.), ese tercer espacio para pensar la emancipación y la transformación que puede ser la transmodernidad; apropiarse de la modernidad desde la frontera, para remodelar sus valores y normatividades y poder devolverlas críticamente desde los reclamos de las vivencias locales.

Sin embargo, es importante realizar una importante labor *crítica* hacia el interior de la propia red, puesto que hay interpretaciones reductivas en la manera de entender la analítica del poder colonial que pueden frustrar el objetivo y las finalidades para las que se constituyó. Para todo ello, tiene gran importancia el estatuto que se otorga a los pueblos indígenas para la comprensión del colonialismo; cómo son interpretadas muchas de las propuestas políticas indígenas y cómo se operativiza todo ello en una política transformadora en la que la propuesta indígena funcione como una alternativa que permita armar y complementar un proyecto de transformación mayor que aglutine y compatibilice diferentes luchas y propuestas. Entender las

propuestas indígenas como crítica de proyectos monoculturales, cerrados, eurocentrados, pero también como complemento para armar alternativas que acompañan y comparten las lógicas de los derechos colectivos indígenas y viceversa. Una sistematización de esas críticas sería:

1. En la red modernidad/colonialidad pueden rastrearse propuestas reduccionistas, desde el punto de vista metodológico, a la hora de analizar la modernidad. En este sentido, hacen cargar a la modernidad con una serie de fallas y males que no le corresponden. Se invisibiliza que muchos de los representantes de la red se han construido desde las posibilidades y el instrumental crítico que ofrece la modernidad, incurriendo, con ello, en una contradicción performativa: critican duramente la modernidad como fuente de todos los males, para construir la crítica a la misma desde parámetros modernos, desde las posibilidades que la propia modernidad abre. No todas las expresiones de la modernidad son coloniales; no todos los males, fracturas, crisis padecidas en América Latina pueden explicarse desde esa causa explicativa última que es la colonialidad del poder (Quijano, 2000). No se puede articular de manera interdependiente y trabada los términos modernidad-colonialidad-capitalismo. La modernidad no es una totalidad cerrada y sin fisuras, fuente de los grandes males que sufre y padece América Latina. Más bien, ubica en su seno posibilidades, enseñanzas y herramientas para la emancipación. La modernidad no puede reducirse a la colonialidad o al capitalismo; aviva en su interior múltiples modernidades, diferencias y disidencias. Allí donde hay poder (modernidad), hay resistencia. No todas las formas de poder implican dominación, algunas alimentan confrontaciones y luchas. Existe exterioridad y discontinuidades entre el poder y las formas de resistencia. No hay una relación de continuidad entre el poder y las formas de resistencia (indígena, campesinas, de mujeres). Estas, al posicionarse críticamente ya implican una transformación y alteración de la realidad y de las relaciones de poder.
Los pueblos indígenas han escenificado prácticas de lucha propias que van más allá de las formas canónicas de entender y aplicar los derechos humanos, desbordándolos por arriba y por abajo, desde una apropiación indígena de los derechos: eso es lo que algunos denominan transmodernidad (Dussel, 2015; Castro-Gómez, 2019: 82 y ss.). Se trata de no confundir el sujeto “pueblos indígenas” con los procesos de subjetivación (Castro-Gómez, 2015: 74) que nunca pueden capturar del todo y cosificar de manera definitiva y rotunda la realidad de los pueblos indígenas. Las personas, los pueblos, las comunidades escapan a los procesos de subjetivación. Esto es muy importante para entender la lógica de la transformación y la emancipación, así como el sentido último de la utilización estratégica de los derechos por parte de los pueblos indígenas.
2. La red realiza también una comprensión reductiva de las relaciones de poder en su vínculo con el colonialismo. Abordan la cuestión desde una analítica del sistema-mundo colonial atravesado por una lógica jerárquica del poder, obviando que este, más que una sustancia, una ontología o una institución, funciona más como una malla de relaciones estratégicas, heterogénea, inestable y dinámica, donde el modo jerárquico del poder es solo una de las formas que este puede expresarse, existiendo otras maneras heterárquicas de ejercicio y de plasmación del mismo (Kontopoulos, 1993). Ello hace que el análisis del paradigma de la colonialidad del poder tenga que complejizarse, abriendo el obturador de su comprensión, escapando de las lógicas unidimensionales en la manera de entender la colonialidad (Pheng Cheah, 2016: 9-11). Se hace necesario un enfoque más aterrizado, más molecular en la forma de entender cómo se expresa hoy el conflicto colonial, más allá de la analítica macrosociológica con las que operan las teorías del sistema-mundo, como las de Wallerstein (1995, 2004) y Quijano (2007).
3. La red realiza, muchas veces, un análisis deshistorizado de la realidad colonial. No todo empieza ni acaba con la conquista de 1492 (Dussel, 1992). Este es un elemento enormemente relevante para entender cómo se despliegan las lógicas contemporáneas de colonialismo interno, en su versión progresista, como han sido los gobiernos de Evo Morales o Correa⁶. Estos Gobiernos, supuestamente indígenas, han acabado persiguiendo y reprimiendo propuestas indígenas, en representación de los propios pueblos indígenas. Han usurpado el potencial transformador de las propuestas indígenas para vaciarlas de contenido, despolitizándolas. En la lógica del socialismo del siglo XXI, el fantasma de que el colonialismo empieza en 1492 ha llevado a invisibilizar otras prácticas de colonialismo interno ejercitado por las políticas de algunos Gobiernos latinoamericanos⁷. Sin embargo, estas lógicas y dinámicas no resisten un análisis desde las propuestas metodológicas de la red.
4. Otra falla importante es la invisibilización de la dimensión universal de lo político, en el sentido de Žižek (2011: 130); de pensar el antagonismo como elemento constitutivo de lo político, como

⁶ Evo Morales Ayma, sindicalista y político boliviano, fue presidente del Estado Plurinacional de Bolivia desde 22 de enero de 2006 hasta el 16 de noviembre de 2019. Por otro lado, Rafael Vicente Correa Delgado, política y economista ecuatoriano y presidente de la República de Ecuador de 28 de septiembre de 2008 hasta 24 de mayo de 2017.

⁷ Un trabajo enormemente revelador y sugerente, en relación con el análisis del colonialismo interno, es el trabajo de Luis Tapia (2021). Para Tapia, el Gobierno de Evo Morales ha sido una expresión clara de colonialismo interno postmoderno en nombre de la emancipación, la Pachamama y los pueblos indígenas, pero despolitizando todo el valor propositivo de estos, fragmentándolos y persiguiendo ciertas formas y prácticas indígenas que han construido una interesante oposición política al Gobierno de Morales, como el CIDOB o CONAMQ. Una crítica similar desde el punto de vista de Ecuador (Machado y Cibechi, 2016). Términos similares utiliza Zaragoza cuando habla de la “colonialidad de los colonos”, una propuesta de colonialidad basada en despojo y apropiación territorial que explica las formas contemporáneas de eliminación de pueblos y nacionalidades indígenas (2019). Al respecto de estas cuestiones, consúltese Martínez de Bringas, 2022.

dimensión instituyente de lo social, para poder pensar prácticas políticas orientadas a la distribución del poder (Castro-Gómez, 2015: 255 y ss.). El planteamiento realizado por la red consiste en negar todo tipo de universalismo, por ser este una expresión más de particularismo local. Todo universalismo reposa, en última instancia, en la lógica de una verdad arraigada localmente: la de una Europa que, en su caso, se sirvió de su situación de privilegio en el sistema-mundo para construirla (Mignolo, 2000: 3-49; 2010; Dussel, 2015). Por ello, todo universalismo responde por principio a la situación privilegiada de un sujeto concreto: varón, blanco, heterosexual, europeo, imperialista, de clase media... La red propone, como alternativa, la opción por un particularismo político —espacio privilegiado de articulación de lucha por la liberación— focalizado sobre un determinado sujeto subalterno, vulnerado, excluido: los pueblos indígenas, las mujeres, los condenados de la tierra, las personas transexuales, migradas, etc., lo que Mignolo llama la diferencia colonial (2000: 49 y ss.)⁸. Desde esta mirada particularizada, ubicada sobre el conflicto y las exclusiones de determinados sujetos políticos, se elimina y abstrae el contenido esencial de lo que implica el juego político: la puesta en escena de la universalidad de intereses en conflicto. Ese es el fundamento último de la lucha por los derechos. En este sentido, la lucha indígena se plantea siempre en el marco de un juego más amplio y complejo de estrategias por la transformación, lo que implica la búsqueda de equivalencias de particularidades diferenciadas: ese el ámbito de lo universal (Laclau, 1996: 54-55).

Por tanto, no se trata ya solo de la problemática de los pueblos indígenas, sino de hablar desde los pueblos indígenas para implementar prácticas de lucha y transformación que beneficien al mayor número posible de vivientes; prácticas que incluyan también propuestas equivalentes de transformación en lucha por la igualdad y contra la discriminación que coadyuven a transformar el régimen colonial. La lógica del buen vivir no tendría sentido político si no aspirase a ser estructural, a cambiar de manera radical las formas de vivir y de relacionarse con el territorio y la naturaleza de todos los vivientes. De no ser universal, de no posicionarse a través de un foco más amplio de miradas y análisis, la lucha local indígena estaría abocada al fracaso desde el principio. Toda lucha aspira a complementarse con lógicas políticas paralelas, pues todas participan de una lógica sistémica. Ese es el espacio material de la universalidad.

El buen vivir no es un sueño solo de los pueblos indígenas; este sueño se tornará pesadilla si no se generaliza como una política universal que trasciende la problemática indígena y aspire a institucionalizarse para todos los vivientes. Ahora bien, es necesario transitar de la universalidad abstracta (que ha servido para justificar opresiones y exclusiones coloniales), a la universalidad concreta, por ser sujetos políticos concretos los que hacen y construyen la historia de las luchas y transformaciones políticas. Los pueblos indígenas concretizan una forma de lucha, expresión de la universalidad en forma de significativo vacío (Laclau, 1996: 69-81); no pretenden impugnar solo formas de desigualdad particulares, sino *la desigualdad* que se proyecta estructuralmente en forma de desposesión territorial sobre todos los pueblos. La lucha indígena simboliza políticamente toda forma de lucha contra la desposesión territorial. Esa es la razón de ser de los derechos indígenas: concretar una forma de entender la universalidad. La descolonización no es, por tanto, una lucha por exclusiones particulares (la de los pueblos indígenas), sino reglas de juego para atacar la desigualdad global y sus jerarquías de poder. La pretensión política última de los derechos colectivos indígenas es unificar demandas a partir de la propuesta de una nueva forma de vivir y entender la vida.

5. Otro elemento importante en el accionar de la red es la de ubicar el racismo como el eje vertebrador de la totalidad social (Quijano, 1995; Balibar y Wallerstein, 1991: 80 y ss.). Sin embargo, la cuestión social de la exclusión siempre es más compleja y profusa que su reducción a la racialidad; siempre hay más elementos que interactúan de manera sincrónica e interdependiente con el racismo, como el género, la sexualidad, la religión, la nacionalidad, la clase, que también deberían ser centrales para la reflexión de la red.
6. Finalmente, una carencia importante es la conceptualización y enmarque que se hace de la naturaleza y de las territorialidades⁹. La red ha despolitizado el valor de la naturaleza en la estrategia política de lucha por la descolonización. Se ha dejado contaminar por la lógica eurocéntrica en sus formas de consideración de la naturaleza y sus procesos (Grosfoguel, 2013: 41). Comparten, en este sentido, una comprensión dicotómica y antropocéntrica de esta cuestión, explicando la complejidad a partir de la división entre sujeto —los vivientes humanos exclusivamente— y objeto —la naturaleza—, susceptible de cosificación e instrumentalización por ser un recurso al servicio de la construcción del proyecto humano. La consideración de la naturaleza está constitutivamente atravesada por una racionalidad medio-fin. La naturaleza es vista como un medio al servicio del proyecto humano de emancipación, abandonando la consideración de actor fundamental en la comprensión de la vida y su sostenibilidad, como propone la perspectiva indígena y la biocéntrica (Martínez de Bringas, 2022)¹⁰.

⁸ Pero la diferencia colonial solo tiene sentido al interior de un sistema dinámico de relaciones de poder, más allá de la dualidad amigo-enemigo, interior-exterior. La diferencia colonial no puede mutar en un nuevo tipo de incommensurabilidad cultural, en una nueva forma de exterioridad, de alteridad diferenciada para definir al subalterno (indígena) frente al otro (blanco).

⁹ Este es un tema central que han puesto encima de la mesa los pueblos indígenas al ubicar la naturaleza-territorialidad como eje estratégico de toda reflexión política para pensar las transiciones (ecológicas) y los derechos indígenas.

¹⁰ No es objetivo de este trabajo abordar esta cuestión, pero la utilización del término derechos de la naturaleza por parte de esta red está, en mucho, transida por esta dificultad, no pudiendo la propuesta superar una suerte de “fetichismo de los derechos” en la consideración de la naturaleza como sujeto de derechos. Esta se reduce, en última instancia, a mero objeto, incurriendo en una utilización retórica y aérea de los derechos de la naturaleza, muy lejos de las propuestas de justicia ecológica que se pretendía acometer.

4. Aportes de los derechos indígenas a los procesos de descolonización

Si los derechos indígenas son importantes para activar procesos de descolonización es, precisamente, porque, desde la centralidad de lo colectivo, otorgan perspectivas sobre el reparto del poder en el ámbito de la soberanía, la territorialidad, la autonomía, la jurisdicción, las formas de desarrollo; todos ellos puntales desde donde se define un Estado. Por ello, los derechos colectivos indígenas son un complemento fundamental para construir Estado, para complementar la forma de Estado, lejos de los intentos hasta ahora ensayados. Esta es también una manera de descolonizar el Estado, sus procesos y políticas.

Pero ¿de qué manera hacen esto los derechos colectivos? En primer lugar, lo hacen al completar el discurso general de los derechos desde la perspectiva del sujeto indígena, ayudando a complementar la universalidad de los derechos, pero desde la óptica colectiva de los pueblos indígenas.

En segundo lugar, lo hacen al introducir la centralidad de las dimensiones colectivas, culturales y espirituales en la consideración de los derechos. Se trata de pueblos-territorio, donde el sentido colectivo de vida se recombina con formas y prácticas culturales y espirituales de vivir y habitar el territorio, lo que pone en escena otra manera de entender la vida y el desarrollo.

En tercer lugar, lo hacen al poner el foco sobre las dimensiones de discriminación-desprecio que han sufrido estos pueblos. Si con algún colectivo se han ensayado políticas genocidas como dinámicas recurrentes de Estado, ha sido con los pueblos indígenas. Por ello, las prácticas estructurales de discriminación sufridas constituyen el puntal de los derechos indígenas y se formulan como exigencias para abordar prácticas de descolonización, para evitar que las formas de exterminio sufridas se vuelvan a repetir.

En este sentido, la autonomía indígena no es una apuesta por ubicar la identidad indígena como referencia en el Estado, sino por limitar prácticas de Estado y de otros actores que eviten su desaparición como pueblos. Los derechos colectivos, entre ellos la autonomía indígena, funcionan como límites a la violencia estructural colectiva sufrida por los pueblos indígenas. Una autonomía para el buen vivir que limite el poder y la violencia del Estado y otros actores. Por ello, los derechos colectivos indígenas impelen, como un derecho colectivo antidiscriminatorio, a investigar los patrones de violencia sistemática y colectiva sobre estos pueblos; a evidenciar patrones de discriminación y daño intergrupales; a repensar formas de imputabilidad colectiva por los daños sufridos; a repensar normativamente prejuicios específicamente indígenas en la manera de producir daño y violencia; a repensar normativamente la responsabilidad y la memoria colectiva por la fractura de los vínculos comunitarios; a pensar la criminalización indígena como una forma de desprecio colectiva de la que se tiene que hacer razón y memoria a través de un nuevo sentido colectivo de los derechos.

En cuarto lugar, los derechos colectivos son palancas para la descolonización al pensar formas de protección, sostenibilidad y transición socioecológicas como condiciones de posibilidad para el buen vivir y la existencia de todos los derechos. Los pueblos indígenas anticipan las grandes medidas precautorias que el Antropoceno ubica políticamente a día de hoy. Sin el respeto a la territorialidad, a su corporalidad, no hay vida ni posibilidad para la misma. La propuesta indígena parte, en su análisis, de la denuncia radical del colapso ecológico con el que vivimos, para trascender y ubicar el conflicto en el marco de la existencia, más allá de lo indígena. Si no se pone límite al colapso ecológico la vida (en cualquiera de sus formas y existencias) no podrá estar garantizada.

Aquí radica la importancia de la reflexión colectiva en torno a la territorialidad y los sistemas ecológicos indígenas, que pretenden poner en el centro de su enfoque la relación inescindible y articulada de subjetividades-territorialidades-corporalidades-vida, elementos fundamentales para afrontar cualquier tipo de transición sostenible. Cuando pensamos desde los derechos indígenas, nos confrontamos con la dicotomía que Occidente establece entre naturaleza y cultura. Los derechos colectivos indígenas nos impelen a pensar que la única transición posible es aquella en la que lo socioecológico no se fragmente ni escinda, sino que se complemente desde el respeto soberano a cualquiera de los dos elementos. No resulta plausible un discurso de derechos que desatienda los derechos de la naturaleza en la manera en que son presentados por los pueblos indígenas. No se puede seguir sosteniendo la dicotomía existente entre los derechos humanos y los derechos de la naturaleza; dicha dicotomía es una forma de invisibilización del colapso ecológico. Ambos derechos son dimensiones de un mismo proceso donde la reflexión en torno a las responsabilidades planetarias no se puede desvincular de los contextos ecológicos que nos acogen y habitan (Corte Interamericana, 2020).

Pese a todo lo afirmado, podemos evidenciar la aparición de nuevas formas de colonización y de violencia sobre los pueblos indígenas. Existe una relación interdependiente entre la territorialidad indígena, el extractivismo y la criminalización de defensores territoriales. Las nuevas formas de violencia se cimientan sobre la importancia que la territorialidad tiene para sostener el derecho a la vida indígena, lo que entra en colisión con los intereses del mercado. Han sido, precisamente, las prácticas de sostenibilidad indígena, en la forma de habitar y tratar con el territorio, lo que hace de estos un bien preciado en el mercado global. La criminalización indígena es una exigencia más de este proceso. Los pueblos indígenas, como guardianes de la tierra, constituyen una limitación frontal a las exigencias del extractivismo. Las formas de organización territorial y comunitaria indígena funcionan como palancas de protección del territorio; constituyen un enemigo a destruir en nombre de un desarrollo voraz y desafortunado orientado a la desposesión. La criminalización indígena es el lado oscuro del extractivismo, su consecuencia lógica y necesaria. Por ello, resulta importante repensar las dimensiones garantistas de los derechos colectivos indígenas a partir de la irrupción de estas nuevas formas de violencia y riesgo para los derechos indígenas (Ipri, 2022; Doc. A/HRC/39/17, 10 August 2018: 47)

5. La importancia de la territorialidad como principio interpretativo de los derechos indígenas

El objetivo de este epígrafe es resaltar la importancia de la territorialidad indígena como principio interpretativo de los derechos colectivos indígenas. La territorialidad funciona como un presupuesto para la descolonización. El sujeto indígena se constituye siempre de manera dual. Por un lado, a través de prácticas de sujeción, de sometimiento (Foucault, 2001: 312), como son los de la colonialidad del poder; por otro lado, se va configurando de manera libre y creativa a través de prácticas de autonomía indígena sobre los territorios. Aquí radica el fundamento y el presupuesto descolonizante de los derechos colectivos indígenas que venimos remarcando en todo el trabajo.

Los derechos colectivos indígenas implican, en su totalidad, una refundación estructural de las relaciones del sujeto (individual y colectivo) con el territorio-naturaleza. Una refundación en la manera de entender las relaciones restrictivas que Occidente ha venido planteando entre naturaleza y cultura. Esta refundación implica trascender toda comprensión desvinculada entre humanidad y naturaleza, entendiendo que la vida humana solo se puede realizar en naturaleza y condicionada por ella, que no hay escisión sicionatural posible para entender los derechos y la vida. Alguien es y se hace sujeto por sus formas de habitar el territorio, por sus relaciones culturales y espirituales con la naturaleza, a partir de una profunda estructura relacional con lo ecológico. Es por este especial vínculo que se habla de cuerpos-territorios de manera interdependiente e inescindible (Cabnal, 2010; Cumes, 2012; Zaragocín, 2019)¹¹. La corporalidad de la vida se hace una con la naturaleza, trascendiendo la simple consideración individual de derecho a la integridad física y psíquica; esta se hace plural y colectiva, intrínsecamente relacional con la corporalidad de la naturaleza. Para la corropolítica indígena, la ontología de los derechos tiene un fundamento relacional con la naturaleza: no existe sujeto sin territorio y sin vínculos con este; es el sentido de esta relacionalidad la que instituye la dignidad y el propio concepto de ciudadanía. En la lógica occidental de derechos, en cambio, la ontología de los derechos se constituye con carácter previo, dimanada de la propia idea de dignidad con independencia de cualquier relación con el otro, la naturaleza o el cosmos.

Ello tiene implicaciones normativas importantes para los pueblos, como la de trascender el derecho de propiedad privada sobre la tierra, por un derecho colectivo sobre el territorio que implica y condensa esta dimensión relacional. Se concreta normativamente en regímenes, usos y maneras de ejercitar este derecho, donde vivientes, humanos y no humanos expresan una relación de complementariedad con el territorio, sin que pueda hablarse de prioridad ontológica ni primacía de ninguna de las partes, sino relación circular, quebrándose la dicotomía occidental entre sujeto de derechos (la persona) y objeto (la naturaleza y sus recursos).

Otra consecuencia normativa sería el origen consuetudinario de este derecho de propiedad comunal; existe y tiene su fundamento más allá del reconocimiento estatal. Los títulos de propiedad territorial son una exigencia estatal que no determinan ni constituyen el derecho de propiedad comunal indígena; estos tienen otros sentidos y fundamentos (Corte Interamericana, 2001:153; Martínez de Bringas, 2008). De ahí se deriva, de manera radical, lo que la sentencia de la Corte Interamericana apuntaló como preestatalidad de los derechos indígenas (Corte Interamericana, 2001), cuya lógica fundacional no tiene que ver con la existencia y la legitimidad otorgada por el Estado. Ello es una expresión radical de pluralismo jurídico, donde se reconoce a los pueblos indígenas como poseedores de sistemas normativos propios.

Forma parte del contenido esencial de este derecho de propiedad comunal las maneras de habitar, usar y apropiarse del territorio, siendo la espiritualidad un elemento fundamental para delimitar el sentido, funciones, características y propiedades del territorio indígena. Con ello se trasciende cualquier consideración estadocéntrica del derecho, que solo considera válido el derecho positivo escrito, otorgando valor residual y devaluado a los usos y costumbres (indígenas), a expresiones consuetudinarias del derecho. Lo que aquí se está produciendo es un diálogo e intersección entre sistemas normativos, el indígena y el estatal; entre la positividad de la ley y la dimensión consuetudinaria de las prácticas normativas indígenas.

Esta concepción normativa de los derechos de propiedad comunal indígena implica una nueva lógica en la manera de entender los deberes del Estado y de terceros (empresas) hacia los pueblos indígenas y sus derechos. La reciente redacción de los *principios rectores sobre empresas y derechos humanos* abre la puerta a una revisión integral a la protección y garantía de los derechos indígenas, desde fundamentos reformulados a partir de las exigencias que introducen los mismos, como respetar, proteger y remediar los derechos humanos de manera integral¹². Estamos ante una nueva comprensión de la relación *derechos-deberes*, a partir de las exigencias de respetar y restaurar los derechos indígenas que habilitan los principios rectores, reformulando los deberes públicos del Estado en relación con las empresas que afectan a la territorialidad indígena. Todo el tema de la criminalización indígena reposa, en el futuro, sobre las posibilidades normativas y políticas que permita este texto.

Una última consecuencia normativa tiene que ver con la extinción de los derechos territoriales indígenas, que no puede ajustarse a las maneras civiles y administrativas de entender la prescripción y la caducidad. La territorialidad indígena tiene un sentido de continuidad con la vida indígena; está al servicio de la producción, reproducción y desarrollo de la vida colectiva. Por tanto, la extinción de los derechos territoriales es un

¹¹ Zaragocín llega a hablar incluso del “útero como entidad geopolítica”. Propone una corporalidad de las espacialidades acompañada por una geografía de las emociones. Los cuerpos no son solo territorios, sino territorios inmersos en proyectos geopolíticos (2019: 87 y ss.).

¹² Los principios rectores sobre las empresas y los derechos humanos fueron elaborados por el representante especial del secretario general para la cuestión de los derechos humanos y las empresas transnacionales y otras empresas. El Consejo de Derechos Humanos hizo suyos los principios rectores en su resolución 17/4, de 16 de junio de 2011 (Oficina Alto Comisionado, 2011).

elemento muy lesivo para los modos de vida indígena que será necesario entender de manera muy restrictiva y acotada (Corte Interamericana, 2006:138.)

Por tanto, lo común y lo colectivo funcionan como principios claves para entender los derechos y la vida. No puede hablarse de un divorcio entre economía-naturaleza-vida. Son relaciones interdependientes arraigadas colectivamente a la territorialidad. Si esto es así, la biodiversidad —generada y producida en los territorios a partir de sus prácticas ancestrales de cuidado y sostenibilidad— es coextensiva y complementaria de la pluriculturalidad. Es la expresión más clara de ensamble entre naturaleza y cultura, de la interdependencia de todo lo viviente, no pudiéndose hablar de prioridad estratégica del humano sobre otras formas y realidades de vida. Biodiversidad y pluriculturalidad fundamentan, como soportes materiales básicos, el concepto normativo de plurinacionalidad.

Pero lo colectivo, como principio, sirve para reorientar la base productiva de la vida. Por ello el territorio, como se ha indicado, es el presupuesto material de espacios y procesos, el lugar donde se desarrolla el trabajo comunal; donde la lógica de los derechos y deberes indígenas adquiere toda su fundamentalidad. Reorientar la base productiva de la vida implica un límite al extractivismo y a la mercantilización como presupuestos de un buen desarrollo. Por ello y frente a ello, la manera de concretar lo colectivo es el principio universal de buen vivir como fundamento de los derechos. Vivir bien es cubrir las necesidades básicas de un modo de vida cultural con holgura y generosidad (derechos económicos, sociales y culturales); en el ámbito del respeto a la vida y a la dignidad, con lógicas participativas y colaborativas en el marco del Estado (derechos civiles y políticos), todo ello, en interdependencia con el territorio. Es desde la territorialidad desde donde adquieren sentido y vigorosidad todos los derechos indígenas. En esta lógica, no hay jerarquía estratégica de ninguno de esos derechos, sino complementariedad relacional que adquiere sentido desde la territorialidad.

Resulta fundamental para todo ello la consideración de la organización colectiva-política indígena como alternativa a los modos de organización y reproducción social que propone el Estado. Es en este sentido que el principio de autonomía indígena funciona como un soporte fundamental para garantizar la vida indígena y la totalidad de sus derechos. Ahora bien, la autonomía no es segregación ni autarquía frente al Estado, sino el respeto a los modos y maneras indígenas de organización política, en el marco del Estado. Por ello la interculturalidad (epistémica) tiene que funcionar como base de lo común en la construcción de los modelos de autonomía indígena.

6. Concreciones normativas de los derechos indígenas desde la territorialidad

Trataremos de concluir este trabajo a través de algunas consideraciones sobre los derechos indígenas, lo que abre vías para una consideración diferente y novedosa de los derechos y del desarrollo, en definitiva, para la práctica de la descolonización.

1. Los derechos indígenas implican una crítica radical al pensamiento dual y binario, proponiendo, en su lugar, una lógica de la complementariedad: chacha-warmi¹³. En este sentido, abandonan la tradicional escisión que el discurso clásico de derechos construye entre sujeto-objeto; hombre-mujer; racionalidad-corporalidad; tierra-territorio; naturaleza-cultura. La corporalidad del saber es una praxis y metodología necesaria para la existencia y aplicación real de los derechos indígenas. Se trata de aplicar la sensibilidad-intelectiva, el sentipensar, la corpopolítica como exigencia metodológica para el acceso a los derechos y su aplicación. Ello implica ya una alternativa al desarrollo.
2. Los derechos indígenas hacen pivotar su mirada sobre la territorialidad, sobre relaciones ecosistémicas, base para el acceso a los derechos y condición de posibilidad para la sostenibilidad de los mismos. De ahí los intentos de constituciones como las de Ecuador (2008) de incorporar en su seno normativo una consideración biocéntrica de la existencia y los derechos, lugar desde donde entender cualquier configuración normativa que especifique el derecho a la vida (Gudynas, 2015; Martínez de Bringas, 2022). El biocentrismo exige la experimentación y dosificación de todos los derechos desde las posibilidades que ofrece la territorialidad en cuanto cuerpo político. El modo de habitar, ocupar y gobernar la naturaleza, el territorio, da sentido y orientación a los derechos, y constituye el enclave desde donde entender la interdependencia de todos ellos. Desde ahí adquiere sentido una nueva comprensión de las subjetividades colectivas, como la de los pueblos indígenas, trabada desde la relación sujeto-comunidad-cuerpo-territorio.
3. Los derechos indígenas incorporan una consideración diferente del tiempo procesal para los derechos colectivos, lo que instaura una manera distinta de comprender las garantías, la extinción, la caducidad y, en general, los tiempos de existencia y protección de los derechos. Frente al tiempo lineal clásico con el que se articula el derecho procesal y el discurso occidental de derechos, la propuesta indígena funciona arqueada sobre la lógica de un tiempo circular, transgeneracional, lo que nos confronta con otras maneras y lógicas de entender el daño, la vulnerabilidad, la sanción, la reparación, etc. Por ello, la comprensión de los derechos indígenas es inasumible e inaplicable si no

¹³ En la comprensión aymara, chacha significa hombre y warmi mujer. Es un concepto que implica complementariedad entre hombres y mujeres, más allá de la división sexoespecífica, profundamente atomizada y escindida, que Occidente establece ontológica y funcionalmente entre hombre y mujer. Las mujeres serían en este sentido, "la mitad del todo", de cada comunidad y cada pueblo, expresión de mitad de la igualdad y respeto mutuo propio de un principio como la complementariedad horizontal, donde la comunidad funcione como punto de llegada y partida para ejercitar dicha complementariedad. (Paredes, 2008).

es desde el enmarque del pluralismo jurídico, lo que nos abre a otras maneras de dialogar con el derecho. Ello explica la manera indígena de entender la universalidad de los derechos y de comprender las alternativas al desarrollo.

4. Los derechos indígenas implican, también, una manera diferente de entender el espacio (Martínez de Bringas, 2008). Este es más circular que lineal (la lógica estatal); se expresa de manera transfronteriza (más allá de los estrechos marcos con los que se entienden los derechos de ciudadanía en el ámbito del Estado-nación delimitado por fronteras); se proyecta de manera transpersonal (más allá del sujeto individual como centro de imputación del derecho) y transgeneracional (incluyendo generaciones pasadas, presentes y futuras), lo que abre nuevas formas y maneras de entender y garantizar los derechos. Una consecuencia fundamental de lo afirmado es una reinterpretación de la lógica de las fronteras como condición de posibilidad de los derechos y su distribución. La territorialidad indígena obliga a repensar y reformular la ciudadanía en cuanto centro de imputación de derechos dentro de un orden normativo dado. La mirada indígena de los derechos trasciende las bases estatales de fundamentación del derecho.
5. La manera indígena de pensar los derechos no viene pautada por la secuencia causa-efecto, aferada a una consideración teleológica de lo normativo. La propuesta indígena es relacional, irrumpe desde la complementariedad del cuerpo, la inserción de lo colectivo en la vida y la importancia del territorio como contrapunto para entender en sentido del derecho. La relacionalidad descompone las clásicas construcciones del derecho en torno a las titularidades; la división jurídica clásica entre derechos reales y personales; la manera de entender el daño y la reparación; la lógica de la sanción; la manera de pensar los principios normativos como igualdad, libertad, seguridad jurídica; la forma de entender la ciudadanía, la nacionalidad, la extranjería, y un largo etc.
6. Los pueblos indígenas posicionan una consideración biocéntrica de los derechos y la vida, lo que implica ubicar como fundamento de los mismos, individuos, especies y ecosistemas, un proceso donde se reconozcan valores intrínsecos que sean propios de la vida, tanto humana como no humana. Esto es tomarse en serio los derechos de la naturaleza. Una lógica que haga de la vida el centro de la epistemología de los derechos, permitiendo un diálogo normativo intercultural entre particularidad humana y totalidad ecológica, a partir del reconocimiento del principio de igualdad biocéntrica, donde todas las especies vivientes tengan la misma importancia, generando obligaciones con las mismas a partir del inherente valor que se les reconoce.
7. Desde el punto de vista epistemológico, el conocimiento indígena funciona de manera acumulativa, a partir de los saberes comunitarios, pensando desde los intersticios de los contextos y los territorios. Por tanto, no se trata de un conocimiento segmentado, atomizado, especializado, sino holístico. Ello resulta de vital importancia para entender disciplinas como la educación intercultural bilingüe indígena y las prácticas indígenas de salud. Exige pensar los derechos económicos sociales y culturales desde otra lógica y sentido.
8. La espiritualidad indígena es un vector clave de interpretación y sentido de los derechos indígenas. Las prácticas espirituales y culturales, los rituales, las estructuras mitológicas indígenas no forman una dimensión privada de la vida, sino que son prácticas de sostenimiento de la misma. Frente a la dicotomía occidental, que otorga un lugar privado a las religiones y sus prácticas, para los pueblos indígenas, como para otras cosmovisiones religiosas, la espiritualidad atraviesa la vida y la manera de entender todos los derechos: desde la territorialidad al trabajo; desde la salud, a la educación, pasando por los derechos personales y por la comprensión de la vida comunitaria y familiar. A ello hay que añadir un elemento importante: la oralidad como modo fundamental de expresión y articulación de los derechos, frente a la tiranía de la ley escrita como condición de posibilidad de la existencia de una norma. En una lógica jurídica, como la occidental, donde las prácticas no escritas adolecen de valor normativo y, por tanto, de validez y seguridad jurídica, irrumpe la propuesta indígena de entender los derechos desde la oralidad y la espiritualidad.
9. Finalmente, habría que hablar de la importancia de las personas mayores en su forma de transmisión del conocimiento y del gobierno como prácticas para el sostenimiento de lo colectivo, para el ejercicio del derecho indígena, y para garantizar las diferentes formas de autogobierno. Frente a estilos de vida que apartan a las personas mayores del centro de la vida, las deslegitiman, las degradan y cosifican, la perspectiva indígena les otorga una centralidad importante para el buen gobierno de lo común.

7. Bibliografía

- Acosta, A. (2012): *Buen Vivir Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*, Quito, Abya Yala.
- Balibar, E. y I. Wallerstein (1991): *Race, Nation, Class*, London, Verso.
- Bollier, D. (2016): *Pensar desde los comunes. Una breve introducción*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Cabnal, L. (2010): "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala", en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, Ciudad de Guatemala, Acsur, pp. 10-25.
- Castro-Gómez, S. (2015): *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo postmoderno*, Madrid, Akal.
- Castro-Gómez, S. (2017): "Qué hacer con los universalismos occidentales. Observaciones en torno al giro decolonial", *Analecta Política*, 7 (13), pp. 249-272, <https://doi.org/10.18566/apolit.v7n13.a02>

- Castro-Gómez, S. (2019): *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo postmoderno*, Bogotá, Universidad Javeriana.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2021): *Derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas y tribales*, San José, OEA.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2001): *Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicaragua*, FRC, Sentencia de 31 de agosto de 2001.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2006): *Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaxa vs. Paraguay*, FRC, Sentencia de 29 de marzo de 2006.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2020): *Caso comunidades indígenas miembros de la Asociación Ihaka Honhat (nuestra tierra) vs. Argentina*, FRC, Sentencia de 6 de febrero de 2020.
- Cumes, A. (2012): "Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio", *Hojas de Warmi* 17, pp. 1-16.
- Dussel, E. (1992): *1492, el encubrimiento del otro*, Madrid, Nueva Utopía.
- Dussel, E. (2015): *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, Madrid, Akal.
- Escobar, A. (2012): *La invención del desarrollo*, Popayán, Universidad del Cauca.
- Escobar, A. (2014): *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Universidad Autónoma Latinoamericana.
- Estermann, J. (2009): *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un nuevo mundo*, La Paz, Iseat.
- Foucault, M. (2015): "Una estética de la existencia", en *La ética del pensamiento: Para una crítica de lo que somos*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 310-315.
- Galeano, E. (2004): *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI.
- García Canclini, N. (2001): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Barcelona, Paidós.
- Grosfoguel, R. (2013): "Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad", *Metapolítica*, 17 (83), pp. 38-47.
- Guha, R. (2019): *Dominación sin hegemonía. Historia y poder en la India colonial*, Madrid, Traficante de Sueños.
- Gunder Frank, A. (1967): *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI.
- Gudynas, E. (2014): *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*, Perú, PDTG.
- Heng, C. (2006): "The limits of Thinking in Decolonial Strategies", *Townsend Newsletter*, noviembre-diciembre, pp. 9-11.
- Hidalgo-Capitán A. y A. Cubillos (2017): "Deconstrucción y genealogía del buen vivir latinoamericano. El (trino) buen vivir y sus diversos manantiales intelectuales", *International Development Policy*, 9, pp. 1-25, DOI: 10.4000/poldev.2517
- Ipri (2022): *Criminalization of violence and Impunity against Indigenous Peoples*, Filipines, IPRI.
- Kontopoulos, K. (1993): *The Logics of Social Structure*, New York, CUP.
- Laclau, E. (1996): *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.
- Maldonado-Torres, N. (2020): "El Caribe, la colonialidad y el giro decolonial", *Revista de Investigación de América Latina*, 55 (3), pp. 560-573.
- Martín-Barbero, J. (2001): *Al sur de la modernidad. Comunicación, globalización y multiculturalidad*, University of Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Martínez de Bringas, A. (2008): "La deconstrucción del concepto de propiedad. Una aproximación intercultural a los derechos territoriales indígenas", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 42, pp. 153-175.
- Martínez de Bringas, A. (2022): "Los comunes-indígenas ante la globalización. Tramas para entender las luchas por la descolonización", *Revista Internacional De Pensamiento Político*, 16, pp. 65-90, <https://doi.org/10.46661/revintpensampolit.6078>.
- Mignolo, W. (2000): *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, New Jersey, Princeton University Press.
- Mignolo, W. (2010): *Desobediencia Epistémica. Retórica de la Modernidad, lógica de la Modernidad, y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Ed. del Signo.
- Oficina del Alto Comisionado (2011): *Principios rectores sobre las empresas y los derechos humanos*, Ginebra y Nueva York, Naciones Unidas.
- Paredes, J. (2010): *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, México, El Rebozo.
- Prèbisch, R. (1967): *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI.
- Prèbisch, R. (1981): *Capitalismo periférico. Crisis y transformación*, México, FCE.
- Quijano, A. (1995): "Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas", *Estudios Latinoamericanos* 3, pp. 3-19.
- Quijano, A. (2000): "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina", en E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Faces/Ucv Unesco, pp. 281-348.
- Quijano, A. (2007): "Colonialidad del poder y clasificación social", en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, pp. 93-126.
- Rahrema, M. y V. Bawtree, eds. (1997): *The Post-development Reader*, London, Zed Books.
- Special Rapporteur on the Situation of Human Rights and Fundamental Freedoms of Indigenous People (2018): *Report Doc. A/HRC/39/17*, Ginebra, United Nations Human Rights Office of the High Commissioner.
- Sachs, W., ed. (1992): *The development dictionary*, London, Zed books.
- Said, E. W. (2015): *Orientalismo*, Barcelona, DeBolsillo.

- Santos, B. (2009): *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI.
- Santos, B. (2019): *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*, Madrid, Trotta.
- Segato, R. (2013): *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo.
- Svampa, M. (2018): *Las fronteras del neo-extractivismo en América Latina. Conflictos socio ambientales, giro eco territorial y nuevas dependencias*, México, Universidad de Guadalajara.
- Taibo, C. (2021): *Decrecimiento. Una propuesta razonada*, Madrid, Alianza.
- Tapia, L. (2021): *Dialéctica del colonialismo interno*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Wallerstein, I. (1996): *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (2004): *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*, Madrid, Akal.
- Walsh, C. (2015): *Indisciplinar las ciencias sociales geopolítica del conocimiento y colonialidad*, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Zaragocín, S. (2019): "La geopolítica del útero: hacia una geopolítica feminista decolonial en espacios de muerte lenta", en D. T. Cruz y M. Bayón Jiménez, coords, *Cuerpos, Territorios y Feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*, Quito, Abya Yala.
- Zizek, S. (2011): *Primero como tragedia, después como farsa*, Madrid, Akal.

