



[Artículos inéditos]

## **Multiculturalidad y derechos indígenas en América Latina**

*Multiculturalism and indigenous rights in Latin America*

**Adrian Zeballosf-Cuathin<sup>1</sup>**

<sup>1</sup> Universidad La Gran Colombia, Bogotá, Colombia. E-mail: zeballosfadrian@gmail.com.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7517-8047>.

Artículo recibido el 24/05/2022 y aceptado el 24/02/2023.



Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo la Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.



### Resumen

El propósito de este trabajo es describir la multiculturalidad y su alcance en el constitucionalismo latinoamericano. Para lograr este objetivo fue necesario acoger una metodología cualitativa de revisión bibliográfica, adherida a un tipo de investigación descriptiva. A partir de allí se pudo constatar que el contenido de la multiculturalidad fue reinterpretado y adaptado a las realidades diversas regionales y consagrado en las constituciones directamente o a través de reformas. A pesar de las críticas dirigidas sobre todo al fundamento liberal del enfoque, sigue siendo una epistemología válida para sustentar la interpretación y aplicación del principio de diversidad étnica y cultural.

**Palabras clave:** Multiculturalidad; Diversidad cultural; Derechos culturales; Derechos indígenas.

### Abstract

This paper aims to describe multiculturalism and its scope in some Latin American constitutions. To achieve this, we conducted a literature review using a qualitative descriptive research methodology. On this basis, it was possible to determine that multiculturalism is both reinterpreted and adapted to the diverse regional realities and is incorporated into the constitutions either directly or through reforms. Despite the criticisms addressed mainly at the liberal foundation of this approach, it remains a valid epistemology to support the interpretation and application of the principle of ethnic and cultural diversity.

**Keywords:** Multiculturalism; Cultural diversity; Cultural rights; Indigenous rights.



## Introducción

La consolidación de proyectos de Estados constitucionales, con fundamento en los modelos y experiencias tanto europeas (Francia, Inglaterra) como norteamericanas (Estados Unidos), se construyeron a partir de pactos y consensos entre élites y castas. Este proceso se repetiría en casi todos los países latinoamericanos en el largo camino hacia la conformación de proyectos de Estados nacionales homogéneos, bajo el principio de igualdad (SAGREBELSKY, 2007). Con fundamento en este principio se decidió no mantener algunos privilegios otorgados a las comunidades étnicas; ya que de hacerlo se daría un trato preferencial, hecho que vulneraría la igualdad y el proyecto de nación.

Esta visión homogénea de la sociedad se mantendría durante mucho tiempo, hasta que los procesos políticos y sociales, internos y externos, derrumbaron el orden anterior y forjaron un nuevo orden: el constitucional. Así, los cambios y transformaciones constitucionales acaecidos a partir de los años 70 del siglo XX se orientaron al reconocimiento de la diversidad étnica y cultural como principio fundamental (UPRIMNY, 2.11). Sin embargo, todavía persistía duda sobre el fundamento epistemológico que serviría de parámetro para interpretar y sostener tal principio. Esta duda fue despejada sobre todo por la jurisprudencia, donde los tribunales constitucionales precisaron que dicho sustento sería el multiculturalismo (como teoría) y la multiculturalidad (como praxis) (LÓPEZ, 2016).

A manera de guía de trabajo se formula la siguiente pregunta: ¿Cuáles son los rasgos definitorios y el alcance de la multiculturalidad, como fundamento de la diversidad étnica y cultural, en algunas constituciones latinoamericanas? Con el empuje del derecho internacional de los derechos humanos las constituciones (directamente o a través de reformas constitucionales) reconocieron la diversidad étnica, principio que fue interpretado a la luz del multiculturalismo y de la multiculturalidad por los tribunales constitucionales. Este sustento impulsa, aunque desde una concepción liberal, procesos de reconocimiento de los derechos diferenciados, de una ciudadanía particular y de una protección que tenga en cuenta sus particularidades. Estos planteamientos, por supuesto, no escapan a ciertas críticas.

A partir de estos insumos, el objetivo general de este trabajo es describir los elementos definitorios de la multiculturalidad y su presencia en algunas constituciones latinoamericanas. Ello puede contribuir a la comprensión del enfoque en perspectiva del



principio de diversidad étnica y cultural, al mismo tiempo permite profundizar sobre su importancia en la interpretación y protección de los derechos étnicos, especialmente indígenas.

## **Metodología**

Lo anterior hace necesario reclamar el apoyo de una metodología cualitativa, con el fin de lograr un acercamiento al tema de la multiculturalidad en cuanto a sus características, atributos y cualidades. El tipo de investigación que se integra es el descriptivo y la técnica se limita a la revisión bibliográfica, sobre todo de constituciones y de doctrinas constitucionalistas. La recolección de la información se realizó a través de fichas bibliográficas, de mapas conceptuales y de apuntes en agenda. El análisis de estos insumos necesitó de un enfoque deductivo. El tipo de argumentación está basado en ese enfoque y en la ordenación de ideas de forma prevalente.

A continuación, se desarrolla el siguiente esquema temático: en primer lugar, es necesario comprender el origen, contenido y alcance de la multiculturalidad; en segundo lugar, explicitar algunas críticas que se han realizado frente a dicho enfoque, particularmente a su concepción liberal y, finalmente, examinar la configuración de la constitución multicultural en el escenario latinoamericano.

### **1. La multiculturalidad y el reconocimiento de la diversidad**

Desde su aparición en la escena política, aproximadamente en la década de los años setenta en Estados Unidos y Canadá, la multiculturalidad ha sido adoptada con la finalidad de lograr una comprensión de realidades diversas, en las que se encuentran en el mismo momento y lugar pueblos, grupos y colectividades con intereses también diversos. Años más tarde, esta perspectiva logra expandirse y penetrar otros sistemas, sobre todo en los Estados donde la diversidad es un elemento esencial.

La perspectiva multicultural, para dar una explicación al fenómeno de la diversidad cultural reclama en primer lugar el reconocimiento jurídico de las colectividades diferenciadas. Este reconocimiento tiene una conexión estrecha con la



dignidad, “donde este último término designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano” (TAYLOR, 1993, p. 43-44). La identidad se forja en la interacción entre el sujeto “moral” y la sociedad, sujetos que se reconocen mutuamente en una interacción dialógica, que parte, en principio, de la conciencia de cada sociedad.

Al respecto, McCarthy señala:

Como la identidad solo puede alcanzarse sobre la base del reconocimiento mutuo, la individuación solo puede entenderse como un proceso de socialización. El sujeto moral, el sujeto de la *praxis*, es inconcebible si se le abstrae de las relaciones comunicativas con los otros. Y a la inversa, la interacción social es *eo ipso* interacción moral; es, al menos potencialmente, una relación dialógica “que se entabla entre los actores sobre la base, siempre precaria, del reconocimiento mutuo”. (...). Por consiguiente, *la interacción*, en tanto que categoría diseñada para entender los procesos de evolución social, no se refiere de forma inmediata a la intersubjetividad exenta de coacciones, sino a la historia de su represión y de su reconstrucción: a la dialéctica de la vida ética (1998, p. 56-57).

El reconocimiento puede reforzar la identidad, haciéndola socialmente conocida o bien puede degenerarla y llevarla a otras esferas que no son propiamente las de las culturas minoritarias. De esa manera, la ausencia de reconocimiento, así como un reconocimiento indebido, impuesto y externo a la cultura viva de esas colectividades produce un daño a su identidad. Taylor al respecto señala que el “falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido” (1993, p. 44).

El reto es definir el fundamento y el tipo de reconocimiento que se necesita frente a las minorías culturales en el Estado constitucional, específicamente, y para el interés de este trabajo, frente a las minorías étnicas. Entonces, ¿cuál es el fundamento y el tipo de reconocimiento que se necesita para desarrollar mejor la cultura y los derechos de las colectividades étnicas?, ¿se necesita un reconocimiento cuyo fundamento sea el principio de igualdad (reconocimiento homogéneo: que niega las identidades particulares, concretas y especiales) o el fundamento debe ser el principio de la diferencia (reconocimiento heterogéneo: que niega lo general, común y universal)? La respuesta a estas preguntas debe considerar que el reconocimiento, como lo dice Todorov, no es simplemente la expresión de una profunda filantropía, sino una necesidad humana vital “que alcanza todas las esferas de nuestra existencia” (1995, p. 19).

De una parte, el principio de igualdad, anclado en una supuesta dignidad universal, afirma la necesidad de reconocer a las colectividades étnicas al mismo nivel de



la sociedad mayoritaria, pues de no hacerse de esa manera se produciría una discriminación. Por tal razón, el reconocimiento debe realizarse atendiendo principios universales y por tanto comunes a todas las sociedades. Sin embargo, para Fernando Arlettaz, este tipo de reconocimiento tampoco representa un avance significativo en la defensa de la diversidad, porque “en contraste con una política asimilacionista, esta perspectiva igualitarista no tiende a eliminar la diferencia, sino a tornarla públicamente irrelevante. Desde esta visión, nadie puede reivindicar un trato especial por parte de los poderes públicos en virtud de su particular identidad” (2014, p. 204).

En consecuencia, el reconocimiento debe ser tal, explica Arlettaz, que disminuya toda posibilidad de una homogeneización cultural; el reconocimiento que se necesita es el que tenga como fundamento el principio de la diferencia, principio que resalta las identidades particulares y los rasgos específicos de las colectividades étnicas. El autor desarrolla esta idea de la siguiente manera:

Una definición inductiva sería la que identifica a la minoría como un grupo de personas que por sus características físicas o culturales se distinguen de otras en la sociedad en la que viven, reciben un tratamiento inequitativo y se consideran a sí mismos objeto de discriminación colectiva. En general, este tipo de definiciones se basa en la sumatoria de tres elementos: la existencia de diferencias objetivas (de raza, de lengua, de religión, etc.), una situación de subordinación de uno de esos grupos en relación con otro u otros, y una toma de conciencia de la diferencia y de la subordinación que ella implica (ARLETTAZ, 2014, p. 205).

Según el autor, un reconocimiento desde la diferencia requiere de un enfoque inductivo que permita identificar los elementos que determinan los rasgos y características diferenciadoras, para desde ahí legitimar la defensa de lo particular. Este tipo de reconocimiento tendría en cuenta la cultura propia y viva de esas colectividades, otorgándoles un estatus social especial. Esto les permite ser una colectividad cultural y no otra cosa.

En ese ámbito, Will Kymlicka en “La ciudadanía multicultural” señala la necesidad de resolver tales complejidades que se desatan alrededor de las minorías culturales, “algo que a menudo se denomina el reto del multiculturalismo” (1996, p. 25). La protección a las colectividades culturales no se logra solamente con el reconocimiento de derechos que le son comunes a toda la sociedad, por lo que es necesario que dicha protección tenga



en cuenta “los derechos diferenciados en función de grupo”. Kymlicka clasifica estos derechos en poliétnicos<sup>1</sup>, especiales de representación<sup>2</sup> y de autogobierno<sup>3</sup>.

Respecto a estos derechos, en su tesis doctoral el profesor Camilo Borrero expresa lo siguiente:

Así, a manera de ejemplo, los derechos de representación pueden otorgarse como fruto de preocupación por la democracia participativa (infra valoración de algunas minorías que no logran hacerse oír en sus intereses políticos) o como consecuencia directa y necesaria del autogobierno: dado éste, ningún organismo externo puede resolver unilateralmente en competencias que afectan estas minorías, sin asegurar su consentimiento. Paralelamente, otorgar derechos poliétnicos diferenciados a un grupo lleva muy rápidamente al debate sobre su relación con los derechos individuales, sobre todo cuando su aplicación deriva en restricción de estos últimos (como en el caso en que se afecta la libertad de culto, la igualdad por razones de género, etc.) (BORRERO, 2014, p. 125).

A las limitaciones impuestas por las propias comunidades en relación con los derechos individuales Kymlicka las llama “restricciones internas”, para diferenciarlas de las limitaciones que se imponen a sujetos “foráneos” (restricciones externas). Las primeras se establecen al interior de las colectividades y son todas aquellas limitaciones que permiten asegurar la vida misma de esas colectividades, como por ejemplo la prohibición de algunas conductas que amenazan al colectivo. Estas restricciones son controladas al interior del mismo grupo.

Las restricciones internas, en palabras del profesor Borrero, son “limitaciones a derechos fundamentales de los indígenas, individualmente considerados, por parte de sus propias comunidades generalmente bajo la invocación de otros derechos fundamentales de índole colectiva, como los de diversidad cultural o sobrevivencia étnica” (2014, p. 236). En otros términos, las restricciones internas son todas aquellas limitaciones que se establecen al interior del grupo y que permiten asegurar la armonía colectiva.

En cambio, las restricciones externas son todas aquellas medidas preventivas que se adoptan ante los peligros que representa la presencia de la sociedad hegemónica. Estas restricciones son controladas desde la externalidad del grupo, y tienen que ver con la defensa de su existencia cultural (autenticidad) en perspectiva del “otro” occidental; son,

---

<sup>1</sup> Estos derechos se aplican a grupos inmigrantes, grupos étnicos religiosos y a minorías sin territorio.

<sup>2</sup> El objetivo de estos derechos es asegurar la participación de los grupos en la organización y conformación del poder político.

<sup>3</sup> Los destinatarios son colectividades nacionales indígenas, negros y afrodescendientes, especialmente.



pues, mecanismos o “medidas que el grupo busca para proteger su existencia y su identidad específica frente a otros grupos” (BORRERO, 2014, p. 125).

En el mismo sentido, el profesor Oscar López frente a tales restricciones señala:

En términos prácticos las protecciones externas garantizan a las comunidades discriminadas que el Estado intervendrá mediante acciones afirmativas sólo cuando sea preciso garantizar la igualdad material. Y en sentido opuesto, respetará la autonomía de los pueblos absteniéndose de intervenir en los asuntos que les competen a sus autoridades tradicionales, pero garantizando mediante la categoría de restricciones internas un límite mínimo compuesto por los derechos fundamentales de cada uno de sus individuos (LÓPEZ, 2011, p. 165).

Ahora bien, teniendo en mente el alcance de estas restricciones, es oportuno preguntar, de conformidad con Hale (2002), ¿cuáles son las circunstancias de tiempo, modo y lugar para la efectiva procedencia de las protecciones externas y cuáles son los límites frente a las restricciones internas, sobre las cuales Kymlicka guarda silencio? Definir la procedencia de las protecciones externas, así como los límites en relación con las restricciones internas le corresponde al Estado, dice Hale. Desde esta postura, la determinación de la suerte de las colectividades indígenas, cuando quiera que se pretenda intervenir con propósitos de protección, finalmente le corresponde a un agente externo.

Partiendo de estos límites, y para garantizar el respeto por las colectividades étnicas, Francisco Ibarra plantea que el Estado debe reconocer derechos diferenciados, iniciando con una ciudadanía diferenciada que canalice el ejercicio de los derechos en relación con los grupos hegemónicos. Ibarra en ese sentido dice que “el objetivo es más bien crear un Estado que brinde iguales libertades básicas y derechos a todos los residentes que comparten ciertos rasgos culturales comunes, al tiempo que otorga la oportunidad de participar políticamente a todos aquellos que estén sujetos al mismo gobierno aun cuando existan entre ellos diferentes afiliaciones culturales” (2007, p. 103). Desde un punto de vista político, tal reconocimiento se traduce en una ciudadanía igualitaria.

Hay que hacer notar que el reconocimiento de los derechos diferenciados exige, para su goce efectivo, de nuevos modelos de democracia, participación y ciudadanía, en los que exista plena posibilidad de actuar e interactuar como verdaderos sujetos de derechos. Esto supone que el mismo concepto liberal de ciudadanía deba re-significarse y adecuarse a los nuevos modelos de organización política y social. “La superación del reto



de la multiculturalidad depende, a la postre, de las posibilidades abiertas a la plena participación de todos en el proceso democrático” (DENNINGER, 2007, p. 22).

## 1.2. Las críticas frente al multiculturalismo liberal

Frente a esa forma de reconocimiento que el multiculturalismo (como teoría) predica se han generado varias críticas, todas ellas dirigidas al fundamento liberal de tal concepción. Kymlicka es consciente de ellas, así lo hace ver en las siguientes líneas:

La teoría de derechos de minorías desarrollada en *La ciudadanía multicultural* ha sido criticada en varios sentidos. Algunos argumentan que es insuficientemente liberal y compromete demasiado los principios liberales universales para acomodar los sentimientos, identidades y aspiraciones particularistas y frecuentemente no liberales. Otros argumentan, sin embargo, que está demasiado atada a los valores liberales universales y es insuficientemente sensible a los factores contextuales y a las diferencias culturales (KYMICKA, 2001, p. 50).

En “Las odiseas multiculturales” Kymlicka afirma que sus críticos consideran al “multiculturalismo como el primer paso en una pendiente deslizante que conduce al enfrentamiento racial y religioso, la “balcanización” de la sociedad, la supresión de libertades civiles y políticas y la destrucción del orden constitucional democrático” (2007, p. 150). Una de las críticas más profundas tiene que ver con los condicionamientos que el multiculturalismo impone a los grupos culturales, en el sentido de respetarlos y promocionarlos solo en la medida en que éstos acepten y promuevan los valores propios del liberalismo. Este enfoque, interesado más en su ser que en la diversidad, no es capaz de otorgar un pleno estatus a las colectividades, negando así la oportunidad de ser autónomos y diferentes.

Raz comparte y desarrolla mejor esta crítica cuando afirma que “el multiculturalismo liberal reconoce y respeta aquellas culturas debido a que están al servicio de valores verdaderos, y en la medida en que lo hagan” (2001, p. 198). El reconocimiento que desde el multiculturalismo se hace a las culturas, según lo indica el autor es externo, interesado y condicionado a que las culturas respeten los valores liberales de la cultura mayoritaria. Alavez Ruíz refuerza esa idea señalando que “la tendencia del multiculturalismo no es atender los auténticos reclamos de las colectividades y de los individuos colocados en una situación de desigualdad y de dominación, sino cómo hacer para que dichos reclamos dejen de ser una amenaza para



la concepción liberal de la sociedad” (2014, p. 39). La consecuencia de esta forma de reconocimiento no es otra que la desatención de las particularidades propias que conforman la esencia social de esas colectividades, hecho que deslegitima tal reconocimiento.

En esa orientación crítica también se encuentra en el profesor Daniel Bonilla, quien en su obra “La Constitución multicultural” afirma que las categorías que propone Kymlicka son limitadas para comprender la realidad de las culturas minoritarias. Dice el autor:

En síntesis, las categorías descriptivas propuestas por Kymlicka son excesivamente limitadas para comprender las aspiraciones de muchas de las minorías que no poseen las mismas características de las minorías nacionales o los grupos étnicos. No pueden captar la rica variedad de grupos minoritarios que existen en todo el mundo. Por otra parte, sus categorías normativas son incapaces de ofrecer respuestas justas a las exigencias de las comunidades liberales, o a las tensiones que existen dentro de las culturas en las que coexisten valores liberales con valores tradicionales liberales (BONILLA, 2006, p. 79).

Frente a esas críticas responde en primer lugar Kymlicka, afirmando que la experiencia del multiculturalismo en occidente dice todo lo contrario. Frente a que el multiculturalismo es una amenaza tanto para el Estado como para el orden constitucional responde que no afecta negativamente el Estado de bienestar ni sus políticas de igualdad o redistributivas, porque, por ejemplo, los Estados con políticas multiculturales fuertes no muestran cambios sustantivos respecto de los Estados que no las tienen. Tampoco el orden constitucional de los Estados se ve afectado, porque las constituciones han adoptado como suyas categorías que el multiculturalismo predica.

Para demostrar tal afirmación, en los “Derechos de las minorías y Estado de bienestar”, Banting y Kymlicka señalan nueve políticas que el multiculturalismo ha promovido y que los Estados, sobre todo los latinoamericanos, han adoptado:

1. Reconocimiento de derechos y títulos territoriales.
2. Reconocimiento de derechos de autogobierno.
3. Defensa histórica de tratados y suscripción de nuevos tratados.
4. Reconocimiento de derechos culturales (lenguaje; caza-pesca).
5. Reconocimiento de su derecho consuetudinario.
6. Garantía de representación-consulta en el gobierno central.
7. Declaración constitucional o legislativa del distintivo estatuto de los pueblos indígenas.
8. Apoyo y ratificación de los instrumentos internacionales sobre derechos indígenas.
9. Acción afirmativa (BANTING y KYMLICKA, 2007, p. 36).



Kymlicka refuerza su argumentación al insistir en que las organizaciones intergubernamentales internacionales (OI) en muchos casos “han considerado el multiculturalismo liberal no como una opción válida más, sino como una opción favorita, o incluso la única legítima, y el mejor ejemplo de ello es la decisión de la UE y de la OTAN de insistir en el respeto a los derechos de las minorías como condición de acceso a las mismas” (KYMLICKA, 2007, p. 151). Si son las instancias internacionales (consensos, organizaciones, instituciones) las que históricamente han adoptado un discurso multicultural, no es coherente afirmar que esos tratados y pronunciamientos sean contrarios a los textos constitucionales; pues, al contrario, estos textos se han nutrido de aquellos, conformando un bloque constitucional. Esta defensa no fue suficiente, las críticas persisten...

El multiculturalismo no pudo tolerar fielmente la naturaleza consuetudinaria de las colectividades tradicionales y sus valores propios, porque si bien promocionó el respeto de las comunidades culturales no liberales, al mismo tiempo y con mayor énfasis afianzó el respeto de los valores liberales al interior de esas comunidades, indica Raz. El multiculturalismo de esa manera se presenta como una ideología hegemónica precavida, la cual aborda a las culturas con respeto de su identidad. En palabras de Žižek, el multiculturalismo es respetuoso de “la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad “auténtica” cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada” (1998, p. 172). Esa posición universal le permite conservar distancia frente a cada cultura, mostrándose de esa manera neutral.

De lo dicho por Žižek, López extrae dos resultados: el primero es la afirmación de la diferencia como un valor en sí mismo; el segundo es la domesticación de la diferencia. Como valor, el multiculturalismo insiste en la defensa y promoción de la diferencia desde el respeto; como fórmula de domesticación (praxis), la multiculturalidad instrumentaliza la diferencia para los fines del mercado. Como lo dice Hale, a través del multiculturalismo neoliberal algunos protagonistas de la política y la economía refuerzan la diferencia cultural “mientras preservan la prerrogativa de discernir entre los derechos culturales consistentes con el ideal del pluralismo democrático, liberal y los derechos culturales antagónicos a dicho ideal. Al hacerlo, impulsan una ética universalista que constituye una defensa del mismo orden capitalista neoliberal” (HALE, 2002, p. 295, citado por LÓPEZ, 2011, p 171).



En consideración de Hale, el multiculturalismo en su versión neoliberal no muestra oposición a los reclamos y luchas indígenas; es más, las promueve y respalda, pero solo en cuanto no se opongan a sus intereses, de lo contrario las reprimirá con toda su fuerza a través de sus instituciones. Este precisamente es un ejemplo de la domesticación de la diferencia. Al respecto, Gnecco sostiene (2011) que tal domesticación se hace a través de conocimientos especializados -como el derecho y la antropología-, que en la mayoría de los casos producen efectos lesivos, pero que al mismo tiempo representan algunas ventajas. La función de estos “saberes auténticos” es procurar en apariencia una sensación de tranquilidad y bienestar debido al reconocimiento, pero como ya lo dijo Hale, en realidad el multiculturalismo esconde sus verdaderas intenciones: la reproducción del capitalismo y la neutralización de todo elemento que represente un peligro para ese fin. Con esas estrategias muy bien elaboradas, el multiculturalismo logra penetrar la vida misma de las colectividades indígenas, sin que éstas adviertan amenaza o peligro.

A pesar de todas estas críticas, el Profesor Oscar López plantea “que el multiculturalismo está vigente, y lo más importante, actuando, en las prácticas discursivas, en el diseño de políticas públicas, en sentencias judiciales, en campañas de publicidad, en el mercadeo, en estrategias turísticas, en guiones e instalaciones de museos, en estos y otros lugares” (2016, p. 232). En resumen, ante las críticas, como bien lo dice el Profesor Camilo Borrero: “tendríamos que concluir que las tesis multiculturales salen más fortalecidas que anuladas” (2014, p. 161).

### **1.3. La Constitución multicultural en América Latina.**

Para Cueva (2018), la mayoría de los países latinoamericanos no tuvieron procesos sociales de consolidación de ciudadanías libres, que pudieran derivar en procesos reales de reconocimiento y protección de los derechos étnicos. Por tal razón, la consagración de la diversidad en las primeras constituciones latinoamericanas fue parcial y tendenciosa. “Unas primeras constituciones llegaron a mostrarse incluso locuaces acerca de la presencia indígena” (CLAVERO, citado por ARIZA y RODRÍGUEZ, 2018, p. 21-22).

Pero cuando las condiciones sociales del mundo entero se transformaron, a propósito de nuevos discursos sobre el derecho a la diferencia, principalmente como



reacción a la tragedia de las dos guerras mundiales, los nuevos instrumentos internacionales comenzaron a advertir la necesidad de abrir espacios a las diversidades, a las diferencias y a las multiculturalidades. Esta diversidad, pensada como principio constitucional, buscó principalmente afianzar los presupuestos de reconocimiento a pueblos, comunidades y nacionalidades que tradicionalmente habían sido excluidas.

El principio aplicable a los nuevos modelos constitucionales durante las últimas décadas del Siglo XX fue la “diferencia”. Este principio es entendido como un medio instrumental para cuestionar el universalismo jurídico tradicional eurocéntrico derivado del racionalismo liberal burgués, en la vía de establecer las bases para un constitucionalismo mucho más incluyente desde los discursos del reconocimiento de las diferencias y desigualdades. Este tipo de constitucionalismo “pretende no limitarse a la constatación de una evidencia de hecho, la existencia de la multiculturalidad como realidad pública y social, sino que también, y, sobre todo, pretende examinar sus consecuencias en el terreno del derecho” (SIERRA, 2010, p. 16).

Según Gros, a partir de la década de los 70 del siglo pasado se presentó una ruptura en la concepción de nación, esto debido al reconocimiento de una sociedad heterogénea, que acepta la existencia de grupos y colectividades minoritarias. “Este reconocimiento generó al mismo tiempo una resignificación del concepto de nación, por el hecho de hacer de su contenido algo heterogéneo, al reconocer la cosmovisión, identidad y organización” de los colectivos étnicos (ZEBALLOSF-CUATHIN, 2022, p. 233). Por esa vía, “al modelo de una nación de ciudadanos se le agregó la del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, es decir de unas colectividades no reducibles al individuo, pero si subsumibles en la idea de la nación” (SÁNCHEZ, 1998, p. 23). Este hecho permitió al mismo tiempo el reconocimiento de derechos colectivos que deben acompañarse por la toma de una conciencia colectiva de su historia de opresión y al mismo tiempo de una pertenencia a la nación.

En esta época, el trabajo constante y perseverante de los movimientos y organizaciones hizo que las colectividades indígenas sean protagonistas del debate público sobre sus derechos. Catalina Botero señala que fue “sólo hasta hace poco más de dos décadas y luego de una verdadera tragedia cultural en América, cuando la lucha de los pueblos indígenas por el reconocimiento de su dignidad y sus derechos diferenciados comenzó a producir frutos importantes en el universo jurídico” (2003, p. 48). Complementa esta idea Balanta, quien expone que las “conquistas de dichos



movimientos, a partir de sus proclamas reivindicatorias, se traducen en la consagración de sus postulados más sobresalientes en normas multiculturales de rango constitucional y en convenios internacionales” (2019, p. 240). Los derechos así reconocidos se relacionan abiertamente con una política multicultural de tolerancia, en donde el respeto por las formas de vida distintas es un elemento fundamental. “Este es el enfoque que ha primado en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina, tanto a nivel nacional como internacional” (RODRÍGUEZ, 2013, p. 83).

En sintonía con los planteamientos de Balanta y Rodríguez, Uprimny afirma que tal reconocimiento no está en la dirección de fortalecer la homogeneización que había impulsado el Estado nación, sino por el contrario, su intención es reconocer la diferencia y el pluralismo cultural propio de las sociedades diversas. “Muchas Constituciones empiezan entonces a definir a sus naciones como pluriétnicas y pluriculturales y establecen como principio constitucional la promoción de la diversidad, por lo cual estamos frente a una suerte de constitucionalismo de la diversidad” (UPRIMNY, 2011, p. 111-112).

Este constitucionalismo multicultural<sup>4</sup> inició con la Constitución de Guatemala de 1985, extendiéndose paulatinamente a otras geografías: “Nicaragua (1987), Brasil (1988), Colombia (1991), Paraguay (1992), Perú (1993), Argentina (1994), México (1994), Venezuela (1999) y, sobre todo, Ecuador (2008) y Bolivia (2009)” (Rodríguez y Baquero, 2016, p. 29). Cuando no se expidieron constituciones se adoptó la estrategia de su actualización, mediante la cual se introdujeron reformas importantes, sobre todo en relación con los derechos humanos de carácter étnico, son algunas salvedades.

El mismo autor explica la evolución del constitucionalismo multicultural en seis etapas. La primera es la del “ocultamiento” de los derechos; la segunda es la del reconocimiento internacional pero sin garantías para su protección (1939-1964); la tercera es la etapa del reconocimiento en tratados y convenios internacionales con garantías para su protección (1965-1971); la cuarta es la del reconocimiento constitucional formal sin garantías para su protección (1972-1990); la quinta etapa es la

---

<sup>4</sup> Así se establece la multiculturalidad en las constituciones latinoamericanas: Argentina (arts. 22 y 75), Bolivia (arts. 13, 29 y 256), Brasil (arts. 5, núm. 2 y 4), Colombia (arts. 44, 53, 93 y 94), Costa Rica (arts. 7, 19, 31, 48 y 105), Cuba (arts. 11 y 12), Chile (arts. 5 y Disposición transitoria núm. 24), Ecuador (arts. 3, 10, 41, 57, 58, 171, 172, 329, 422, 424), El Salvador (arts. 28, 84 y 93), Guatemala (arts. 27, 46, 102 y 145), Honduras (art. 119), México (arts. 1, 11 y 18), Nicaragua (arts. 5 núm. 6, 42 y 46), Panamá (arts. 4, 20 y 129), Paraguay (arts. 41, 142, 144 y 149), Perú (arts. 37, 140, 205, 56 y Disposición transitoria 4), Puerto Rico (-) República Dominicana (arts. 46 y 74 núm. 3) Uruguay (art. 46) y Venezuela (arts. 19, 23, 31, 78, 83 y 155).



del reconocimiento constitucional con garantías para su protección (1991-2007); la última es la de los “nuevos derechos”, etapa que inicia con las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) (UPRIMNY, 2011).

En la etapa de ocultamiento, las constituciones latinoamericanas no se preocuparon de la diversidad étnica ni siquiera de manera formal o simbólica. El caso chileno es un buen ejemplo de ello. La doctrina clasifica este periodo de negación en cuatro etapas o hechos históricos:

La primera manifestación de rechazo se observó durante la campaña militar, eufemísticamente denominada “pacificación de la Araucanía”, periodo durante el cual el ejército chileno invadió el territorio ancestral indígena (1880-1883), dejando al pueblo mapuche en una condición de subordinación y opresión. Un segundo periodo surgió con el proceso de “Radicación mapuche” o asentamiento forzado en “reservas indígenas” (1883-1930), en el cual la población fue relocalizada en condiciones de colonialismo interno. Un tercer proceso histórico de negación estuvo asociado a los acontecimientos relacionado con el propósito de dividir las comunidades e imponer el sistema de propiedad privada. Este proyecto fue dirigido por líderes políticos, agentes del Estado, colonos, y grupos dominantes de la región que buscaron estrategias para apropiarse de las tierras otorgadas legalmente por el Estado en calidad de reservas indígenas (...). El objetivo entonces fue buscar mecanismos legales para dividir las comunidades indígenas con el pretexto de que así los mapuches lograrían el progreso y el desarrollo como auténticos chilenos. Esta estrategia culminó con la imposición legal de la división de comunidades bajo el régimen militar de Pinochet (1973-1990) (MILLAMÁN, 2014, p. 85-86).

En la actualidad, dice Clavero, la realidad no ha cambiado. El tránsito de la dictadura a la democracia en nada mejoró el tratamiento hacia las colectividades indígenas mapuches. Explica el autor que en parte dicha omisión se debió a que el recién inaugurado Estado chileno democrático no ratificó el Convenio 169 de la OIT y tampoco elevó a rango constitucional los derechos indígenas, dejando el reconocimiento indígena a la ley. Hoy “suele señalarse el caso chileno como el más reluctante al reconocimiento constitucional de la presencia indígena en el pasado como en el presente” (CLAVERO, 2007, p. 126).

Esta etapa oscura llega a su final con el reconocimiento internacional de los derechos étnicos, hecho que quedará plasmado en tratados y convenios internacionales, pero sin garantías para su protección. Ejemplos de estos instrumentos internacionales son i) la Convención que estatuye el Instituto Indigenista Interamericano; ii) Convención sobre misiones del 29 de enero de 1953, suscrita entre el Sumo Pontífice Pío VII y el Presidente de la República de Colombia; iii) Convenio 64 de junio 08 de 1939, relativo a la



reglamentación de los contratos suscritos de trabajo de los trabajadores indígenas; iv) Convenio 86 de junio 19 de 1947, relativo a la duración máxima de los contratos de trabajo de los trabajadores indígenas; v) Convenio 104 de junio 1 de 1955, relativo a la abolición de las sanciones penales por incumplimiento del contrato de trabajo por parte de los trabajadores indígenas; vi) Convenio 105 de junio 05 de 1957, “relativo a la abolición del trabajo forzoso” y; vii) Convenio 107 del 26 de junio de 1957, “relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribuales y semitribuales en países independientes”.

La tercera es la etapa del reconocimiento de los derechos étnicos en tratados y convenios internacionales con garantías para su protección. Luis Rodríguez-Piñero señala que ante la omisión de los estados de garantizar plenamente la integridad de esas formas de vida fue necesario apelar a la esfera internacional de los derechos humanos (2004). Entre los instrumentos internacionales que se preocuparon por el reconocimiento de los derechos étnicos, especialmente indígenas, con garantías para su protección y con un enfoque multicultural se relacionan los siguientes: i) Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de Discriminación Racial, “adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, mediante Resolución 2106 del 21 de diciembre de 1965”; ii) Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, “adoptado por la Asamblea General en su resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966 y iii) Pacto internacional de Derechos Civiles y Políticos, “adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966 y entró en vigor el 23 de marzo de 1976”.

Complementa ese catálogo iv) el Convenio 169 de 1969 sobre pueblos Indígenas y Tribales en países independientes, “adoptada por la Conferencia General de la OIT”; v) la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres, “suscrita en Washington, D.C., el 3 de marzo de 1973”; vi) el Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y del Caribe, “suscrito en Madrid el 24 de julio de 1992” y vii) la Declaración de las Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, “adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 13 de septiembre de 2007”.

La cuarta etapa es la del reconocimiento constitucional formal, pero sin garantías para su protección (1972-1990). Esta tendencia constitucional, de conformidad con Botero inicia en Panamá, extendiéndose posteriormente a otros Estados constitucionales:



En 1972 Panamá y en 1985 Guatemala serán los Estados que inauguren el constitucionalismo multicultural en la región. La constitución panameña, en sus artículos 119, 122 y 123, consagra los derechos de consulta y participación de las comunidades y les reconoce el derecho a disponer de un territorio y, en consecuencia, de los recursos naturales que en él se encuentren. En Guatemala, los artículos 66, 67, 68, 69 y 70 de la Constitución [menciona] el derecho a la tierra de las comunidades indígenas. Nicaragua se sumará a la tendencia tan solo un año después de Guatemala. (...) En 1985 Brasil incorpora la nueva tendencia y recoge en su Constitución el reconocimiento de la diversidad étnica de la nación. La regulación presente en su Constitución trata principalmente el reconocimiento y la protección de los derechos territoriales de las comunidades indígenas (BOTERO, 2003, p. 49-50).

La quinta etapa es la del reconocimiento constitucional de los derechos con garantías para su protección. En esta etapa se elevan a rango constitucional derechos de valor étnico, así como los mecanismos y procedimientos para su eficacia. Para Casal, la configuración de la Constitución multicultural se encuentra en los albores de la última década del siglo pasado:

El carácter multiétnico y multicultural de la República de Bolivia fue recogido en la reforma constitucional de 1994, que también proclamó derechos para los pueblos indígenas. Una orientación similar se encuentra en la Constitución peruana de 1993, aunque en términos mucho más tímidos. Mayor amplitud se observa en la Constitución ecuatoriana de 1996 y sobre todo en la de 1998, así como en la Constitución colombiana de 1991 y en la venezolana de 1999 (CASAL, 2010, p. 217-218).

En este periodo las constituciones van a consagrar derechos, garantías y mecanismos para hacerlos efectivos, separándose de ese modo de reconocimiento formal de la etapa anterior. Esta etapa se caracteriza por un activismo judicial fuerte, liderado en el orden internacional por la Corte Interamericana de Derechos Humanos y en el orden interno de los Estados por los tribunales constitucionales. Colombia inaugurará este constitucionalismo, ya que no solamente se separó del constitucionalismo tradicional sino que construyó fórmulas jurídicas novedosas, muchas de ellas cercanas a los intereses de las colectividades indígenas. El efecto de estos cambios en los estados latinoamericanos fue indiscutible, pues de ahí en adelante las nuevas constituciones o las reformas constitucionales tuvieron ese referente para su redacción.

Por último, la etapa de los “nuevos derechos” comienza con las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009). Estas Cartas consagraron derechos y garantías, pero además se atrevieron a reconocer derechos a nuevos sujetos, como por ejemplo derechos de la naturaleza, de “los sintientes, pero no pensantes” y de las generaciones futuras. Este reconocimiento se produce al margen de la pluriculturalidad y multiétnicidad y con apego



a la plurinacionalidad e interculturalidad como fundamentos de la diversidad, según lo señala Uprimny.

Según ciertos analistas, esta orientación radical en el tema de la nacionalidad y del reconocimiento de los pueblos indígenas hace de las Constituciones boliviana y ecuatoriana unos constitucionalismos distintos y emergentes, diversos a las otras transformaciones recientes de América Latina, puesto que superan el marco del constitucionalismo liberal, incluso en su versión pluricultural y multiétnico, dado que avanzan hacia formas constitucionales distintas que son plurinacionales, interculturales (Grijalva, 2009: 115-132) y experimentales (Santos, 2010: 77 y 123) (UPRIMNY, 2011, p. 113).

Los procesos de legitimación constitucional, la participación directa de los pueblos indígenas en la redacción de la Constitución y una reinterpretación del concepto de nación dieron paso a la elaboración del concepto de “Constitución Plurinacional”. Esta Carta reconoce la existencia de naciones diferentes y autónomas, las cuales permanecen unidas por la fuerza de la identidad. Entre estas colectividades se encuentran las naciones y pueblos indígenas, a los que la Constitución les reconoce de forma participativa principios y derechos diferenciados, con garantías para su protección (Tribunal Constitucional Plurinacional de Bolivia, 2013).

Igualmente, esta etapa cobija otras epistemologías que pueden considerarse complementarias a la multiculturalidad, como la interculturalidad y la plurinacionalidad. También se suman la decolonialidad y la interseccionalidad, las cuales serán objeto de estudio de otra publicación. Finalmente, es necesario señalar que el reto frente a la diversidad es inmenso, por lo que deben adoptarse categorías, técnicas y estrategias de protección. En este cometido el poder judicial, sobre todo los Tribunales constitucionales, tienen un compromiso evidente.

## Conclusiones

Los procesos constituyentes, los cambios constitucionales y sobre todo la participación y lucha política de los pueblos y las comunidades indígenas dieron lugar a un cambio y quiebre jurídico importante, el cual orgánicamente es visible en algunas constituciones vigentes de América Latina. Allí se consignaron valores, principios, derechos humanos y fundamentales, conformando un catálogo axiológico amplio, dentro del cual se abrió



espacio también para el reconocimiento de principios, derechos y garantías de valor étnico, especialmente indígena.

Una vez logrado tal reconocimiento, el reto fue hacer una interpretación y aplicación adecuada de dichos insumos, para lograr una protección efectiva de las realidades indígenas. En algunas constituciones se adoptó la multiculturalidad como un enfoque “idóneo” para comprender la diversidad étnica y cultural. Sin embargo, la discusión crítica giró en torno al fundamento liberal de la multiculturalidad, el cual afirma la necesidad de reconocer y respetar la diversidad solo si las culturas minoritarias respetan los valores de la cultura mayoritaria y sirven a esos intereses. Este tipo de reconocimiento se considera unilateral, interesado y utilitario, dicen sus críticos.

No obstante, dichas críticas y la aparición de otras epistemologías, la multiculturalidad ha sido reinterpretada y adaptada a las realidades diversas de América Latina y sigue vigente en las normas, en políticas públicas, en los debates políticos y en la jurisprudencia constitucional. En esos y otros escenarios la multiculturalidad sigue siendo una epistemología válida para sustentar la interpretación y aplicación del principio de diversidad étnica y cultural. No se niega que desde la percepción de los pueblos indígenas este enfoque es externo, por lo que han legitimado con mayor fuerza otros enfoques, como la interculturalidad y la plurinacionalidad, entre otros.

## **Bibliografía**

ALAVEZ, Aleida. Interculturalidad: Concepto, Alcances y Derecho. Ediciones Mesa Directiva, 2014.

ARIZA, Rosembert y RODRÍGUEZ, Andrés. El Estado en cuestión. Momentos preconstituyentes en la región andina. 1. ed. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico – Sociales “Gerardo Molina” UNIJUS, 2018.

ARLETTAZ, Fernando. Dos modelos frente a la diversidad cultural: igualitarismo formal y ciudadanía diferenciada. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 59(221), 2014, p. 201-203. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-19182014000200009&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-19182014000200009&lng=es&tlng=es).

BALANTA, María. Constitución, función judicial y sociedades multiculturales. Temis, 2019.

BANTING, Keith y KYMLICKA, Will. Derechos de las minorías y Estado de bienestar. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.



BONILLA, Daniel. La constitución multicultural. Bogotá: Siglo del hombre Editores; Universidad de los Andes; Pontificia Universidad Javeriana, 2006.

BORRERO, Camilo. Derechos Multiculturales (étnicos) en Colombia. Una dogmática ambivalente. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2014.

BOTERO, Catalina. Multiculturalismo y derechos de los pueblos indígenas en la jurisprudencia de la Corte Constitucional. Precedente. Revista Jurídica (-), 2003, p. 45-87. DOI: <https://doi.org/10.18046/prec.v0.2039>.

CASAL, Jesús. El constitucionalismo latinoamericano y la oleada de reformas constitucionales en la región andina. *Rechtsgeschichte-Legal History* (16), 2003, pp. 212-241. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3209579.pdf>.

CLAVERO, Bartolomé. Reconocimiento de Estados (no indígenas) por Pueblos (indígenas): Chile y Mapu, caso y categoría. En: Laura, Giraudo (ed.), *Ciudadanía y derechos indígenas en América Latina: poblaciones, estados y orden internacional*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, p. 107- 128.

CLAVERO, Bartolomé. Geografía jurídica de América Latina: pueblos indígenas, entre constituciones mestizas. Siglo XXI editores, 2008.

DENNINGER, Erhart. Derecho constitucional para la sociedad multicultural. Trotta, 2007.

FAJARDO, Luis y GAMBOA, Juan. Multiculturalismo y derechos humanos: una perspectiva desde el pueblo indígena Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Escuela Superior de Administración Pública, 1998.

GNECCO, Cristóbal. De la arqueología del pasado a la arqueología del futuro: anotaciones sobre multiculturalismo y multivocalidad. *Jangwa Pana*, 10(1), 2008, p. 26–42. DOI: <https://doi.org/10.21676/16574923.71>.

GROS, Christian. Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal. En: Uribe, María y Restrepo, Eduardo (eds), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. ICANH, 1997, p. 15-59.

HALE, Charles. ¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala. En: Lagos, María y Calla, Pamela (comps.), *Antropología del Estado: dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. La Paz: INDH/PNUD, 2022, p. 286-346.

IBARRA, Francisco. Multiculturalismo e instituciones político-constitucionales. Porrua, 2007.

KYMLICKA, Will. *La Ciudadanía Multicultural*. Paidós, 1996.

KYMLICKA, Will. *Las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad*. Paidós, 2007.



LÓPEZ, Óscar. Recepciones locales del multiculturalismo en algunos juristas colombianos. En: N. E. Pardo Posada (ed), *Perspectivas críticas del derecho constitucional colombiano*. Bogotá: Universidad Libre, 2007, p. 229-264.

LÓPEZ, Óscar. Recepciones locales del multiculturalismo en algunos juristas colombianos. En Pardo, Nohora (ed), *Perspectivas Críticas del Derecho Constitucional Colombiano*. Bogotá: Universidad Libre, 2016.

MCCARTHY, Thomas. *La Teoría Crítica de Jurgen Habermas*. Tecnos, 1998.

MILLAMÁN REINAO, Rosamel. Reconocimiento Mapuche en Chile: dialéctica de la negación indígena. En: Ramos, Alcida (comp.), *Constituciones Nacionales y pueblos indígenas*. Universidad del Cauca, 2014, p. 85-102.

RAZ, Joseph. Multiculturalismo: una concepción liberal. En: Raz Hoseph, *La ética en el ámbito público*. Gedisa, 2001, p. 184-210.

RODRÍGUEZ-PIÑERO, Luis. La OIT y los pueblos indígenas en el derecho internacional: Del colonialismo al multiculturalismo, *Revista Trace* (46), 2004, p. 59-81 <http://trace.org.mx/index.php/trace/article/viewFile/495/462>.

RODRÍGUEZ, David. Entre memoria e historia: relatos sobre la Asamblea Nacional Constituyente, una mirada de larga duración. *Pensamiento Jurídico* (38), 2013, p. 15-30, <https://revistas.unal.edu.co/index.php/peju/article/viewFile/42951/pdf>.

SÁNCHEZ, Esther. *Justicia y pueblos indígenas de Colombia*. Primera edición. Universidad Nacional de Colombia, 1998.

SIERRA GONZÁLEZ, Ángela. Conflictos de Género bajo los sistemas de constitucionalismo multicultural. En: Hernández, C (comp.), *Pluralismo*. Primera edición. Universidad Libre, 2010.

TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de cultura económica, 1993.

TODOROV, Tzvetan. *La vida en común*. Taurus, 1995.

UPRIMNY, Rodrigo. Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina: tendencias y desafíos. En Rodríguez, César (coord.), *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Siglo veintiuno editores, 2011, p. 109-137.

ZEBALLOSF-CUATHIN, Adrian. La acción pública de inconstitucionalidad y la vigencia de los derechos colectivos fundamentales. En Meneses, Orlando (ed.), *Territorialidad y derecho: tensiones, transformaciones y manifestaciones a nivel local y regional*. Universidad Libre, 2019, p. 91 – 132.

ZEBALLOSF-CUATHIN, Adrian. *Derechos indígenas, neoconstitucionalismo(s) y justicias en Colombia*. (Tesis para optar al título de Doctor en Derecho). Universidad Nacional de Colombia, 2021. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/79675>.



ŽIŽEK, Slavoj. Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo. Paidós, 1998.

### **Sobre el autor**

#### **Adrian Zeballosf-Cuathin**

Abogado y Psicólogo, Magíster y Doctor en Derecho de la Universidad La Gran Colombia. Profesional con experiencia en la administración pública, en el sector privado y en el sector educativo. Docente investigador, asesor, consultor y conferencista en derecho público. Comprometido con la ética, el pensamiento crítico y la defensa de los derechos humanos y fundamentales. E-mail: zeballosfadrian@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7517-8047>.

**El autor es el único responsable de la redacción del artículo.**

