

| ARTÍCULO

La dialéctica comunitarismo-societarismo detrás del reconocimiento de sistemas de justicia indígenas.**The dilectic between comunitarism-societarism behind the recognition of the indigineous sistem of justice**

Adolfo J. Sánchez Hidalgo
Universidad de Córdoba

Fecha de recepción 11/02/2020 | De aceptación: 29/09/2020 | De publicación: 28/12/2020

RESUMEN.

El presente artículo tiene por objeto el análisis de la Declaración de Naciones Unidas 2007 sobre derechos de los pueblos indígenas, utilizando como paradigma teórico la confrontación conceptual de la cosmovisión comunitaria y liberal. Desde una perspectiva comunitarista se proponen los principios de subsidiariedad y solidaridad debido a su funcionalidad política en Estados descentralizados y plurales, también, porque son especialmente aptos en el caso de pueblos o naciones indígenas dentro de un Estado. Así mismo, se desarrolla teóricamente la idea de pluralismo jurídico y sus implicaciones en la teoría del Derecho y del Estado en el siglo XXI, ya que esta pluralidad de ordenamientos es un rasgo definitorio de la complejidad cultural y jurídica de las sociedades pos modernas.

PALABRAS CLAVE.

Comunitarismo; Sistemas de Justicia indígena; Pluralismo jurídico; Liberalismo; Multiculturalismo.

ABSTRACT.

The present study aims to analyze the UN Declaration (2007) of Rights of Indigenous Peoples, using, as theoretical paradigm, the conceptual confrontation of the communitarian and liberal worldviews. From a communitarian perspective it's will be proposed the principles of subsidiarity and solidarity due their political functionality in the decentralised and plurals States, because they are especially suited in the case of indigenous peoples or nations inside this States. Moreover, it's will be developed, theoretically, the idea of legal pluralism and his consequences in the Law Theory and State Theory of the XXI century, due this plurality of the legal systems is a defining feature of the cultural and legal complexity in the postmodern society.

KEY WORDS.

Communitarianism; Indigenous Justice Systems; Legal Pluralism; Liberalism; Multiculturalism

Sumario: 1. Introducción. 2. La declaración de naciones unidas sobre derechos de los pueblos indígenas. 3. Comunidad y sociedad. 4. Pluralismo jurídico y sistemas de justicia indígena. 4.1. *Pluralismo Jurídico*. 4.2. *Los principios de subsidiariedad y solidaridad a propósito de los sistemas pluralistas*. 5. Conclusiones.

1. Introducción.

El 13 de septiembre de 2007 fue oficializada la *Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, la cual suponía la materialización normativa de las recomendaciones del Consejo de Derechos Humanos y hacía suyas gran parte de las reivindicaciones jurídico-políticas de los movimientos indigenistas. En todo su preámbulo se vislumbra una vocación ideológica comunitarista tendente al reconocimiento jurídico internacional de los “pueblos indígenas¹” y su “libre determinación²”, el respeto de sus diferencias culturales y, en consecuencia, la existencia de derechos especiales o particulares en razón de su adscripción cultural³. El problema al que se intenta dar respuesta con esta Declaración no es otro que el multiculturalismo de carácter endógeno, esto es, cuando existen poblaciones locales minoritarias con prácticas culturales distintivas; pero sujetas políticamente a un Estado-nación construido sobre las bases del modelo antes mencionado (Fischer, 2014: 35). De acuerdo con el texto de la Declaración parece que el modelo de convivencia propuesto pasaría por la quiebra del individualismo liberal, el reconocimiento jurídico-positivo de las comunidades indígenas y la apelación a una igualdad material, que exige de la actuación positiva de los Estados dirigida a la eliminación de los obstáculos o barreras (políticas, económicas, jurídicas, educativas y sociales) que impidan la realización del particular modo de vida indígena. Así es como deben interpretarse el conjunto de los derechos reconocidos en la citada Declaración, entre los que cabe destacar el artículo 34: “los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o sistemas jurídicos, de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos”. En todo caso, salta a la vista que el reconocimiento de los derechos recogidos en la Declaración puede suponer un verdadero desafío para el Estado liberal en su sentido clásico

¹ El art 37 de la Declaración les reconoce la capacidad subjetiva para celebrar Tratados con los Estados.

² Art 3: “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”.

³ Arts 5, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 20, 24, 25, 26, 31, 33, 34 y 36.

Especialmente problemático resulta este reconocimiento de los sistemas de justicia indígena; porque, aunque el sentido de esta Declaración no debe extenderse más allá del multiculturalismo endógeno, el fundamento parece ser la diversidad cultural como premisa de un distinto tratamiento jurídico y podría plantearse su extensión a otras experiencias multiculturales, como ocurre con los flujos migratorios en las sociedades occidentales. Implica, además, de facto la coexistencia de sistemas jurídicos diversos dentro de un mismo Estado, lo que supone un verdadero sacrilegio para el dogma positivista del monismo jurídico (Caicedo, 2018: 310-311). Lo cierto es que, tras todos estos fenómenos, no indiferentes, se oculta la dialéctica entre comunidad y sociedad (Tönnies, 1979:216), particularmente intensa en el caso de las poblaciones indígenas, en tanto que se tratan de dos cosmovisiones en principio antitéticas (Estado-comunidad indígena).

Esta problemática y sus distintas manifestaciones constituirán las hipótesis de trabajo de esta investigación, que no se ofrece como una solución acabada al problema de la convivencia de distintos sistemas de justicia en un mismo territorio o Estado; sino como un replanteamiento de la cuestión conforme a unas bases epistemológicas alternativas. Se recuerda al lector que si es cierto que los derechos humanos de primera generación tienen su origen en los postulados individualistas y racionales propios del liberalismo, no es menos cierto que la aparición de los llamados derechos humanos de tercera generación o “de solidaridad” exigen una aproximación ética más profunda y un horizonte teórico más amplio (Pérez Luño, 2018: 574). Siendo así, se presenta históricamente la génesis del denominado comunitarismo y su deriva ideológica e, igualmente, su contraposición con el modelo liberal-societario. Porque, una teoría razonable de los derechos colectivos depende de una adecuada comprensión de la dialéctica individuo-comunidad, ya que la individualidad y la inserción en comunidad son dos dimensiones constitutivas del ser humano (López Calera, 2004: 290). En este sentido, se defiende la necesidad de reconocer dos principios sociopolíticos esenciales para un Estado democrático construido sobre la base de una pluralidad de culturas y comunidades: el principio de subsidiariedad y el principio de solidaridad. Además, se analizan las posibilidades teóricas del pluralismo jurídico, de conformidad con los postulados clásicos de la Teoría del Derecho, y se reflexionará acerca del concepto de privilegio cultural y si esto supone el fracaso de la homogeneización jurídica propia del legalismo continental; o bien, responde realmente a una exigencia del valor justicia.

2. La declaración de naciones unidas sobre derechos de los pueblos indígenas.

La *Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas* (DDPI), dada el 13 de septiembre de 2007, supone el reconocimiento y protección tanto de derechos colectivos como individuales para estos pueblos; pero no se trata de la aparición de nuevos derechos humanos, sino de una contextualización o adaptación de estos derechos a la realidad cultural o cosmovisión propia de estos pueblos indígenas (Martínez de Bringas, 2010: 108-109). Si bien puede considerarse como una manifestación del llamado *soft law*, lo cierto es que los derechos y principios recogidos en la Declaración suponen la materialización jurídica de una nueva lógica de la construcción normativa de la convivencia política, abriendo el horizonte a un derecho multicultural y al pluralismo jurídico (Martínez de Bringas, 2013: 417). La DDPI encuentra su origen en el Convenio 169 de la OIT de 1989⁴, en el que pueden encontrarse gran parte de los derechos y principios reconocidos en la Declaración e, incluso, con una mayor amplitud. Ahora bien, no debe descuidarse el hecho de que la Declaración de 2007 es el resultado de un complejo y conflictivo proceso de negociación y supone un hito importantísimo en la historia de la lucha por los derechos de los pueblos indígenas, de modo que su valor es indiscutible (Martínez de Bringas, 2013: 419). Se pone de manifiesto una vez más que los derechos humanos son producciones socio-históricas y procesos relacionales generados por actores sociales situados en contextos complejos de lucha social (Sánchez Rubio, 2015a: 106).

Con carácter previo, conviene precisar la naturaleza de las comunidades indígenas o primigenias, pues sólo desde una nítida visión de estas comunidades podrán comprenderse los derechos que la Declaración les atribuye. Así, destaca la definición ofrecida por Garzón López (2016: 65) de comunidad cultural como: “aquellas entidades que viven con arreglo a un sistema de creencias y prácticas compartidas; se apoyan en una estructura institucional de larga duración; están asentadas en un territorio específico y, comparten una historia, una lengua y tradiciones que han sido transmitidas de generación en generación”. En este sentido, es igualmente necesario distinguir entre minorías étnicas o culturales y pueblos indígenas, pues como escribe Aparicio (2006: 402): “estos son una colectividad de personas unidas conscientemente por una comunidad de origen, historia, tradiciones, idioma, religión, etc., que se

⁴ El Convenio 169 de la OIT dado en 1989 suponía el rechazo al enfoque asimilacionista y paternalista del anterior Convenio 107 dado en 1957.

afirma como sujeto de derechos culturales, políticos y económicos, resaltando, en primer lugar, el derecho a la libre determinación”.

Precisamente, el articulado de la Declaración de Naciones Unidas orbita en torno al derecho de autodeterminación interna de los pueblos o comunidades indígenas, es decir, en torno al reconocimiento del derecho al autogobierno y a la autonomía cultural, medioambiental, económica y jurídica; pero, siempre, se estaría en presencia de una autodeterminación delimitada por el marco territorial de estos pueblos o comunidades, sin que quepa la posibilidad directa de una autodeterminación externa, esto es, la secesión o independencia del Estado en el que encuentren estas poblaciones (Galarza & Paronyan, 2017: 44). No obstante, la situación de vulnerabilidad de estas comunidades y teniendo presentes los evidentes riesgos que el siglo XXI supone para la pervivencia de estas poblaciones, la Declaración asume que para la efectividad de este derecho de autodeterminación de las comunidades indígenas resulta imprescindible la colaboración del Estado, es decir, el establecimiento de políticas activas que permitan la implementación y estabilidad del autogobierno reconocido. Este hecho es explicado por Aparicio (2015: 136): “se parte del reconocimiento del derecho a la libre determinación pero sin buscar el aislamiento de los pueblos sino un replanteamiento del patrón de las relaciones”. Una manifestación de esta nueva lógica política sería el derecho de consulta previo recogido en el artículo 19 de la Declaración de 2007, en virtud del cual se legitimaría la oposición indígena a determinadas imposiciones estatales que pongan en peligro los derechos elementales de la comunidad indígena. De este modo, el derecho de consulta previa se configuraría como una herramienta de contrapoder de las comunidades indígenas y parte de la premisa de que las mismas se encuentran en una situación de inferioridad respecto del Estado (Aparicio, 2015: 136-137)⁵.

El contenido de la Declaración puede sintetizarse en tres bloques (Zalaquett, 2008: 140): a) derechos colectivos surgidos de la libre determinación de los pueblos indígenas dirigidos a preservar la identidad de estos pueblos y referidos al respeto de su autonomía política y jurídica; b) derechos colectivos a la tierra y recursos naturales; y c) derechos referidos a la protección y promoción de la cultura indígena (educación, costumbres, ritos o religión). Ahora bien, todavía cabría añadir un cuarto eje

⁵ Una prueba de la naturaleza reactiva del derecho de consulta previa puede encontrarse en la Sentencia 12 agosto de 2008 de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Saramaka vs Surinam*. En esta sentencia para evitar que la explotación de los recursos naturales de tierras ancestrales por parte del Estado impida la subsistencia de la comunidad indígena, se exigen las siguientes condiciones: i) un proceso adecuado y participativo que garantice el derecho de consulta previa; ii) un estudio de impacto ambiental; y iii) compartir, razonablemente, los beneficios que se obtengan de dicha explotación con la comunidad indígena.

temático, que ha sido recientemente señalado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2019), que vendría constituido por d) las obligaciones estatales frente a las actividades de extracción, explotación y desarrollo⁶.

Se ha dicho que la Declaración reconoce un catálogo de derechos individuales y colectivos, si bien lo verdaderamente original de esta Declaración se encuentra en la vocación colectiva de su mandato; porque no se limita sólo al reconocimiento de estos derechos colectivos, sino que, más aún, desarrolla el reconocimiento efectivo del sujeto de estos derechos como factor determinante de su contenido (Aparicio, 2006: 405). Debe afirmarse que la defensa y reconocimiento de estos derechos colectivos de los pueblos indígenas supone trascender la óptica individualista del derecho moderno y observar el conflicto intergrupar inherente a toda convivencia social; asumir la importancia de los elementos comunitaristas en la estructuración de la comunidad política y jurídica; y reconocer la responsabilidad de los diferentes grupos sociales en la articulación de una sociedad más justa (Martínez de Bringas, 2016: 4).

La Declaración de 2007 recoge en su texto los tres grandes tipos de derechos colectivos surgidos del multiculturalismo (Kymlicka, 1996: 25): a) derechos de autogobierno en el sentido de reconocer una autonomía política e institucional de los pueblos indígenas; b) derechos poliétnicos traducidos en la obligación de respetar las tradiciones, religión, idioma y cosmovisión de los pueblos indígenas; y c) derechos especiales de representación en el sistema político-jurídico del Estado. De este modo, la Declaración de 2007 hace posible avanzar hacia una verdadera autonomía de las poblaciones indígenas (art. 4), no sólo en el sentido de una abstracta autodeterminación; sino, más profundamente, mediante la defensa, el reconocimiento y el respeto de la historia, cultura y cosmovisión en el modo de comprender o interpretar sus sistemas de vida y justicia (Martínez de Bringas, 2016: 25). En consecuencia, los derechos colectivos reconocidos en la Declaración relativos a territorialidad (art. 26), medioambiente (art. 29), propia identidad (art. 33), sistemas de justicia e instituciones (art. 34), etc., deben interpretarse de acuerdo con las peculiaridades culturales de las comunidades indígenas, es decir, que estas categorías político-jurídicas han de percibirse de modo diverso a como se comprenden bajo la óptica estatal

⁶ La Comisión en su Informe sobre Pueblos Indígenas, comunidades afrodescendientes y recursos naturales del año 2016 detalla el conjunto de estos deberes: i) diseño, implementación y aplicación de un marco normativo adecuado; ii) prevenir, mitigar y suspender los impactos negativos sobre los derechos humanos; iii) crear mecanismos de supervisión y fiscalización de tales amenazas; iv) garantizar mecanismos de participación efectiva y acceso a la información; v) prevenir actividades ilegales y violentas; y vi) garantizar el acceso a la justicia, investigación, sanción y reparación adecuadas a las violaciones de derechos humanos cometidas en estos contextos.

(Martínez de Bringas, 2018: 132-134). En efecto, así ha sido remarcado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en su informe del año 2019 con estas palabras: “la transversalización del enfoque intercultural requiere adaptar toda la institucionalidad del Estado, lo cual incluye el ámbito de la educación, justicia, salud, entre otros”.

De este modo, para interpretar correctamente este conjunto de derechos sociales y económicos recogidos en la Declaración de 2007, se propone (Martínez de Bringas, 2010: 110-112) una consideración táctica y estratégica: táctica en el sentido de concebir estos derechos como un avance de la democracia representativa y de la justicia social y estratégica en tanto que suponen un estadio más en la lucha histórica de estas comunidades indígenas por su propia dignidad y contra la represión intergrupal y el asimilacionismo de los Estados nacionales. Estas dos direcciones (táctica y estratégica) son complementarias e interdependientes y reflejan, como se verá, la doble dimensión sociológica y política del comunitarismo. Así, la protección de los derechos reconocidos en la Declaración de 2007 no sólo supone la instauración de una serie de deberes u obligaciones de respeto de naturaleza individual o ciudadana; también implica el compromiso del Estado para la protección de las comunidades indígenas, impidiendo cualquier forma de discriminación o violencia intergrupal y estableciendo un proceso reparatorio de las injusticias históricas que hayan sufrido (Martínez de Bringas, 2016: 6).

Entre el nutrido catálogo de derechos colectivos de la Declaración, destaca el reconocimiento del Derecho y Justicia indígenas en los artículos 34 y 35. Estos artículos reflejan la importancia del elemento comunitario o cultural en la conformación del Derecho y pueden suponer una manifestación del denominado pluralismo jurídico; en la medida en que la Declaración reconoce este derecho colectivo como si se tratase de una especie de derecho especial para estas comunidades primigenias, que el Estado debe respetar e incluso promover (Aparicio, 2015: 138). Si bien, desde una óptica pluralista, no faltan autores que estimarían más acertado considerar estos sistemas de justicia indígena y las costumbres inherentes a los mismos, parte del ordenamiento jurídico del Estado y, por ello, principios y criterios de interpretación de sus normas (Martínez de Bringas, 2013: 420).

Ciertamente, el Convenio 169 de la OIT tenía un alcance más amplio al considerar las costumbres y sistemas normativos indígenas una parte más de la realidad normativa de los Estados y más recientemente, así queda reconocido por los pronunciamientos de la Corte Interamericana de Derechos Humanos y, también, puede encontrarse en Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos

Indígenas del año 2016 en su artículo XVI. I: “Los pueblos indígenas tienen derecho a ejercer libremente su propia espiritualidad y creencias y, en virtud de ello, a practicar, desarrollar, transmitir y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias, y a realizarlas tanto en público como en privado, individual y colectivamente⁷”. Además, la Declaración de 2007 no acaba de reconocer un derecho colectivo de acceso a la justicia para las poblaciones indígenas y, como se ha señalado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos puede situar a estas comunidades en una situación de extrema vulnerabilidad al primar los derechos individuales sobre los de propiedad comunal (Martínez de Bringas, 2013: 437).

En todo caso, el reconocimiento de estos sistemas de justicia indígena implica la afirmación de un derecho multicultural y pluralista, que contradice los presupuestos del Estado liberal e individualista y exige una nueva óptica en la organización de la comunidad política, ahora más plural y comprensiva (Ocampo & Antúnez, 2018: 67). Como afirma Boaventura S. Santos (2012: 35-39) sería oportuno trazar las líneas epistemológicas precisas para una ecología de saberes y prácticas jurídicas que permitiera la coexistencia y mutua complementariedad de la justicia ordinaria y los sistemas de justicia indígena. Sin embargo, el proceso de inserción en los ordenamientos jurídicos nacionales de la Declaración de 2007 ha sido muy desigual y su efectividad ha podido quedar desdibujada en algún caso.

En un sentido positivo, debe destacarse el proceso de transformación constitucional de Bolivia, que ha implementado en sus territorios gran parte de los principios inspiradores y mandatos recogidos en la Declaración. En Bolivia el reconocimiento político de las comunidades indígenas ha llevado a transformar la estructura política del país (Aparicio, 2015. 134), definido ahora por una plurinacionalidad caracterizada por la protección de la autonomía territorial y política de estas comunidades indígenas. Así mismo, este reconocimiento queda demostrado, igualmente, en la funcionalidad de los principios ético-políticos de las comunidades primigenias como conformadores del aspecto material-axiológico de la nueva norma suprema (Clavero, 2009: 191-196). De modo similar, la Constitución de Ecuador del año 2008 reconoce expresamente en su artículo 14 la funcionalidad de los principios éticos indígenas, al establecer el buen vivir (*sumak kawsay*) como presupuesto de un desarrollo sostenible.

En el otro extremo debe situarse la experiencia mexicana, porque a pesar de que se ha defendido que la nueva Constitución de 2011 pudiera permitir la inclusión de la Declaración sobre Derechos de los

⁷ <https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>

Pueblos Indígenas y el Convenio 169 de la OIT como parte de su texto constitucional (Clavero, 2013: 192); parece ser que la dogmática constitucional se resiste a esta inclusión, apelando al carácter meramente técnico del Convenio 169 y excluyendo la Declaración de 2007 del texto constitucional por no entenderla como Tratado internacional ni como Convenio efectivamente suscrito. Reafirmandose así el carácter de *soft law* de la Declaración (Clavero, 2013: 184-185).

3. Comunidad y sociedad.

La génesis conceptual de esta contraposición tiene su origen en la conocida obra de Tönnies (1887) *Gemeinschaft und Gesellschaft, Comunidad y sociedad*, y desde entonces esta distinción ha ocupado, en gran medida, la atención de la comunidad científica. Dentro de la disciplina sociológica nutre las reflexiones de Weber (1979: 33-40) e, incluso, las de Durkheim. En el ámbito de la filosofía de los valores es recogida por Scheler⁸. Más aún, en los dominios de la teoría política la idea de comunidad es utilizada ideológicamente por el romanticismo alemán, por el marxismo, el nacionalsocialismo y, en nuestros días, tanto por la derecha conservadora como por el neo-marxismo (Honneth, 1999: 10-12). No es de extrañar que, comprobada su versatilidad, Honneth (1999:13-14) desglose la funcionalidad teórica del concepto de comunidad en tres dimensiones⁹: a) sociológicamente para resaltar la formación de grupos solidarios a través de los cuales los individuos superan el aislamiento y la atomización social; b) en el plano de la filosofía moral se utiliza el concepto de comunidad para explicar la existencia de un

⁸ Una visión muy desarrollada de la contraposición comunidad-sociedad se encuentra en el pensamiento de Max Scheler (2014: 510-520), quien elaboró los tipos ideales de comunidad vital y sociedad, cuyas notas esenciales sintetiza Marta Albert (2005: 16-20):

A) Comunidad vital. Se corresponde con la imagen de un organismo biológico y el hombre una parte del mismo, como en el organismo cada parte del mismo es esencial para su plena funcionalidad biológica. El hombre es inconcebible fuera de la comunidad, es más se define por su pertenencia a la misma. La vida en la comunidad se caracteriza por la primacía de la solidaridad y la confianza mutua. Es más, personalmente añadiría que ideas, valores o bienes como “bien común”, “solidaridad”, “fidelidad” y “confianza” son incomprensibles más allá de una experiencia comunitaria de vida.

B) Sociedad. Es una realidad artificial, nace con ocasión de un contrato o acuerdo de voluntades y no surge de forma natural como las comunidades. En la sociedad encuentra su sentido el individuo egoísta e insolidario. La sociedad tiene una naturaleza conflictiva, producto del egoísmo y del conocimiento defectuoso de los demás. En este contexto es imposible que surja naturalmente un núcleo común de valores y una pauta común de obrar, por ello es necesaria crearla artificialmente y se consigue mediante la ficción y la violencia de la Ley: la ficción de considerar que la voluntad de la mayoría es la voluntad común de la sociedad y la violencia de imponer la voluntad de los más numerosos a la minoría.

⁹ El lector puede comprobar que estas tres dimensiones son perfectamente trasladables al movimiento indígena en su manifestación social, cultural y política, en la medida en que este movimiento puede traducirse en: a) la constatación sociológica de la diversidad e individualidad de los pueblos indígenas entendidas como comunidades originarias o anteriores a la aparición de los Estados en sus dominios; b) la comprobación del fenómeno ético-social de un núcleo de valores (ethos) compartidos y practicados solidariamente por los miembros de estas comunidades primigenias como rasgo de su propia identidad; y c) un progresivo proceso de reivindicación y lucha política por el reconocimiento y protección de su individualidad característica, no sólo mediante la reclamación de derechos y su efectiva protección; sino, también, mediante la articulación de nuevas formas políticas e institucionales acordes con la realidad indígena. En este último sentido, debe destacarse, especialmente, los ejemplos de las comunidades indígenas de Bolivia y Ecuador.

núcleo axiológico vivido y compartido inconscientemente entre todos los miembros de un grupo social (Albert, 2005: 16); y c) políticamente se usa el término comunitarismo, bien para apelar a una democracia vital u orgánica en la que participen activamente tanto los individuos como los grupos sociales de los que forman parte, bien para exaltar el elemento identitario y costumbrista en oposición a las políticas liberales, bien para abogar por un intervencionismo del Estado en defensa de los grupos sociales culturalmente diferentes (Fischer, 2014: 37).

En su origen el concepto de comunidad aparece como una categoría fáctica propuesta por Tönnies (1979: 48), quien constató la existencia de grupos humanos que comparten naturalmente unos mismos valores (comunidades) en oposición al modelo de individuo atomizado de la sociedad liberal, que únicamente es capaz de asociarse en virtud de fines utilitaristas o egoístas. Una concepción similar mantuvo Weber para quien lo decisivo es, en cambio, que los partícipes de la comunidad lo son en la medida en que se sienten partes de un todo unitario y los miembros de la sociedad se unen en razón de intereses o fines comunes (Weber, 1979: 33). Así, una de las características esenciales de esta idea de comunidad es que sin la apelación a esta unidad orgánica parece imposible la autocomprensión de los sujetos; es más, se trata de una unidad en la que los individuos son miembros y el sentido en que se interpreta esta pertenencia tiene un valor intrínseco o identitario (Betegón, 2004: 50). Por esta razón, desde la perspectiva comunitarista no parece posible la justificación racional de un discurso moral construido sobre intereses abstractos de seres desarraigados y aislados (Betegón, 2004: 53).

Son patentes las diferencias entre la cosmovisión comunitarista y la cosmovisión liberal o societaria. Además, no debe descuidarse que la teorización comunitarista, aunque nostálgica de la sociedad tradicional, conlleva una importante crítica al modelo civilizatorio liberal (Sánchez Rubio, 2001: 298); pues pone en entredicho el paradigma individualista del Estado liberal y exige una reformulación de las categorías éticas, políticas y jurídicas desde las que se levanta el Estado de Derecho y el imperio de la ley (Sandel, 2008: 6). La visión comunitarista convierte en caduca la filosofía ilustrada de la legislación e introduce una concepción de justicia social más solidaria y abierta a las diferencias culturales, por tanto, reacia al racionalismo universalista de la modernidad (Sánchez Cámara, 1998: 269). Ahora bien, una sacralización y aumento de los rasgos comunitaristas supondría no sólo la absorción comunitaria del individuo, más aún, sería un motor para el nacionalsocialismo y un riesgo para la democracia (Honneth, 1999: 6). En este sentido, Taylor (2002: 142-143) señala el peligro de la fragmentación y el espíritu de confrontación que conlleva un comunitarismo radical, porque contribuye

inexorablemente a la atomización y al fortalecimiento de la tecnocracia; al contrario, es necesario encontrar propósitos democráticos comunes y capaces de construir mayorías políticas efectivas. Como ha sido remarcado por Appiah (2013: 218) una premisa esencial del espíritu democrático es la posibilidad de imaginar el mundo desde un punto de vista diferente al nuestro.

Sin perjuicio de un mayor desarrollo, la valía teórica del comunitarismo es que nos enseña que el hombre en tanto ser moral es incomprensible sin la comunidad de pertenencia, en la que aprehende la tradición y valores que conforman ese todo unitario y desde los cuales “connaturalmente” preside y orienta su conducta (Macintyre, 1992: 168). Bajo esta premisa debe afirmarse, al respecto de los sistemas de justicia indígena, que la plena comprensión de los valores y principios que los informan sólo es posible desde la condición de partícipe o miembro de esa comunidad de vida. De otro modo, juzgarlos desde una perspectiva exógena es, o bien, un ejercicio de ignorancia, o bien, de insolencia. Este fenómeno ha sido denominado como colonialidad jurídica (Garzón, 2018: 210-212) y se traduce en la traslación de categorías jurídicas y políticas extrañas a la realidad indígena, desfigurándola y asimilándola a los dogmas jurídicos propios del legalismo moderno. No obstante, debe tenerse presente el peligro señalado por Aparicio (2015: 144-145) de construir “trincheras identitarias”, que únicamente persigan resaltar los elementos diferenciadores en lugar de los rasgos comunes o compartidos, contribuyendo a la polarización y fragmentación de la sociedad civil. Para evitar esta amenaza, es necesario establecer un espacio de diálogo entre saberes y sujetos diversos culturalmente, pero unidos por un propósito de concordia y vida en común (Garzón, 2018: 213). Como puede comprobarse la solución no parece nada sencilla.

Una muestra de la necesidad de este diálogo puede encontrarse a propósito de la integración constitucional de los principios éticos-materiales de justicia indígena. Se puede tomar como ejemplo los principios de la comunidad andina, señalados por Caicedo (2018: 313-314): *sumak kawsay* (buen vivir); *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso, ni seas ladrón); *suma qamaña* (vivir bien); *ñandereko* (vida armoniosa); *teko kavi* (vida buena); *ivi mareai* (tierra sin mal); y *qhapaj ñan* (camino o vida noble). Parece obvio, que intentar comprender verdaderamente el sentido de estos principios exige previamente la condición de miembro de esta comunidad. Es más, esta condición de partícipe permite interiorizar la normatividad desde la creencia moral de su legitimidad y autoridad (Gaido, 2010: 157). Teniendo esta precaución presente, se juzga acertada la definición de derecho indígena ofrecida por Garzón (2016: 247) en las siguientes líneas: “el conjunto de normas, valores, espiritualidades y cosmovisiones que tienen vigencia, eficacia y legitimidad en un determinado espacio

temporal comunitario, cuyo ejercicio se apoya en instituciones, autoridades y procedimientos que sirven para regular la vida social, resolver conflictos y armonizar el orden interno”. Un rasgo fundamental del derecho indígena es el estar constituido por un conjunto de costumbres comunitariamente asumidas, cuya aplicación suele ser de naturaleza arbitral y que, ante el carácter orgánico de la coexistencia, el enjuiciamiento de las acciones no se concibe en términos subjetivos sino comunitarios (García Leal, 2006: 77). El objetivo último de estos sistemas de justicia indígenas – al menos en América Latina – es la preservación de la armonía social y la reparación del daño (García Leal, 2006: 78). Como señala Brandt (2017: 216) se trata de una justicia pacificadora y reparadora, cuyos objetivos esenciales son la paz comunal y el restablecimiento de las relaciones sociales. La “comunalidad” en palabras de Garzón (2016: 252) emerge como valor fundamental del derecho indígena e integra un conjunto de valores individuales, colectivos y cosmológicos entendidos sobre la base del “buen vivir”.

Claro que, tampoco, ha de abandonarse la moralidad a la vivencia social de determinadas prácticas o tradiciones y, en este punto, la cosmovisión societaria pone el énfasis en la libertad de elección y conformación ética del individuo, algo esencial para nuestras democracias erigidas sobre los valores de la tolerancia y neutralidad (Rawls, 1993: 236-254)¹⁰. De acuerdo con estas premisas la contraposición comunitarismo-societarismo se trataría, en principio, de un dilema: a) si se toma partido a favor de una concepción societaria, que hace suyos los valores liberales de tolerancia y neutralidad, se fortalece la atomización de los individuos y se hace difícil la defensa de una empresa común que favorezca la cohesión social; b) en cambio, si se exaltan sobre medida los rasgos comunitaristas y se fomenta en exceso la inserción orgánica-institucional de los ciudadanos, este todo aglutinante puede acabar por devorar la libertad.

Frente a esta situación dilemática se puede encontrar una tercera vía alternativa en el pensamiento político de Will Kymlicka (1996: 265), para quien la inserción del individuo en una comunidad concreta no implica *per se* una aceptación sin más de una idea de bien; sino, tan sólo, una determinada posición cultural frente a la cual el individuo ha de posicionarse en el ejercicio de su autonomía moral. De este modo, Kymlicka defiende que no puede haber verdadera autonomía moral al margen de una posición

¹⁰ En *Political Liberalism* (1993) Rawls revisita su concepción de justicia social de la obra *A Theory of Justice* (1973), en la que señala los principios de libertad e igualdad como las bases desde las que construir la racionalidad pública. No obstante, se mantiene la fuerza del principio de neutralidad como premisa de la racionalidad pública, en el sentido de que el agente público o ciudadano debe prescindir de sus propias convicciones morales o religiosas en la esfera pública.

cultural; pero esta inserción cultural no sólo no excluye la libertad de elección moral sino que la supone (Rouchet, 2006: 217-218). De ser así, podría explicarse que, tal y como ha sido señalado por Kymlicka (2010: 261-263), las políticas activas sobre multiculturalismo, lejos de fragmentar la sociedad civil, contribuyen a la potenciación de los derechos civiles y la libertad, a la igualdad de oportunidades y a la solidaridad.

En esta dirección, quizás, como piensa Nussbaum (2011: 45), una opción viable sea retornar a los principios del liberalismo clásico; pero haciendo del respeto al diferente un valor moral intrínseco a la democracia, un respeto que debe defenderse activamente frente a posibles amenazas y habrá de informar el conjunto de la acción pública. Se trataría de sostener una idea positiva de tolerancia, en virtud de la cual se defiende el derecho de los ciudadanos a reconocerse mutuamente la participación en la deliberación pública; sin perjuicio de sus concepciones morales diferentes, o, incluso enfrentadas. Un modelo de ciudadano razonable que no perciba la diversidad axiológica y doctrinal como una amenaza a su propio medio de vida; al contrario, debe aceptar esta diversidad como un elemento enriquecedor, que fortalece los vínculos de amistad ciudadana (Dilhac, 2006: 156). En esta dirección, se ha propuesto (Nussbaum, 2012: 224) una nueva forma de liberalismo que rechaza las jerarquías denigratorias y que entienda que las bases para la cooperación social son múltiples y complejas, y que incluyen tanto el amor, el respeto a la humanidad o la pasión por la justicia como la persecución del beneficio. En consecuencia, el discurso político liberal no debe prescindir de la moral como, tampoco, de una concepción material de justicia. Precisamente, ya que el discurso político no puede prescindir de la moral, la defensa de los derechos no puede separarse completamente de un juicio sustantivo sobre el valor moral de las prácticas que ampara (Sandel, 2008: 9).

Aplicada esta teoría al objeto de estudio significaría que los derechos de las comunidades indígenas y sus sistemas de justicia han de ser reconocidos como una contribución al enriquecimiento del patrimonio constitucional de derechos civiles y para la mejora de la democracia liberal; pero, no pueden aceptarse sin una discusión racional y deben juzgarse con arreglo a los bienes morales que protegen o persiguen y las prácticas sociales que amparan. Esta perspectiva se opone a una visión comunitarista que exigiría la aceptación sin más de estos sistemas por tratarse de una realidad dada o heredada. Ahora bien, también se opondría a una concepción liberal, que abogase por el reconocimiento neutral y tolerante de estos sistemas en su integridad, en cuanto manifestaciones de la libertad humana. Por el contrario, habrá de juzgarse, de acuerdo con las circunstancias particulares de cada nación, cuáles

son las razones que invitan a la protección de estos derechos, qué bienes sociales promueven y que prácticas resultan de su aplicación¹¹. La Declaración de 2007 sólo introduce la cláusula del necesario respeto a los derechos humanos; pero ésta es lo suficientemente amplia como para justificar un examen crítico más profundo.

4. Pluralismo jurídico y sistemas de justicia indígena.

4.1. Pluralismo Jurídico.

Lo que actualmente se denomina “pluralismo jurídico” es una respuesta teórica a la constatación empírica de una pluralidad de instancias o instituciones sociales, dentro de un mismo territorio, que poseen potestades normativas, ejecutivas y disciplinarias; es decir, la posibilidad de ordenamientos jurídicos (autónomos o interdependientes) coexistiendo en un mismo ámbito político-territorial. Destacan, en este ámbito, las progresivas conceptualizaciones de Vanderlinde (1972), Sally Falk Moore (1973), John Griffiths (1986), Boaventura de S. Santos (1988) y Raquel Irigoyen (1995), entre otros. Una mención específica merece la definición del filósofo brasileño Antonio Carlos Wolkmer (2018: 192), que entiende el pluralismo jurídico como: “la multiplicidad de manifestaciones y de prácticas normativas existentes en un mismo espacio sociopolítico, intervenidas por conflictos o consensos, pudiendo ser o no oficiales y que tienen su razón de ser en las necesidades existenciales, materiales y culturales”. La amplitud de la definición de Wolkmer pone el énfasis en destacar que el pluralismo jurídico es ante todo un fenómeno social y humano, antes que estatal.

Esta situación de convivencia entre ordenamientos no es nueva y, en realidad, como casi todos los problemas jurídicos está profundamente ligada al suceder histórico de nuestras sociedades políticas. La idea de pluralismo jurídico se explica en virtud del hecho social de la existencia de diversas instancias de producción normativa, cuya capacidad normativa es originaria e independiente del poder soberano del Estado (Garzón López, 2013: 188). Por esta razón, el pluralismo jurídico supone, *a priori*, un auténtico desafío para el dogma de la soberanía estatal; ya que niega el carácter absoluto e ilimitado del Estado y

¹¹ Más allá de la formulación abstracta de este imperativo, puede observarse fácticamente que, por ejemplo, la protección de los derechos de los pueblos indígenas y, en especial, el derecho a disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales y a la propiedad colectiva contribuyen a frenar la expansión de los cultivos ilícitos, así como la explotación de recursos naturales por parte de las multinacionales (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2019: 31-32). En el reverso de esta consideración, se ha afirmado que el reconocimiento de los sistemas de justicia indígena puede comportar un obstáculo para la promoción de la igualdad de derechos entre el hombre y la mujer, perpetuando estructuras patriarcales y conductas estereotipadas hacia la mujer (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2017: 117).

le obliga a reconocer la existencia autónoma de otros actores sociales, culturales o políticos en sus fronteras (Iannello, 2015: 771). Junto a esta concepción fáctica o política del pluralismo, también, se puede encontrar entre las nuevas propuestas de Teoría del Derecho una concepción jurídica-formalista del pluralismo jurídico (Robles, 2015:714-716), que analiza el modo en el que estos diferentes ordenamientos jurídicos se relacionan entre sí, siendo el Estado y su norma constitucional el centro reticular de todas las relaciones inter-ordinamentales posibles. Robles (2015: 714-718) propone los siguientes criterios para la clasificación de estos distintos ordenamientos jurídicos: a) originario o derivado; b) necesario o contingente; y c) independientes o dependientes¹².

En esta clasificación quedan ordenados los rasgos más característicos del pluralismo jurídico, estos son: a) la interacción entre sistemas jurídicos que poseen unos fundamentos y unos principios conceptuales diferentes; b) el derecho consuetudinario como producto histórico y enraizado en el sistema jurídico de cada comunidad; y c) la posibilidad del conflicto entre órdenes jurídico-normativos diferentes (Merry, 2007: 97). Además, esta categorización es preferible por su carácter neutro y formalista, frente a otras que inciden en consideraciones de índole ideológica y vinculadas al neomarxismo (Santos & García Villegas, 2001: 139), o demasiado generales como la del filósofo japonés Masaji Chiba (1989: 14-16) al distinguir entre derecho oficial y derecho no oficial

Tomando como base la clasificación de Robles pueden definirse, no sin polémica, los sistemas de justicia indígena como ordenamientos jurídicos originarios, necesarios y dependientes. En efecto, son originarios porque el origen de los mismos se haya en la propia experiencia vital y jurídica de la comunidad indígena (Burgos, 2008: 98), es decir, en elementos de carácter étnico-cultural; pero, desde luego, no en el derecho legislado de los Estados. Es un ordenamiento jurídico necesario, pues los imperativos de vida del derecho indígena son imprescindibles para regular la convivencia de la comunidad (Perette, 2011: 9). Finalmente, puede discutirse el carácter independiente o dependiente del sistema de justicia indígena, desde una perspectiva netamente sociológica puede afirmarse que estos ordenes normativos no necesitan del Estado para ser válidos y seguirían siendo obedecidos en ausencia

¹² Un ordenamiento es originario cuando no necesita que haya otros previos a él (Derecho estatal) y derivado cuando presupone la existencia de otro u otros ordenamientos (Derecho de la Unión Europea). Un orden normativo es necesario cuando no se puede prescindir de él para ordenar la convivencia (Derecho estatal) y contingente, el que no es necesario para la convivencia (derecho canónico). Un ordenamiento jurídico es independiente cuando la validez de sus normas depende de sí mismo (Derecho internacional) y dependiente cuando la validez de sus elementos y normas depende de otro sistema u ordenamiento jurídico (Estatutos Comunidades Autónomas, Constituciones federadas, etc.).

de un Estado (Wolkmer, 2018: 177-179). Ahora bien, de otro modo, parece que sin el reconocimiento estatal (constituciones) y/o internacional (Declaración 2007) de estos sistemas de justicia su permanencia histórica sería realmente difícil y quedarían convertidos en un conjunto de usos o prácticas culturales carentes de valor jurídico (Iannello, 2015: 777). Se comprende, entonces, que uno de los rasgos del nuevo constitucionalismo latinoamericano sea el reconocimiento de los derechos y de los pueblos indígenas (Carrillo & Cruz, 2016: 162). A continuación, se examinará la posible funcionalidad de los principios de solidaridad y subsidiariedad como bases del pluralismo jurídico; o, dicho de otro modo, su utilidad para la ordenación de la convivencia entre sistemas jurídicos diferentes.

4.2. Los principios de subsidiariedad y solidaridad a propósito de los sistemas pluralistas.

Esta interdependencia entre los ordenamientos jurídicos estatales e indígenas es clave para comprender, teóricamente, las posibilidades del pluralismo jurídico. Obviamente, estos sistemas comunitaristas de justicia necesitan de la potencia estatal para su preservación e, igualmente, el Estado necesita preservar estas comunidades y su derecho para defender su propia legitimidad. Dicho de un modo más sencillo, existe una relación de mutua necesidad entre el derecho estatal y el derecho indígena, uno en razón de su legitimidad y otro en razón de su continuidad. Por esta razón, una premisa inicial para articular esta interdependencia es la necesidad de un diálogo político entre las distintas comunidades indígenas y los Estados con la finalidad de encontrar los puntos de unión o armonización, que hagan posible una coexistencia pacífica entre ordenamientos jurídicos. Como escribe Caicedo (2018: 325). “La labor de reformar sustancialmente o refundar los Estados tradicionales pasa no solo por las modificaciones macro constitucionales y legales, sino principalmente por procesos de entendimiento social y político, en los cuales se dé voz a los excluidos, a los seres humanos y pueblos marginados dentro de procesos tradicionales occidentales”.

Aceptando la premisa del diálogo, no es menos necesario establecer unos principios de justicia que sirvan como cauce y meta de esta necesaria colaboración entre Estados y comunidades indígenas. Unos principios materiales de justicia que, más allá de los principios liberales de neutralidad y tolerancia, sirvan de fundamento ético-jurídico de esta articulación institucional. Humildemente, se proponen los principios de subsidiariedad y solidaridad, principios de naturaleza estrictamente social, que debieran cumplir una función informadora del orden político estatal. Sobre todo, en contextos de democracias descentralizadas y participativas, de los que se ha afirmado ser los contextos idóneos para el pluralismo

jurídico-político (Wolkmer, 2018: 215-224). Muy resumidamente, el principio de subsidiariedad se ha sintetizado en tres imperativos:

1.º Abstención. Debe respetarse la autonomía, funcionalidad y naturaleza de las comunidades indígenas, en tanto cuerpos sociales naturales en los que el hombre realiza su sociabilidad; porque no son sino el reflejo de la libertad comunicativa del hombre y la amistad del género humano. Sociológicamente puede afirmarse que cada una de estas comunidades constituyen instituciones sociales genuinas, con un orden inherente y una finalidad característica, que debe respetarse. Bien podría formularse esta primera manifestación del principio de subsidiariedad como la regla negativa del mismo, en el sentido de que ordena no intervenir (Kaufmann: 1999: 403-404).

2.º Intervención. Si la autonomía, funcionalidad o naturaleza de estas comunidades se encuentra en peligro el orden inmediatamente superior debe intervenir para frenar esta amenaza. Esta situación de riesgo puede venir originada tanto por un funcionamiento anormal de estas comunidades primigenias, o bien, verse amenazados por fuerzas externas que ponen en peligro su pervivencia¹³. En ambos casos, la autoridad política tiene la responsabilidad de proteger estos grupos o restablecer su capacidad perdida. Esta segunda manifestación podría denominarse la regla positiva del principio de subsidiariedad, pues ordena como imperativa la intervención (Kaufman, 1999: 404).

3.º Transitoriedad. Si ha sido necesario intervenir en la dinámica propia de estos pueblos, ante una situación objetiva de riesgo y amenaza, tan pronto como este riesgo desaparezca o se restablezca la capacidad perdida; la intervención de la autoridad política o cuerpo superior debe cesar. La tercera regla, en consecuencia, ordena la transitoriedad o temporalidad de la intervención y al igual exige su cese tan pronto acabe la amenaza (Vallet, 2006: 407).

La Declaración de 2007 sobre Derechos de los Pueblos Indígenas no menciona expresamente este principio de subsidiariedad; pero, sin duda, está presente implícitamente en su texto al reconocer la singularidad cultural, política e institucional de los pueblos indígenas y la obligación de su protección

¹³ Parece que hoy el mayor peligro para la pervivencia de los pueblos indígenas no viene del Estado; sino de otras fuerzas mucho más amenazantes que el asimilacionismo estatal. En concreto, estos peligros pueden ejemplificarse en la acción de los narcos y la progresiva expansión de los cultivos ilícitos, invadiendo en muchos casos las tierras indígenas; y, también, las multinacionales y corporaciones de empresas, que anhelan explotar los recursos naturales de estas tierras.

para los Estados. Más aún, es posible encontrar algún pronunciamiento de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el que se desarrolla esta lógica subsidiaria con motivo del derecho de consulta previa reconocido en la Declaración de 2007 (art. 19). Se trata del conflicto del pueblo indígena Kichwa de Sarayaku contra Ecuador¹⁴, a raíz del cual la Corte tuvo la oportunidad de desarrollar el contenido de este derecho de consulta previa poniendo de manifiesto la necesidad del Estado de contar con el consentimiento libre e informado de la comunidad Sarayaku para toda actividad que les afecte, como instrumento para garantizar su autonomía, subsistencia e integridad¹⁵.

Sin referirse expresamente a la subsidiariedad, parece tenerla en mente Martínez de Bringas (2016: 27) cuando propone una concepción simultánea de los principios de territorialidad-jurisdicción-autonomía para la comprensión de los sistemas normativos indígenas, de modo que el principio de territorialidad fijaría el ámbito espacial de acción de estos sistemas normativos, el principio de autonomía ofrecería los criterios para la delimitación competencial entre sistemas normativos indígenas y ordenamiento estatal y, finalmente, el principio de jurisdicción establecería los medios para la resolución de los conflictos que pudieran surgir entre ambos sistemas jurídicos.

Sobre la base de esta reflexión, una aplicación política del principio de subsidiariedad referido al reconocimiento y protección de los sistemas de justicia indígena supondría las siguientes líneas de acción: a) primariamente, el reconocimiento de la autonomía funcional y teleológica de estos sistemas de justicia indígena en tanto materializaciones del legado cultural e histórico de la comunidad tribal; b) la protección de estos sistemas peculiares de justicia, favoreciendo el acceso y el conocimiento de los mismos, sea negativamente, absteniéndose de intervenir, como positivamente, por medio de acciones concretas si fuese necesario.

La solidaridad debe incardinarse también como valor fundacional de un orden básico de justicia, en virtud del cual se revisten a los Estados de un carácter social o promotor de los derechos humanos y

¹⁴ Sentencia 27 julio 2012 Corte Interamericana de Derechos Humanos. Kichwa Sarayaku vs Ecuador.

¹⁵ Desde una óptica comparada y sin perjuicio de la posibilidad de mayores desarrollos, desde luego, este derecho de consulta reconocido a las comunidades indígenas es de mayor alcance que otras manifestaciones procedimentales del principio de subsidiariedad; como puede ser el caso del trámite de audiencia a los municipios por la Comunidad Autónoma mediante la creación de un órgano mixto (Estatuto de Autonomía de Andalucía, art. 95), o, el establecimiento de una consulta previa muy desdibujada (Estatuto de Autonomía de Andalucía, art. 237). Más aún, en el marco del Derecho comunitario de la Unión Europea la realización de principio de subsidiariedad (art. 5. 3 del Tratado de la Unión Europea) se sustancia en la posibilidad reconocida a los Estados miembros de oponerse, mediante dictamen motivado, a las iniciativas legislativas comunitarias; no obstante, este dictamen no es vinculante y su fuerza se ve, además, modulada en función de los apoyos que reciba por parte de los diferentes parlamentos nacionales (Protocolo nº2. Artículo.6 y 7 Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea).

de los derechos fundamentales reconocidos en sus textos constitucionales. Un orden elemental de justicia que observa al conjunto ciudadano como seres iguales en dignidad y exige la corrección de las desigualdades económicas, regionales, culturales y étnicas (Rodotà, 2014: 43-47). El principio de solidaridad se relaciona, así, directamente con el núcleo duro del Estado social, dada su estrecha relación con los derechos económicos, sociales y culturales, en su misión articuladora, correctora y constructora de la sociedad (Fernández Segado, 2012: 153). Ciertamente, la pobreza es la principal barrera para la efectividad de los derechos de los pueblos indígenas. Por esta razón, se hace inexcusable el establecimiento de una política activa de inversión, tendente a la protección social y económica de las comunidades indígenas; esto es, con la finalidad de corregir las carencias vitales de estas comunidades y avanzar hacia una verdadera igualdad material (Aparicio, 2015: 142)

Particularmente ilustrativa respecto del desarrollo de la solidaridad como cauce para alcanzar una verdadera justicia social es la teoría de la responsabilidad con conexión social de Young, en virtud de la cual todos los sujetos partícipes de las instituciones civiles y políticas, en toda la amplitud de grados posibles, son responsables de las injusticias estructurales y deben emprender acciones colectivas tendentes a su reparación y transformación (Young, 2011: 190). En suma, todo ciudadano está compelido a la superación de las injusticias sociales, étnicas, económicas y culturales que han sido heredadas por la sociedad de la que participa. Por supuesto, esta idea de solidaridad va unida a la necesidad del reconocimiento social de los diferentes, de los excluidos, de su particularidad cultural y cómo esta cultura define su propia conciencia ética, como iguales partícipes del espacio público (Appiah, 2006: 380-381).

En consecuencia, la idea de solidaridad puede cristalizarse constitucionalmente del siguiente modo: como principio o valor constitucional y desarrollarse a través de los derechos humanos y derechos fundamentales; políticamente, como motor de las acciones colectivas o procesos de emancipación; y, jurídicamente, se le puede añadir una funcionalidad pragmática como criterio de interpretación de toda clase de normas (Peces Barba, 1991: 58). En este sentido, señala Vidal (2006: 134) que la visión de la solidaridad transforma nuestro horizonte, mostrando la justicia allá donde parecía reinar la utilidad, defendiendo el igualitarismo frente a las tiranías del liberalismo salvaje, mostrando la necesidad de una mayor cooperación y de una mayor lucha jurídica por la inclusión de todos los “otros”.

Volviendo al objeto de este estudio, la DDPI hace suyo este mandato de solidaridad en la construcción ética y jurídica de los derechos humanos, desde el inicio en los considerandos del

Preámbulo y, por supuesto, en el desarrollo de su articulado. Desde esta óptica solidaria es coherente que se prime en la Declaración la promoción, respeto y autonomía de las instituciones socio-políticas indígenas como consecuencia del reconocimiento de la libre determinación de los pueblos indígenas; y que, paralelamente, también se promueva una política activa de cooperación al desarrollo y de eliminación de barreras socio-económicas; primándose la necesidad de colaboración recíproca entre los Estados y comunidades indígenas en un plano de igualdad y diálogo. Claro está, además implica el reconocimiento de sus propios sistemas de justicia. Ahora bien, no se trata de una situación de paternalismo injustificado; sino de un verdadero imperativo de justicia que debe orientar toda acción política solidariamente al bien de la comunidad internacional (Vidal, 2006: 59), del que forma una parte inseparable la diversidad y riqueza cultural del planeta. Siendo así, la DDPI supone una ruptura con el modelo universalista y euro-céntrico del discurso tradicional de los derechos humanos y, por el contrario, se orilla una concepción verdaderamente plural de lo humano, inseparable de sus determinaciones sociales, culturales y étnicas (Sánchez Rubio, 2015b: 195-197). Se tratará, entonces, de superar la incapacidad europea para hacerse cargo de la pluralidad efectiva de culturas (Clavero, 2010: 380).

En la Declaración de 2007 se puede encontrar implícito un discurso ético basado en la alteridad, en el reconocimiento y dignificación de los tradicionalmente “excluidos (Santos, 2012: 29-35)” o “diferentes”, considerados *de facto* (Wolkmer, 2018: 207) como nuevos actores políticos y jurídicos dotados de su propia cosmovisión (su peculiar representación del mundo), sus tradiciones y sus propios sistemas de creencias. Se quiebra, así, el universalismo abstracto del iluminismo liberal y se reafirma la dimensión cultural y pluralista de los derechos humanos, que van más allá de los derechos individuales y comprenden también los bienes y derechos colectivos de otros grupos sociales, étnicos y pueblos indígenas. En definitiva, se rompe con el modelo de hombre abstracto, sin historia ni cultura, propio de la ilustración y se acepta una concepción antropológica de índole realista, fundada en las concreciones históricas, culturales y sociales de lo humano.

Como se recoge en las palabras de Aparicio (2006: 409): “es posible concebir una organización política basada en la coexistencia de una pluralidad jurídica fruto de distintos sujetos colectivos. Sujetos que en su libre determinación optan por conformar un espacio común de convivencia, respetuosos de sus identidades, pero a la vez capaz de englobarlos permitiendo un diálogo intercultural entre iguales, que fundamente la legitimidad de los poderes”. Desde esta perspectiva, los sistemas de derecho indígena serían una suerte de derecho especial, que se define, más que por la particular condición étnica de sus

sujetos jurídicos y las comunidades de pertenencia, por razones de justicia. Está claro que la razón de justicia que permite un diferente tratamiento jurídico y autoriza a flexibilizar el imperativo de la igualdad formal, sería la necesidad de proteger la diversidad de tradiciones, instituciones, costumbres, lenguas y creencias de las comunidades indígenas, que desarrollan la riqueza cultural del Estado.

5. Conclusiones.

La Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas del año 2007 inaugura una novedosa concepción de los derechos humanos, que se aparta del uniformismo universalista de la modernidad y flexibiliza el mandato de estos derechos adaptándolos a la realidad cultural e histórica de otras comunidades diferentes a las sociedades occidentales. Así, la DDPI no reconoce ningún derecho que no formase parte del catálogo ya existente de derechos humanos (Anaya, 2009: 46); pero, ciertamente, reinterpreta estos derechos adaptándolos a la realidad de las comunidades indígenas y exigiendo un compromiso de solidaridad y respeto a los Estados para proteger la dignidad y cultura de estas poblaciones. Aún quedarán aspectos en los que sea posible un mayor desarrollo y protección de los derechos reconocidos en la Declaración y, sin duda, una más meditada idea de justicia social exigirá avances en esta dirección. La Organización de los Estados Americanos y la Corte Interamericana de Derechos Humanos han puesto de relieve la necesidad de este desarrollo. Ahora bien, la Declaración en cuanto proclama la defensa de la solidaridad intergrupala, la autonomía e identidad cultural indígena y el respeto a estos sistemas de justicia, supone de facto un avance significativo del pluralismo jurídico frente a la obsoleta lente jurídica de la modernidad. Como escribe Aparicio (2015: 138) la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas dibuja nuevos espacios de diálogo y establece los caminos para la realización progresiva de los derechos de estos pueblos; pero aún es necesario la reivindicación y el ejercicio de los derechos reconocidos para su efectiva consecución.

En sociedades políticas caracterizadas por la multiculturalidad la solución política no puede versar en el asimilacionismo como, tampoco, en una confianza ingenua en los principios liberales de neutralidad y tolerancia (Sánchez Cámara, 2005: 136-138). Es necesario, reconocer las implicaciones comunitaristas y aceptar que los valores o convicciones, que definen a estas comunidades, sólo son accesibles desde la condición de partícipe o miembro de las mismas. Por otro lado, tampoco deben exacerbarse las pretensiones comunitaristas, ni potenciarse las diferencias culturales como rasgos identitarios y excluyentes; porque esto supone una amenaza para la convivencia pacífica y una quiebra

de la lealtad cívica. Para evitar esta negación absoluta de la condición individual, se debe ser prudente con el matiz ideológico del comunitarismo y sus trincheras identitarias, porque pueden servir como un poderoso ariete contra las libertades civiles y políticas sobre las que se construyen nuestras sociedades. A lo largo del estudio, se ha comprobado la necesidad de reformular nuestra consideración ética y jurídica del individuo y su inserción comunitaria. Sin embargo, se considera tan peligrosa la defensa del modelo individual y atomizado del hombre iluminista, como la defensa de una ética de la liberación de los “excluidos”, porque fragmentados y en oposición son actores también de nuevas escisiones sociales. No cabe duda que el avance en justicia social está directamente vinculado a la lucha por los derechos; pero esta lucha no debe avanzar ciega a la peculiar condición social y política del ser humano, ni debe librarse ingenuamente sin tener en consideración el punto de llegada.

La solución puede estar en el comunitarismo liberal trazado por Will Kymlicka y Charles Taylor, en virtud del cual se defiende la inserción social del individuo como rasgo identitario; pero sin que esta incardinación comunitaria o cultural ahogue la libertad moral del individuo. Es ineludible, entonces, una reflexión crítica acerca de los valores culturales en un contexto dialógico y democrático (Perreau-Saussine, 2005: 314-315).

La existencia de estas comunidades o pueblos indígenas revela un complejo de libertades grupales síntoma de un natural pluralismo jurídico, que no ha de considerarse realmente como una tensión dialéctica entre el Estado y estas comunidades. Si esto sucede es porque se ha equivocado o falseado la naturaleza de lo político. No tiene porqué ser incompatible la libertad natural surgida de la inserción del ser humano en comunidades culturales con el ejercicio del poder estatal, entendido rectamente; es decir, democráticamente. La solución es coordinar e integrar los fines propios de estas comunidades con el bien del conjunto; pues, el Bien común puede exigir la imposición de determinadas restricciones a la diversidad cultural, sobre todo cuando pueda poner en peligro la estabilidad social y la dignidad de la persona (Megías, 2008: 92). Las libertades grupales derivadas de este tipo de organización política deben conectarse teleológicamente con el bien de todo el cuerpo, es decir, han de ceder ante el Bien común. Porque la defensa del pluralismo jurídico no debe obviar la necesidad de juzgar críticamente el uso político o ideológico que se hace del mismo (Moore, 1986: 11-62) y, particularmente, del movimiento indígena.

Parece clara la necesidad de redefinir los conceptos tradicionales de la filosofía política y la Teoría del Derecho, no es posible seguir sosteniendo dogmáticamente categorías que la realidad ha demostrado superadas, como por ejemplo: la idea clásica de soberanía o el monismo jurídico (Santos, 2012: 18-22). Aún así, el pluralismo jurídico se entiende en una versión moderada, en virtud de la cual serán los textos fundacionales (constituciones nacionales o Tratados originarios) los que reconozcan, construyan y desarrollen estas relaciones inter-ordinamentales; sin perjuicio, del componente cultural, económico o sociológicamente originario de algunos de estos otros ordenamientos. Se trataría en definitiva de una adecuada traducción normativa del llamado Pluralismo Constitucional, definido por una lógica heterárquica apropiada a las diferentes esferas de producción normativa o jurisdiccionales y no tanto por la clásica lógica de la jerarquía normativa; en suma, un derecho construido desde la óptica del pluralismo jurídico que permita dar respuesta a una nueva soberanía de naturaleza reticular y definida por la necesaria interacción e interdependencia de los distintos sujetos o autores políticos (Martínez de Bringas, 2017: 143-145).

Bibliografía.

- ALBERT MÁRQUEZ M., (2005), “El derecho en la era del equilibrio”, Medina Morales, D., Albert Márquez, M., *Mundialización y Multiculturalismo*, Seminario de Filosofía del Derecho, Córdoba, pp. 5-42.
- ANAYA, J., (2009), “Por qué no debería existir una Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas” AAVV., *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, Ediciones de la Catarata, Madrid.
- APARICIO WILHELMI, M., (2006), “El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación”, BERRAONDO, M., *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao.
- APARICIO WILHELMI, M., (2015), “Derechos y pueblos indígenas: avances y debilidades subjetivas”, *Revista de Antropología Social*, n. 24, pp. 127-147.
- APPIAH, K. A., (2006), “How to decide if race exist”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 106, pp. 365-382.
- APPIAH, K. A., (2013), “The democratic spirit”, *Daedalus*, vol. 142, n. 2, pp. 209-221.
- BETEGÓN CARRILLO, J., (2004), “Liberalismo, comunitarismo, derechos”, BETEGÓN, J., LAPORTA, F., DE PÁRAMO, J., PRIETO SANCHÍS, L., *Constitución y derechos fundamentales*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- BRANDT, H. J., (2017), “la justicia comunitaria y la lucha por una ley de coordinación de la justicia”, *Revista de la Facultad de Derecho PUCP*, n. 78, pp. 215-247.
- BURGOS GUZMÁN, F. E., (2008), “Entre la justicia indígena y la ordinaria: un problema por resolver”, *Revista de Derecho del Estado*, n. 21.
- CAICEDO, D., (2018), “Cosmovisiones, autodeterminación, pluralismos y justicia indígena”, *Derechos y Libertades*, n. 38, pp. 299-326.
- CARRILLO GARCÍA, Y., CRUZ CARRILLO, J. P., (2016), “Algunos límites a la justicia indígena en Ecuador”, *Ratio Iuris*, n. 23, Vol. XI, pp. 155-188.
- CHIBA, M., (1989), *Legal pluralism in Sri Lanka. Toward a general theory*, Tokai University, Japan.
- COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (2017), *Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos.
- COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (2019), *Situación de los derechos humanos de los Pueblos indígenas y tribales de la Panamazonia*, Comisión Interamericana Derechos Humanos.
- CLAVERO, B., (2009), “Nota sobre el Sistema de las autonomías en la Constitución de Bolivia”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, pp. 187-199.
- CLAVERO, B., (2010), “¿Constitucionalismo multicultural europeo para un mundo pluriverso?”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, n. 88, pp. 373-380.
- CLAVERO, B., (2013), “Constitucionalización Mexicana de los derechos humanos. Inclusive los derechos de los pueblos indígenas”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, n. 97, pp. 181-199.
- DÍAZ OCAMPO, E., ANTÚNEZ SÁNCHEZ, A., (2018), “El constitucionalismo en América Latina: la justicia indígena y el pluralismo en Ecuador”, *Prensamiento Jurídico*, n. 47, pp. 43-76.
- DILHAC, M. C., (2006), “Deux concepts de tolérance dans le libéralisme politique”, *Archives de Philosophie du Droit*, n. 49, pp. 137-157.
- FERNÁNDEZ SEGADO, F., (2012), “La solidaridad como principio constitucional”, *UNED. Teoría y realidad constitucional*, n. 30, pp. 139-181.
- FISCHER, J. (2014), “Liberalismo, comunitarismo, cultura y multiculturalismo”, *Factotum*, n. 12, pp. 29-46.
- GAÍDO, P., (2010), “El privilegio conceptual de los participantes en la teoría de Joseph Raz”, *Isegoría*, n. 32, pp. 149-164.
- GALARZA QUEZADA, M., Paronyan, H., (2017), “el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación en el derecho internacional”, *Innova Research Journal*, Vol. 2, n. 12, pp. 38-48.
- GARCÍA LEAL, L., (2006), “Pluralismo Legal y Derecho indígena”, *Fronesis*, Vol. 13, n. 1, pp. 70-80.

- GARZÓN LÓPEZ, P., (2013), “Pluralismo jurídico”, *Eunomia*, n. 5, pp. 186-193.
- GARZÓN LÓPEZ, P., (2016), *Ciudadanía indígena. Del multiculturalismo a la colonialidad del poder*, Centro de Estudios Políticos Constitucionales, Madrid.
- GARZÓN LÓPEZ, P., (2018), “Colonialidad jurídica”, *Eunomia*, n. 14, pp. 206-214.
- GRIFFITHS, J., (1986), “What is legal pluralismo?”, *Journal of Legal Pluralism*, n. 24, pp. 1-55.
- HART, H. A. L., (1980), *El concepto de Derecho*, Editora Nacional, México.
- HONNETH, A., (1999), “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”, *Isegoría*, n. 20, pp. 5-15.
- IANNELLO, P., (2015), “Pluralismo jurídico”, *Enciclopedia de teoría y Filosofía del derecho*, UNAM, pp. 767-790.
- KAUFMANN, A., (1999), *Filosofía del Derecho*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- KYMLICKA, W., (1996), *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona.
- KYMLICKA, W., (2010), “Testing the liberal Multiculturalism Hypothesis: normative theories and Social sciences evidence”, *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 43, n. 2, pp. 257-271.
- LÓPEZ CALERA, N., (2004), “El concepto de derechos colectivos”, BETEGÓN, J., LAPORTA, F., DE PÁRAMO, J., PRIETO SANCHÍS, L., *Constitución y derechos fundamentales*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid..
- MACINTYRE, A., (1992), *Tres versiones rivales de la Ética*, Rialp. Madrid.
- MARTÍNEZ DE BRINGAS, A., (2010), “La declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas: una lectura política”, *Derechos y Libertades*, n. 23, pp. 107-138.
- MARTÍNEZ DE BRINGAS, A., (2013), “Los sistemas normativos indígenas en el marco del pluralismo jurídico. Un análisis de los derechos indígenas”, *UNED. Revista de Derecho Político*, n. 86, pp. 411-444.
- MARTÍNEZ DE BRINGAS, A., (2016), “Sustratos de los derechos colectivos: razones y argumentos desde la experiencia de los pueblos indígenas”, *Revista General de Derecho Constitucional*, n. 22.
- MARTÍNEZ DE BRINGAS, A., (2017), “Derecho, soberanía y pluralismo constitucional en el contexto de la globalización. Un análisis de sus tensiones y complejidades”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, n. 36, pp. 127-148.
- MARTÍNEZ DE BRINGAS, A., (2018), “Autonomías indígenas en América Latina. Una mirada comparada a partir de las dificultades para la construcción de un Derecho intercultural”, *Revista d' Estudis Autònòmics i Federals*, n. 28, pp. 101-138.
- MEGÍAS QUIRÓS, J. J., (2008), “Asimilacionismo e interculturalidad en la política de integración social europea. El trasfondo cultural”, *Entelequia*, n. 8, pp. 73-96.
- MERRY, S. E., (2007), “Pluralismo jurídico”, Merry, S. E., Griffiths, J., Tamanaha, B. Z., *Pluralismo jurídico*, Siglo del Hombre editores, Bogotá.
- MOORE, S. F., (1973), “Law and Social change: the semi-autonomous social field as an appropriate subject of study”, *Law and Society*, n. 7, pp. 719-746.
- MOORE, S. F., (1986), “Legal systems of the World: and introductory guide to classifications, typological interpretations and bibliographical references”, Lipson, L., Wheeler, S. (ed), *Law and Social Sciences*, Russel Sage Foundation, New York, pp. 11-62.
- NUSSBAUM, M., (1999) *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, Paidós, Barcelona.
- NUSSBAUM, M., (2011), “Perfectionist liberalism and Political liberalism”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 39, n. 1, pp. 3-45.
- NUSSBAUM, M., (2012), *Las fronteras de la justicia*, Paidós, Barcelona.
- PECES BARBA, G., (1991), “Humanitarismo y solidaridad social como valores de una sociedad avanzada”, Lorenzo garcía, R., *Las entidades no lucrativas de carácter social y humanitario*, La Ley, Madrid.
- PERETTE, C. J., (2011), “La Constitución multicultural, el estado de derecho y la flexibilización de las formas jurídicas”, *Revista de Derecho y Ciencias Sociales*, n. 5, pp. 3-29.

- PÉREZ LUÑO Antonio Enrique, (2018), *Derechos Humanos, Estado de derecho y Constitución*, 12ª ed., Marcial Pons, Madrid.
- PERREAU-SAUSSINE, E., (2005), “Une spiritualité libérale? Charles Taylor et Asladair Macintyre en conversation”, *Revue Française de science politique*, Vol. 55, n. 2, pp. 299-315.
- PUREZA, J. M., (2002), *El patrimonio común de la humanidad ¿Hacia un derecho internacional de la solidaridad?*, Trotta, Madrid.
- RAWLS, J., (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- RAWLS, J., (1993), *Political liberalism*, Columbia University Press, New York.
- RAWLS, J., (1999), *The Law of peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts-London.
- ROBLES MORCHÓN, G., (2015), *Teoría del Derecho. Fundamentos de teoría Comunicacional del Derecho*, Vol. I., Aranzadi, Cizur Menor.
- RODOTÀ, S., (2014), *Solidarietà. Un' utopia necessaria*, Laterza, Bari.
- ROUCHET, O., (2006), “Le pluralisme et les incertitudes de la culture”, *Archives de Philosophie du Droit*, n. 49.
- SANDEL MICHAEL, (2008), “Liberalismo y comunitarismo”, *Claves de la razón práctica*, n. 185, pp. 4-11.
- SANDEL MICHAEL, (2012), *Justicia*, Penguin Random House, Barcelona.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I., (1998), “El Comunitarismo y la Universalidad de los Derechos Humanos”, *Persona y Derecho*, n. 38, pp. 227-269.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I., (2005), “Mundialización, multiculturalismo y derechos humanos”, Medina Morales, D., Albert Márquez, M., *Mundialización y Multiculturalismo*, Seminario de Filosofía del Derecho, Córdoba, pp. 125-148.
- SÁNCHEZ RUBIO, D., (2001), “Derechos Humanos, Inmigración y algunas paradojas del Universalismo”, *Revista Crítica-Jurídica*, n. 19, pp. 289-305.
- SÁNCHEZ RUBIO, D., (2015a), “Crítica a una cultura estática y anestesiada de Derechos Humanos. Por una recuperación de las dimensiones constituyentes de la lucha por los derechos”, *Derechos y Libertades*, n. 33, pp. 99-133.
- SÁNCHEZ RUBIO, D., (2015b), “Derechos humanos, no colonialidad y otras luchas por la dignidad”, *Campo Jurídico*, Vol. 3, n.1, pp. 181-213.
- SANTOS, B. S., (1988), *O discurso e o poder: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica*, Sergio-Fabris, Porto Alegre.
- SANTOS, B. S., & GARCÍA VILLEGAS, M., (2001), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, Siglo de los Hombres-Universidad de los Andes, Bogotá.
- SANTOS, B. S., (2012), “Cuando los excluidos tienen derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad”, AAVV, *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Abya Yala, Quito.
- SCHELER, M., (2014), *Der formalismus in der Ethik un die materiale Werethik*, Felix Menar Verlugg, Hamburg.
- TAYLOR, CH., (2002), *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona.
- TÖNNIES, F., (1979), *Comunidad y asociación*, Península, Barcelona.
- IRIGOYEN FAJARDO, R., (1995), “Un nuevo marco para la vigencia y desarrollo democrático de la pluralidad cultural y jurídica: Constitución, jurisdicción indígena y derecho consuetudinario. Colombia, Perú y Bolivia”, *Desfatiendo Entuertos*, CEAS, Lima.
- VALLET DE GOYTISOLO, J. B., (2006), “El principio de subsidiariedad”, *De la geometría legal estatal al redescubrimiento del Derecho y la Política*, Marcial Pons, Madrid.
- VANDERLINDE, J., (1973), “Le pluralisme juridique. Essay de synthèse”, Gilisen, J. (dir), *Le pluralisme juridique*, Université de Bruxelles, pp. 19-56.
- VIDAL, E., (2006), “Los derechos humanos de segunda y tercera generación”, Megías Quirós, J. J., *Manual de Derechos Humanos*, Aranzadi, Cizur Menor.

WEBER, M. (1979), *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

WOLKMER, A. C., (2018), *Pluralismo Jurídico*, Dykinson, Madrid.

YOUNG, I. M., (2011), *Responsabilidad por la justicia*, Morata, Madrid.

ZALAUQUETT, J., (2008), “La Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas”, *Anuario de Derechos Humanos*, pp. 139-148.