



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE
SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE HISTORIA

EL RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS INDÍGENAS
PARA EL ESTABLECIMIENTO DE UNA CIUDADANÍA
INDÍGENA EN CHERÁN

TESIS

QUE, PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN HISTORIA

PRESENTA:

CARLOS MANUEL PEREDO IBARRA

ASESOR:

DR. JUAN CARLOS CORTÉS MÁXIMO

Morelia, Michoacán

Febrero de 2018



*a la historia por la
verdad, la inteligencia
y el arte*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

RESUMEN

ABSTRACT

INTRODUCCIÓN 1

**CAPÍTULO I: EL RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS INDÍGENAS A
NIVEL INTERNACIONAL 15**

LA DECLARACIÓN SOBRE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS 17

EL CONVENIO 169 SOBRE PUEBLOS INDÍGENAS Y TRIBALES EN PAÍSES
INDEPENDIENTES 33

LA AUTONOMÍA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN EL CONVENIO Y LA
DECLARACIÓN..... 40

AVANCES Y LIMITACIONES DE LOS INSTRUMENTOS INTERNACIONALES 42

**CAPÍTULO II:EL RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS INDÍGENAS EN
MÉXICO 46**

INDIGENISMO EN EL MÉXICO INDEPENDIENTE..... 47

EL INDIGENISMO POSTREVOLUCIONARIO: LA ETNOFAGIA..... 51

LA CRISIS DEL INDIGENISMO POSTREVOLUCIONARIO 61

EL INDIGENISMO DURANTE EL SALINATO 67

EL LEVANTAMIENTO ZAPATISTA, LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS
AL DEBATE..... 77

CAPÍTULO III:CHERÁN, LA LUCHA POR LA AUTONOMÍA..... 95

LA COMUNIDAD DE SAN FRANCISCO DE CHERÁN 96

CHERÁN LA COMUNIDAD EN LUCHA Y LA PERSISTENCIA DE FORMAS
TRADICIONALES DE ORGANIZACIÓN 104

EL RESQUEBRAJAMIENTO DEL ORDEN COMUNITARIO Y EL MOVIMIENTO POR LA
DEFENSA DEL BOSQUE 111

REGRESAR AL ORDEN COMUNAL: LA LUCHA POR LA AUTONOMÍA..... 118

EL GOBIERNO AUTÓNOMO DE CHERÁN	126
CONCLUSIONES	134
ANEXOS	140
FUENTES DE INFORMACIÓN.	145

AGRADECIMIENTOS

*A mi familia: Graciela y Maximiliano,
por ser el motor que me impulsa hacia adelante*

*A mis padres: Lina y Nicolás,
por su amor y apoyo incondicionales*

*A mi asesor: Juan Carlos Cortés Máximo,
por su paciencia e incansable seguimiento a mi proyecto,
por sus atinados comentarios y recomendaciones.*

A la extensa familia Ibarra, por su confianza, cariño y apoyo.

RESUMEN

El presente trabajo ahonda en los factores que permitieron a comunidad purépecha de Cherán establecer un gobierno comunal basado en sus propios usos y costumbres -que cuenta con el reconocimiento de las autoridades Federales- estableciendo del mismo modo una nueva forma de ciudadanía dentro de la comunidad, que implica nuevas formas de representación y participación en la vida pública en aras del bienestar común. En el presente trabajo se analiza la importancia que para la concreción del logro de Cherán tuvo el desarrollo de los derechos particulares de los Pueblos Indígenas en el sistema internacional de derechos humanos y su posterior reconocimiento en las legislaciones mexicanas a través de las reformas constitucionales de 2001 y 2011, de igual forma se analiza la importancia que a su vez tuvo la organización y desarrollo del movimiento indígena nacional, fundamental para lograr el reconocimiento constitucional de los derechos indígenas en nuestro país.

Finalmente se analiza la historicidad de la comunidad y el proceso de movilización por la seguridad de la comunidad –sus habitantes y sus recursos comunitarios- ante la injerencia de la delincuencia organizada que había devastado recursos de valor simbólico para la comunidad, como son los manantiales y los bosques, que derivó en el proceso autonómico que permitió a la comunidad establecer su propio gobierno comunitario. El cambio en el sentido del movimiento obedeció a que la comunidad identificó como su principal problema el resquebrajamiento del orden comunitario que alguna vez imperó en la comunidad y cuyo debilitamiento permitió la injerencia de actores externos en la vida comunitaria, por lo que la cheranenses decidieron retornar a ese orden comunal recurriendo para ello a la memoria de sus ancianos y a su propia historia para retornar al orden perdido y retomar el control de la comunidad.

Palabras Clave: Ciudadanía, Pueblos Indígenas, Derechos Humanos, Autonomía, Cherán.

ABSTRACT

The current work goes deeper into the factors that allowed the Purépecha community of Cherán to establish a communal government based on its own customs and practices – which has the recognition of the Federal authorities- establishing at the same time a new form of citizenship within the community. Which implies new forms of representation and participation regarding to public matters for the sake of the common welfare. In this work, an analysis of the importance of the development and implementation of specific rights of the Indigenous People based on the international Human Rights System and, its subsequent recognition in the Mexican legislation through the constitutional reforms made in 2001 and 2011 is done. Furthermore, the relevance that once had the organization and development of the national indigenous movement in our country is analyzed. To conclude, it is worth to mention that the historicity of the community and the process of mobilization for its own security – inhabitants and community resources- are examined; since the intromission of the organized crime has affected the preservation of the natural resources like springs, forests, rivers and so on, which have a symbolic value among the indigenous people. This problematic led them to develop an autonomic process in order to allow them to establish their own community government.

On the other hand, there was a change in the direction of the movement of the indigenous people from Cherán, because they realized that the ancestral way of ruling the community since early times had vanished, due to the admittance of the participation of the external actors like political parties and organized crime cells in their community. They fiercely struggled to find their autonomy to restore their ancient order -through the reinstallation of their former government - to seize the control of their town once again.

Keywords: Citizenship, Indigenous Peoples, Human rights, Autonomy, Cherán.

INTRODUCCIÓN

La comunidad de Cherán, un municipio y comunidad indígena enclavado en la sierra purépecha del estado de Michoacán, acaparó la atención mediática a nivel internacional durante el año 2011 (y parte del año siguiente), con su movilización por la defensa de los bosques de su comunidad y las vidas de sus habitantes ante el acoso del crimen organizado, que finalmente derivó en un movimiento en pos de su autonomía como una forma de hacerse nuevamente con el control de la comunidad. Finalmente tras meses de lucha los cheranenses consiguieron una sentencia positiva por parte de las autoridades federales que por primera vez reconocieron el derecho de una comunidad indígena a establecer un gobierno basado en sus propios “usos y costumbres”. El establecimiento de tal gobierno autónomo significó el establecimiento de una ciudadanía indígena en Cherán.

Hablar de ciudadanía, siguiendo a Hilda Sabato y Fernando Escalante Gonzalbo, es hablar de la pertenencia a una comunidad política, generalmente el estado, además ambos autores coinciden en identificar que tradicionalmente se consideran dos tipos de ciudadanías, de las que se desprenden distintas combinaciones e interpretaciones, estos dos tipos son el de la ciudadanía liberal, cuyo énfasis está puesto en la titularidad y ejercicio de los derechos individuales en función de la búsqueda del interés propio de cada ciudadano¹(prosperar económicamente, ascender en la escala social, etc.) y la ciudadanía clásica republicana, que supone la participación de éste en la comunidad política en aras del bien común², sin embargo

¹ Sabato Hilda, “Introducción”, en: Sabato, Hilda (Coordinadora) *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas, 1999, P. 12.

²*Ídem*. Estas concepciones de ciudadanía en términos de la participación política se derivan de las concepciones de ciudadano de las antiguas polis griegas, en las que el ciudadano era un sujeto activo en la administración de justicia y el gobierno de la ciudad y que desaparecerá en el mundo romano, donde el concepto de ciudadanía se convierte en un instrumento para reclamar derechos (es decir un estatuto jurídico) y en la Europa medieval (en la que el concepto de ciudadanía además casi desaparece) donde la ciudadanía se liga más al mundo pasivo de la religiosidad y del interés económico, para reaparecer nuevamente durante el renacimiento, siendo aplastada por el peso opresor de la monarquía hasta que en siglo que antecede a la revolución francesa las ideas iusnaturalistas y contractualistas comenzaron a cuestionar la supremacía de las monarquías absolutas proponiendo la existencia de dos órdenes: el natural y uno artificial donde se sustituía la otrora dependencia “natural” de los individuos a un cuerpo político y una estructura jerárquica, sobre la base de decisiones libres entre individuos iguales, es así como la modernidad se impone y el ciudadano pasa a ser el individuo-soberano en lugar del individuo- súbdito, capaz de elegir y ser electo para los cargos públicos. Estos tópicos son tratados en la tesis doctoral de Pedro Garzón López, *Multiculturalismo, ciudadanía y derechos indígenas: hacia una concepción decolonial de la ciudadanía indígena* presentada ante el Instituto de Derecho Internacional Público, Eclesiástico y Filosofía del Derecho/Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas” de la Universidad Carlos III de Madrid.

Gonzalbo también identifica otra forma de ciudadanía que asocia con la tradición democrática, “una reformulación de la idea republicana, pero que cuenta con el tipo de derechos elaborados por la tradición liberal [...] que tiene como criterio básico la voluntad de la mayoría”³. En esta configuración los individuos cuentan con una serie de derechos que permiten que cada uno forme su propia opinión, y pueda exponerla, defenderla, y garantizan que todos pueden participar en pie de igualdad para tomar las decisiones que afectan al grupo⁴. Fernando Escalante Gonzalbo identifica estas tres tradiciones de ciudadanía como aquellas que dan forma a la idea moderna de ciudadanía, de las que toma sus ingredientes “tal como aparece en el lenguaje habitual, en los discursos, en las leyes, en la mentalidad general”⁵, y que “alternativamente pone el énfasis en la participación, el interés público, las libertades individuales, los derechos de la mayoría”⁶. A las ideas anteriores cabe añadir la definición de Ciudadanía que ofrece Luis Reyes García, citando a García y Luckes, como “una conjunción de tres elementos constitutivos: la posesión de ciertos derechos, así como la obligación de cumplir ciertos deberes en una sociedad específica; pertenencia a una comunidad política determinada (normalmente el Estado), que se ha vinculado generalmente a la nacionalidad; y la oportunidad de contribuir a la vida pública de esa comunidad a través de la participación”⁷.

Como se puede desprender del párrafo anterior, la ciudadanía puede ser entendida como la pertenencia a una comunidad política (como afirma Reyes García, generalmente se trata del Estado) vinculada con una nacionalidad, la cual implica que, de cumplir ciertos requisitos, se contará con ciertos derechos que garantizarán no solamente la concreción de los intereses individuales, sino la participación en los asuntos públicos al interior de la comunidad política a la que se pertenece, el Estado. En ese sentido es importante resaltar cómo en sus orígenes el término ciudadanía era muy restrictivo, imponiendo diversas condiciones para poder acceder a la ciudadanía, que muchas veces estaban fuera del alcance de grandes grupos

³ Escalante Gonzalbo, Fernando, “Ideas de la ciudadanía”, En: Florescano, Enrique y José Ramón Cossío D., (coordinadores), *Hacia una nación de ciudadanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 219.

⁴ *Ídem*.

⁵ *Ídem*.

⁶ *Ibíd.* p. 221.

⁷ Reyes García, Luis, “La ciudadanía en México. Un breve recuento histórico, Polis: Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial”, 2013, 9 (Julio-Diciembre), P. 115: (Fecha de consulta: 26 de octubre de 2015) Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72630717005>

poblacionales, como los grupos indígenas, sin embargo, tales restricciones con el tiempo han ido desapareciendo y la idea de ciudadanía a incorporado a nuevos actores sociales que en distintos momentos habían quedado relegados, como los pobres, las mujeres y los mismos grupos indígenas.

Para el caso concreto de Cherán, el establecimiento de su gobierno autónomo –comunal-, significó el establecimiento de una nueva comunidad política local al interior de una comunidad política más amplia (el Estado mexicano), ordenada conforme a los usos y costumbres y en la que se reconocen a los cheranenses derechos particulares que no son aplicables sino a grupos y pueblos indígenas como entidades colectivas. Además, al interior de la nueva comunidad política, que cuenta con sus propias formas de representación y elección de autoridades, los derechos que el estado reconoce a todos los ciudadanos mexicanos, incluidos los habitantes de Cherán, son resignificados para ser utilizados conforme a los propios intereses comunitarios.

Pero, ¿Cómo entender semejante logro por parte de una comunidad que hasta ese momento no figuraba como actor relevante en el escenario nacional? Generalmente cuando nos cuestionamos sobre los orígenes del movimiento de Cherán pensamos en la delincuencia organizada y los estragos que estaban generando en la comunidad, el presente trabajo pretende ir más allá. Si bien, es cierto que la acción de la delincuencia organizada fue la gota que derramó el vaso para detonar la movilización popular, fueron diversos elementos los que dieron origen, cauce y concreción al movimiento. Entre estos factores podemos encontrar algunos de orden local, mientras que otros tienen un carácter internacional o nacional.

En lo correspondiente a los factores de orden local, pretendemos mostrar que al interior de la comunidad existe una tradición histórica en búsqueda de la autonomía, que finalmente derivó en que Cherán sea la única comunidad indígena en la región que además es cabecera municipal tras separarse de la jurisdicción de Nahuatzen, además históricamente los miembros de la comunidad se han movilizad para que las autoridades emanadas del estado les permitan resolver las diferencias acaecidas en el interior de la comunidad en base a “el costumbre”, también entendido como sus “usos y costumbres,” y para defender el territorio comunal y sus recursos de enemigos externos.

En cuanto a los elementos de orden internacional y nacional nos referimos al proceso para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, que sentó bases legales para que los cheranenses emprendieran un proceso judicial para la defensa de sus derechos político-electorales. Ahora bien, tal reconocimiento no se entendería si no se atiende también a los factores que propiciaron un ambiente propicio para el desarrollo y reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

Desde hace algunas décadas, las demandas autonómicas han sido una demanda central de los movimientos indígenas en todo el mundo, que han unido esfuerzos para alcanzar el reconocimiento de sus derechos en el plano internacional, teniendo como mayor éxito la generación de dos instrumentos que hoy son los pilares de las legislaciones locales en materia de derechos indígenas, nos referimos al Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Declaración sobre los derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas. Ambos instrumentos recogen (aunque con las limitaciones que el contexto de su creación impuso) las principales demandas del movimiento indígena internacional, que se han centrado en la protección de sus culturas e identidades, así como de sus territorios y los recursos que ellos contienen (como componentes esenciales para la preservación de sus culturas e identidades), el reconocimiento de sus derechos colectivos y el reconocimiento de su derecho a la libre determinación, como posibilitador de la existencia de gobierno autónomos dentro de los estados nacionales.

El debate en torno al reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas, como tales, en el sistema internacional fue bastante álgido y en él participaron tanto los grupos indígenas como los representantes de los Estados, tan amplio e intenso fue el debate, que el último instrumento en ser aprobado tardó más de dos décadas en ver la luz. El reconocimiento de sus necesidades colectivas –y por tanto sus derechos, colectivos también–, el reconocimiento de su condición como Pueblos (no poblaciones, grupos, ni comunidades) y el reconocimiento, en ese sentido, de su derecho a la libre determinación fueron los principales tópicos del debate que posibilitó la generación de los instrumentos antes citados. Pese a las dificultades y tras largas negociaciones, especialmente para la aprobación de la Declaración de la ONU, la gran participación del movimiento indígena en los debates y negociaciones

permitió que en el ámbito internacional se reconocieran sus derechos particulares respondiendo a sus principales demandas, aunque ese reconocimiento se haya dado de manera más amplia en un instrumento no vinculante, es decir, jurídicamente no coercitivo.

En el plano nacional, el reconocimiento actual que se hace de los derechos de los pueblos indígenas en la legislación federal reformada en 2001 para reconocer a los pueblos indígenas su derecho a la libre determinación y autonomía y que se volvió a reformar en 2011 reconociendo los instrumentos internacionales en la materia como parte del sistema legislativo mexicano, es posible, también, gracias a la participación del movimiento indígena nacional, que poco a poco incorporó demandas relacionadas con su etnicidad en su discurso y que supo utilizar diversas estrategias para presionar y negociar con el gobierno el reconocimiento de sus derechos específicos. Para el caso mexicano es preciso entender el cambio que se da en cuanto a la postura del estado hacia los pueblos indígenas, que pasa de la pretensión de integración de los indios a la sociedad mexicana a través de su aculturación al aparente reconocimiento y protección de sus derechos específicos. Al analizar el proceso que conlleva tal cambio se hacen visibles los diversos factores que influyeron en él, como: el desarrollo, por parte de instituciones supranacionales a las que México está inscrito, de instrumentos que reconocen los derechos indígenas, la articulación de un movimiento indígena con vinculación nacional e internacional centrado en el reconocimiento de sus derechos específicos, los estragos generados por el proceso de globalización y las consecuencias de las políticas indigenistas emprendidas por el gobierno.

El objetivo principal del presente trabajo será entonces identificar y analizar los principales factores que dieron origen, cause y concreción al movimiento que permitió el establecimiento de una ciudadanía diferenciada en la comunidad de Cherán, para lo cual hemos decidido dividir el trabajo en tres apartados que nos permitan desmenuzar los que, a nuestra consideración, son los principales factores que originaron y permitieron la concreción de la movilización emprendida por Cherán. Del mismo modo también tenemos un par de objetivos secundarios, siendo el primero de ellos mostrar la tradición de lucha en defensa de la comunidad prevaleciente en Cherán, misma que ha permanecido latente en la memoria de la comunidad y que fue uno de los principales factores que permitieron dar cohesión al movimiento y que constituye la más clara muestra de que la autonomía que desde hace unas

décadas se ha vuelto un eje nodal del discurso de buena parte del movimiento indígena nacional –e internacional- no es una simple ocurrencia o un elemento que apareció espontáneamente y debido a influencias externas. Por otro lado el segundo objetivo secundario de éste trabajo es mostrar que el establecimiento del gobierno comunal de Cherán implica la concreción de una comunidad política al interior de la misma, que se diferencia de la comunidad política mayor en la que se inserta la localidad, léase el Estado mexicano.

Con la finalidad de cumplir a los objetivos planteados el trabajo se ha dividido en tres apartados: en el primero de ellos nos dedicaremos a analizar los instrumentos internacionales en materia de derechos indígenas con la finalidad de mostrar el proceso de reconocimiento de tales derechos, las dificultades que enfrentó, las posibilidades que brinda y los límites que tiene. Seguidamente, en el segundo apartado, analizaremos el proceso para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en nuestro país, para lo cual analizaremos las posturas del Estado mexicano hacia los pueblos indígenas, mostrando primeramente la política integracionista desarrollada por el estado mexicano desde el siglo XIX hasta la década de los setenta del siglo pasado, para después analizar como esa postura se transforma en una de aparente reconocimiento y protección de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas del país, analizando también los alcances y límites de las reformas en la materia para poder comprender cómo éstas posibilitan el éxito de Cherán.

Finalmente nos abocaremos en el último apartado al análisis de la comunidad de Cherán, mostrando la existencia de un orden comunal (que perdura en la memoria colectiva y algunas instituciones), cuyo resquebrajamiento desata la problemática que da origen a la movilización de Cherán y cuya restitución será el principal objetivo de los comuneros, que para ello recurren tanto a “el costumbre” como base para su nueva forma de organización, como a leyes tanto nacionales como internacionales para la justificación legal del restablecimiento del orden comunal, de modo que éste pueda contar con el reconocimiento del estado. En este apartado final, nos interesa mostrar también que la autonomía por la que opta la comunidad, es una aspiración que la comunidad mantuvo siempre y que implica el ejercicio del gobierno local por toda la comunidad a través de sus propias instituciones y mecanismos, lo que se ve reflejado no solo en su constitución como cabecera municipal, sino también en la defensa de “el costumbre” y los territorios y recursos de la comunidad, que ejemplifican perfectamente

el que la comunidad busca resolver sus propios asuntos en base a “el costumbre” (o sus “usos y costumbres”), sin la injerencia de actores externos, como el estado o los empresarios que ambicionaban sus recursos.

En cuanto a lo escrito sobre las temáticas abordadas en el presente trabajo es justo mencionar que el tema que menos se ha trabajado es el de la ciudadanía en relación con los derechos de los Pueblos Indígenas, siendo uno de los principales trabajos que aborda el tema el libro publicado por el canadiense Will Kymlicka *La ciudadanía multicultural*, que aborda el reconocimiento de derechos diferenciados para grupos minoritarios en un marco de tolerancia liberal que garantice la participación de toda la población de un estado multicultural en términos de igualdad. Las principales críticas al modelo desarrollado por el canadiense giran en torno a la equiparación que éste hace de los Pueblos Indígenas con las minorías nacionales, afirmando que las demandas de autodeterminación de los pueblos indígenas tienen un sentido diferente a las del resto de los grupos minoritarios. Otras perspectivas desde las que se ha analizado la relación de los derechos indígenas con la ciudadanía (y de los pueblos indígenas con el Estado) es la perspectiva de la ciudadanía decolonial planteada en la tesis doctoral de Pedro Garzón López (“Multiculturalismo, ciudadanía y derechos indígenas: hacia una concepción decolonial de la ciudadanía indígena”), presentada ante la Universidad Carlos III de Madrid, en la que se plantea la superación de la perspectiva multicultural de la ciudadanía indígena por una perspectiva decolonial. También para el caso mexicano la tesis de Licenciatura presentada por Martha Olivia Reyes Sánchez (“La ciudadanía multicultural; una discusión teórica para México”) ante la Universidad Autónoma del Estado de México presenta una discusión que pretende descubrir si las demandas autonómicas de los pueblos indígenas se sustentan en el marco del multiculturalismo planteado por Kymlicka.

En lo tocante a los estudios que abordan la temática de la ciudadanía en México destaca el libro *Hacia una Nación de Ciudadanos*, coordinado por Enrique Florescano y José Ramón Cossío D., que cuenta con la participación de diversos especialistas que se dedican al análisis de las distintas definiciones del término, así como sus contextos jurídico-políticos y sus implicaciones en la sociedad mexicana, también resalta el trabajo coordinado por Hilda Sabato, *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América*

Latina, que aborda la temática de la ciudadanía en diversas latitudes de la región latinoamericana, incluyendo algunos textos relativos al caso mexicano. También existen trabajos más cortos presentados como ensayos o artículos que abordan desde una perspectiva histórica el tema de la ciudadanía en nuestro país, como es el caso del artículo *La ciudadanía en México. Un breve recuento histórico*, de Luis Reyes García. De igual forma hay números textos, aunque cortos y acotados, que versan en torno a la forma en que los pueblos y comunidades indígenas en México utilizaron los derechos ciudadanos establecidos por el Estado mexicano para sus propios fines, como mantener sus propias formas de organización, pese a que el Estado buscaba terminar con ellas, es el caso por ejemplo del texto “Expresiones de la ciudadanía en los Pueblos del Estado de México. El Porfiriato.”, cuya autora es Leticia Reina y que forma parte del libro *Pueblos Indígenas de Latinoamérica. Incorporación, conflicto, ciudadanía y representación, siglo XIX*, coordinado por la misma autora. Por su parte el libro *Educación indígena, ciudadanía y Estado en México: Siglo XX*, editado por Marco Antonio Calderón Mólgora y Elizabeth B. Buenabad aborda el tema de la ciudadanía y los pueblos indígenas en su vínculo con la educación.

Sumado a los anteriores, uno de los pocos autores que analiza la relación entre la ciudadanía y los Derechos de los Pueblos Indígenas y que plantea la posibilidad de nuevas formas de ciudadanía basadas en el reconocimiento de tales derechos es Álvaro Bello, autor y editor de distintas obras en las que se analiza lo relativo a la ciudadanía en relación con los derechos de los pueblos indígenas, así como la evolución y reconocimiento de los derechos indígenas, abordando los principales debates que propiciaron el actual reconocimiento de tales derechos en el sistema internacional de derechos humanos.

Además de Álvaro Bello diversos autores han escrito en relación con los derechos de los Pueblos Indígenas, destacando entre ellos el fallecido Rodolfo Stavenhagen, gran defensor y promotor de los derechos de los Pueblos Indígenas y su reconocimiento, que además de su labor académica en una de las instituciones más destacadas del país (El Colegio de México) colaboró con instancias como la Organización de las Naciones Unidas en pos de los derechos de los Pueblos Indígenas. De entre sus planteamientos en defensa de los derechos indígenas destaca su argumento de que los Pueblos Indígenas, como otros grupos minoritarios, han sufrido históricamente de discriminación, misma que les ha impedido el acceso y goce pleno

de los Derechos Humanos ya consagrados a nivel internacional y contemplados en muchas legislaciones nacionales, por lo que es necesario que cuenten con derechos periféricos, que les permitan acceder a los derechos que por motivos de discriminación les han sido históricamente negados.

Otros autores que se han dedicado al análisis de los derechos en materia indígena son Francisco López Bárcenas, que en diversos textos se ha abocado al análisis de la legislación en la materia en nuestro país, contrastándola con lo asentado en los instrumentos internacionales y analizando sus alcances y limitaciones, valorando las posibilidades de aplicación de las legislaciones nacionales en materia de derechos indígenas y analizando el contexto que les da sustento para encontrar la razón de sus limitaciones. Igualmente, emanado de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, el Doctor en Ciencias Orlando Aragón Andrade se ha dedicado al estudio de la situación de los derechos indígenas en nuestro país, siendo de su autoría el texto *Indigenismo, movimientos y derechos indígenas en México. La reforma del artículo 4º constitucional de 1992*, en el que analiza el contexto que permitió la primera reforma en materia de derechos indígenas en nuestro país a la vez que analiza el avance que en su momento representó la misma, los debates que fomentó y las ausencias en ella presentes, es decir sus limitaciones derivadas del contexto que le dio forma. Además es coordinador del libro *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, que reúne diversos textos que se analiza la situación de los derechos de los Pueblos Indígenas a nivel internacional, nacional y además en algunas entidades federativas de nuestro país.

Del mismo modo destaca la obra coordinada por Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, en la que no solo analiza el contenido de las reformas constitucionales que en materia de derechos indígenas se han en nuestro país (en 1992 y 2001 respectivamente), sino que abonan para el entendimiento de los contextos que les dan sustento.

También es importante mencionar la existencia de textos como *Derechos indígenas y armonización legislativa. Declaratoria, relatorías e intervenciones del Foro Nacional Indígena el 26 de febrero de 2014*, coordinado por Julio Monguel, en la que en general se

analizan los avances, retos y limitaciones para la implementación de la legislación vigente en materia de derechos indígenas, analizando las ausencias persistentes en la misma con relación a lo planteado en los Acuerdos de San Andrés, que pretenden sintetizar las demandas del movimiento indígena nacional y que pretendía una reforma profunda a la constitución que garantizara que los Pueblos Indígenas participarían en plan de igualdad con los demás sectores de la sociedad en el desarrollo nacional. También en el texto se analiza la falta de armonización legislativa en la materia por parte de la mayoría de las entidades federativas.

Finalmente existen otros textos emanados de los mismos organismos internacionales que generaron los principales instrumentos internacionales en materia de derechos indígenas que arrojan luz sobre las intenciones de tales instrumentos y pretenden facilitar su implementación, como es el caso de los textos *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales: Un manual* y *Los Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales en la Práctica. Una Guía Sobre el Convenio Núm. 169 de la OIT*, para el caso del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la OIT y *Aplicación de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Manual Para Parlamentarios* para el caso de la Declaración de la Organización de las Naciones Unidas.

Sumado a los anteriores existen autores como Hector Díaz-Polanco y Consuelo Sánchez que abordan, como se verá más adelante en el presente trabajo, el tema de la autodeterminación y autonomía de los Pueblos Indígenas, analizando en qué se centra tal demanda del movimiento indígena nacional e internacional y analizando sus implicaciones para contrastarlo con los argumentos que buscan el desconocimiento de tal derecho afirmando que la autodeterminación y autonomía de los Pueblos Indígenas propiciara separatismos al interior del Estado.

Ahora bien, en lo que respecta a lo escrito sobre el proceso que permitió a Cherán establecer un gobierno autónomo en base a sus usos y costumbres podemos decir que lo escrito al respecto es mínimo, abarcando únicamente textos cortos que se dedican a ofrecer una descripción del desarrollo de la movilización de Cherán desde las causas más aparentes del conflicto hasta la emisión de la sentencia de la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación y el establecimiento del primer gobierno comunitario de la entidad.

De entre estos textos destacan los de autoría de Orlando Aragón Andrade, quien fungió como asesor y abogado de la comunidad y que la acompañó a lo largo del proceso legal.

Cabe aclarar que la información expuesta a lo largo de los mencionados capítulos es el fruto de un trabajo de investigación que implicó la revisión de diversas fuentes y que la misma no estuvo exenta de dificultades. La principal dificultad radicó en el acceso a fuentes que de primera mano mostraran los debates que se vivieron tanto al interior de los organismos internacionales, como de los órganos legislativos nacionales, respecto al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en ambos niveles, sumado a la escasez de trabajos que aborden la historia de los derechos de los pueblos indígenas, así como los que se dediquen a analizar la situación de los mismos en el estado de Michoacán, siendo prácticamente nulo lo que se ha escrito al respecto, existiendo en su lugar información de censos realizados por instituciones gubernamentales como el Instituto Nacional de Estadística y Geografía con la finalidad de conocer la cantidad de pobladores indígenas del estado, así como información correspondiente a los planes de desarrollo para las distintas regiones en que, para efectos administrativos, se ha dividido el estado o bien trabajos monográficos o etnográficos de algunas comunidades indígenas.

Es precisamente en éste último aspecto, el de los trabajos monográficos o etnográficos, que destacan dos textos que fueron de especial utilidad para ésta investigación y para algunas otras que versan sobre la comunidad purépecha de Cherán, nos referimos al Trabajo de Ralph Larson (*Cherán: Un pueblo en la sierra tarasca*) y de Marco Antonio Calderón Mólgora (*Historias, procesos políticos y cardenismos*), que en su conjunto ofrecen valiosos datos históricos y etnográficos de la comunidad que nos permiten esbozar la tradición persistente de defensa de su comunidad frente a enemigos externos, mostrando los conflictos intercomunitarios más destacados en los que se ha visto involucrada la comunidad, así como conflictos con algunos otros actores externos a la comunidad como empresarios o bandidos, así como los conflictos entre las autoridades locales y las instancias de gobierno estatal o nacional, que giraron en principalmente en torno a conflictos por límites territoriales y la defensa de “el costumbre”, además, los mencionados trabajos se constituyen como referentes obligados para cualquier estudio que aborde la comunidad.

Sin embargo, además de los citados escritos son realmente escasos los trabajos que aborden la historia de la comunidad o que contengan información etnográfica o relacionada con las prácticas políticas de la comunidad, siendo otros esfuerzos destacados el libro de Juan Ruíz Gallardo: *Medicina Tradicional P'urhépecha*, que complementa la información etnográfica ofrecida por Larson y Mólgora, así como la tesis de maestría de José Atahualpa (*Cherán K'eri juchari uinapikua, Cherán Grande es nuestra fuerza. La reivindicación de la comunidad purhépecha a través del conflicto territorial*), que de igual forma complementa la información antes mencionada con nueva, recabada al interior de la comunidad -de la que por cierto es miembro- por él mismo. Además de los trabajos mencionados en líneas anteriores es justo afirmar que los trabajos que se avocan a contar la historia de la comunidad de Cherán son bastante escasos.

En contraposición son considerablemente más numerosos los trabajos que abordan el movimiento de Cherán en 2011, pero lo mismo que su extensión, los alcances de los análisis que ofrecen son bastante limitados, siendo muchos de ellos meras crónicas de los hechos ocurridos por aquel momento, algunas de las que incorporan breves análisis de la sentencia dictada por las autoridades federales y que abordan de manera también breve el impacto de las misma. De la misma forma son relativamente abundantes los trabajos, en su mayoría cortos, que abordan el proceso legal emprendido por la comunidad en aras de obtener el reconocimiento de su forma de gobierno comunitaria, destacando de entre estos los trabajos realizados por –o en colaboración con- Orlando Aragón Andrade que además de analizar el proceso legal que vivió la comunidad da cuenta de la movilización popular y sus causas más inmediatas y es precisamente en el análisis de las mismas en que encontramos la mayor carencia de los trabajos analizados, pues en general los autores (y en muchos casos la prensa) se limitan a identificar la problemática derivada de la injerencia del crimen organizado como la causa primordial de la movilización, perdiendo de vista otros aspectos que a simple vista no son evidentes y que tienen que ver con la historia y las prácticas de la comunidad, de ahí la necesidad de un trabajo que ahonde en las verdaderas raíces del movimiento y que además analice los proceso que permitieron el triunfo jurídico de Cherán.

En consonancia con lo anterior, como ya se ha mencionado, uno de los procesos que, como mostraremos más adelante, es sumamente relevante para comprender el triunfo de Cherán,

es el desarrollo de los derechos humanos, que derivó, en las últimas décadas, en el reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indígenas en el sistema internacional de Derechos Humanos así como en la legislación nacional mexicana. Es preciso mencionar que si bien no son precisamente escasos los trabajos que abordan los derechos indígenas actualmente reconocidos en nuestro país, su contexto y la influencia de los instrumentos internacionales, aún no hay trabajos que se dediquen a analizar la historia de los derechos de los pueblos indígenas e nuestro país, siendo una agenda pendiente en la historiografía nacional, pues si bien, México no ha avanzado aún lo suficiente en la implementación de los derechos que hoy día reconoce a sus pueblos indígenas tras las reforma constitucionales de 1992, 2001 y 2011, han habido grandes avances en el reconocimiento de sus derecho derivado de situaciones específicas, como la organización y el ascenso de un movimiento indígena nacional que ha alcanzado niveles de vinculación internacionales, el quinto centenario del llamado descubrimiento de América, el levantamiento zapatista o la elección presidencial del año 2000, tales sucesos que de algún modo han marcado pautas para definir la actual legislación mexicana en materia de derechos indígenas que ha posibilitado logros como el de la comunidad de Cherán hoy en día y han implicado grandes debates que aún hoy están vigentes en la agenda política nacional y en la opinión pública como el ¿qué hacer con los pueblos indígenas?.

En relación con lo anterior son bastantes los textos de distintos intelectuales como Héctor Díaz-Polanco, Gonzalo Aguirre Beltrán, Arturo Warman o Luis Villoro, que han reflexionado en torno a la relación del gobierno mexicano y los pueblos indígenas que habitan en su territorio y la manera en que el Estado, a través de sus instituciones, ha intentado incorporar, mexicanizar, a su pueblos indígenas, negándolos y negando con ello negándoles los derechos inherentes a su condición como sujetos histórica y colectivamente sojuzgados que les permitan participar en condiciones de igualdad con el resto de la sociedad en la vida nacional, sin embargo cabe agregar que han son pocos, en comparación, los trabajo que versen sobre el aparente cambio que postura del Estado con respecto a los Pueblos Indígenas, que se manifiesta en el vuelco de la política dirigida hacia ellos, pasando de buscar la integración de éstos al reconocimiento y protección de sus derechos particulares.

Respecto a ésta última mención, el presente trabajo busca analizar, aunque no sea su objetivo principal, los factores que operan para que tal cambio de actitud se de en la relación de los Pueblos Indígenas y el Estado, pues ello abre un nuevo panorama para los Pueblos Indígenas en su lucha por la autonomía y la libre determinación.

Como se desprende de los párrafos anteriores podemos constatar que las dos mayores ausencias en los trabajos analizados hasta ahora tienen que ver con un análisis profundo de los verdaderos factores que desataron y posibilitaron el movimiento de la comunidad de Cherán más allá de los hechos inmediatos y aparentemente obvios, por lo que el presente trabajo pretende aportar un poco en ese sentido analizando, con una mirada histórica, tales factores, analizando para ello la historia tanto de la comunidad como de la relación entre los Pueblos Indígenas y el Estado, expresada principalmente en las políticas del Estado destinadas específicamente a tal grupo, así como las legislaciones internacionales que posibilitaron el logro de los comuneros purépechas de Cherán. Empero, el presente trabajo también presenta algunas carencias a tener en cuenta por el lector, siendo la principal la falta de fuentes de archivo que permitan enriquecer la información sobre la tradición que existe en Cherán por la lucha por la defensa de la comunidad, que se ha expresado en la defensa de los usos y costumbres y las tierras de comunidad principalmente y si bien, los textos antes mencionados dan cuenta en buena medida de ésta tradición, la consulta de fuentes de archivo nos hubiera permitido acceder al discurso esgrimido por la comunidad ante las autoridades en pro de la defensa de sus intereses comunitarios, pese a ello consideramos que el presente trabajo aporta al consistir en una interpretación diferente de la información ya recabada sobre Cherán y su histórico y polémico logro, buscando paliar, aunque sea minimamente, la ausencia de fuentes de archivo recopilando información emanadas de diversos contextos: tanto de instituciones del gobierno mexicano (estadísticas, censos, etc.), instituciones internacionales (normativas, debates, manuales, etc.), el movimiento indígena nacional (documentos informativos) y por supuesto del propio gobierno comunal de Cherán, entre otros.

CAPÍTULO I

EL RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS INDÍGENAS A NIVEL INTERNACIONAL

En las últimas décadas del siglo XX y en lo que va del XXI, México ha sido testigo de movilizaciones inusitadas por parte de un actor hasta hace poco relegado del panorama nacional, los Pueblos Indígenas (PI). Dos de las muestras más representativas de dichas movilizaciones las tenemos en las movilizaciones en 1994 del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y en el movimiento originado en la comunidad purépecha de Cherán en 2011, con el que se logró que el gobierno mexicano admitiera al pueblo su forma tradicional de autogobierno.

Los reclamos de los PI en México en las últimas décadas han girado principalmente en torno al reconocimiento de sus derechos humanos, tanto aquellos ya asentados en documentos como la Declaración Universal de los Derechos Humanos, e instrumentos posteriores, cuya reciente creación está vinculada con el movimiento indígena a nivel internacional, como el Convenio 169 de la OIT y la *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, que les reconocen derechos específicos, con el fin de poder buscar su desarrollo y sean partícipes del desarrollo nacional en sus propios términos.

Hablar de una ciudadanía indígena implica hablar sobre el reconocimiento de los derechos específicos de los Pueblos Indígenas por parte del estado (este reconocimiento puede darse en el plano de derecho positivo –plasmado en leyes, ordenamientos, decretos, etc.- o en el plano del derecho consuetudinario, que reconoce los usos y costumbres de los pueblos) y de la relación existente entre ambos sujetos, en ese sentido resulta importante analizar las legislaciones más importantes en materia de derechos indígenas que existen a nivel internacional y que son la base de las legislaciones nacionales en materia de derechos de los pueblos indígenas, tales instrumentos son los ya mencionados: *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, adoptada por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), resaltando que ambos instrumentos fueron citados por la comunidad de Cherán en su petición a las autoridades mexicanas para que se reconociera su derecho a gobernarse a través de sus usos y costumbres en busca de alcanzar su propio desarrollo económico, social y cultural con base

en el derecho a la libre determinación o autodeterminación⁸. La lucha de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos específicos ha tenido diferentes momentos y características con el devenir del tiempo y es sumamente importante reconocer la influencia que en ella ha tenido la globalización, pues dicho proceso ha venido a cambiar la forma en la que los pueblos indígenas se relacionan con los estados nacionales a los que pertenecen. Si bien es cierto que la globalización, principalmente en el ámbito de la economía, se presumía como un medio que permitiría reducir la pobreza y la desigualdad a nivel mundial, al paso de los años hemos podido observar lo contrario, pues ambos problemas no sólo no han disminuido sino incluso parecen haber aumentado. Adicionalmente otra de las promesas del capitalismo era que permitiría un mundo más sustentable en el que la mayor producción permitiría que los recursos se repartirían de manera más equitativa, sin embargo se ha visto que la globalización ha generado desordenes ambientales y ha puesto en duda la sustentabilidad de los recursos de nuestro planeta a largo plazo por problemas como la contaminación de las aguas, el viento y la tierra, así como la sobreexplotación de los recursos naturales.

Sin bien es cierto que la globalización ha traído de la mano problemas de alcance y consecuencias globales también es cierto que tiene un rostro más “amable”, del cual nos interesa rescatar el hecho de que el proceso de globalización ha servido como una plataforma para la difusión y desarrollo de los derechos humanos.

Logros como el de la comunidad de Cherán son el resultado de una larga lucha por el reconocimiento de los derechos de los PI a nivel global, mismo que es también el resultado del desarrollo, a nivel planetario, de los derechos humanos. Es gracias al llamado proceso de globalización -pues más allá de las consecuencias negativas, que son las que por lo general se estudian y a las que tradicionalmente se hace más referencia- es igualmente cierto que la globalización también ha servido como plataforma para la difusión de los derechos humanos que se han venido desarrollando desde el final de la segunda guerra mundial y que cada vez se amplían más, hecho bastante trascendental si consideramos que para hacer frente a los

⁸ Así lo hacen constar las autoridades de la comunidad en el plan de desarrollo municipal para el periodo 2012-2015. Ver: Plan de Desarrollo Municipal de la comunidad de Cherán para el periodo 2012-2015. Disponible en la web en el siguiente vínculo: <http://transparencia.congresomich.gob.mx/media/documentos/periodicos/seg-6913.pdf> (consultado el 20 de Julio de 2017). En adelante no se mencionará la fecha de consulta.

problemas que enfrentan los pueblos indígenas en la actualidad, y que tienen un origen y alcances globales, también los PI han desarrollado estrategias que incluyen su integración en redes de derechos humanos que trascienden las fronteras estatales⁹.

En este primer apartado analizaremos el proceso a través del cual los derechos de los pueblos indígenas han sido adoptados en los principales instrumentos jurídicos internacionales a través de la lucha de éstos por el reconocimiento de sus los mismos, lo cual ha generado incluso instrumentos específicos con miras a que éstos sean plenamente reconocidos y aplicados a nivel internacional, integrándolos al sistema internacional de derechos humanos.

El análisis de los dos documentos antes mencionados se vuelve sumamente necesario, pues nos permite observar la forma en la que poco a poco a través de sus movilizaciones y su activismo los grupos indígenas se fueron haciendo visibles en un escenario que anteriormente los excluía, por tanto en éste capítulo analizaremos- además del contenido de ambos documentos, el contexto que les da sustento, resaltando las que consideramos las principales demandas del movimiento indígena: El derecho a la autonomía, el derecho a ser consultados, los derechos sobre sus tierras y territorios ancestrales, así como los recursos naturales en ellos contenidos; el acceso pleno a la justicia, el reconocimiento de sus derechos humanos específicos y por supuesto el reconocimiento de sus culturas, sus tradicionales formas de vida y organización social, demandas que están íntimamente vinculadas entre sí.

LA DECLARACIÓN SOBRE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

El primer instrumento del que nos ocuparemos es la *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (DDPI), aprobada por la ONU en el año de 2007, después de un largo proceso de discusión y debate que tomó varias décadas.

La Organización de las Naciones Unidas nace en el año de 1945, tras la segunda guerra mundial, como sucesora de la fallida Sociedad de Naciones y desde entonces ha crecido y se ha universalizado y ganado un peso considerable en el escenario político internacional. Desde su creación la ONU se ha preocupado por tomar medidas en los principales problemas que

⁹ James Anaya, “La Globalización, el derecho internacional y los Pueblos Indígenas: Evolución y perspectivas”, en: Bello, Álvaro y José Aylwin (Compiladores), *Globalización, Derechos Humanos y Pueblos Indígenas*, Chile, Observatorio de Derecho de los Pueblos Indígenas, 2008, p. 37.

afectan a la humanidad, como la paz y la seguridad, el cambio climático, el desarrollo sostenible, los derechos humanos, el desarme, el terrorismo, las emergencias humanitaria y de salud, la igualdad de género, la gobernanza, la producción de alimentos y mucho más¹⁰. Por supuesto una de las principales preocupaciones de la organización más importante a nivel internacional gira en torno a los derechos humanos, su vigilancia, su promoción, su desarrollo y el debate sobre los mismos y es gracias a las Naciones Unidas que el derecho internacional evolucionó de forma significativa al hacer suyos los principios y reglas de los derechos humanos¹¹, por lo que en el año de 1948 la ONU adoptó Declaración Universal de los Derechos Humanos (DU), que se constituye como el fundamento de las normas internacionales de derechos humanos, según la propia página web de las Naciones Unidas. Podemos considerar a ésta declaración como la base para conformación de lo que podríamos considerar una especie de código moral común para todo el mundo, basado en el respeto a los derechos humanos -entendidos como las garantías mínimas que necesitan los seres humanos para desarrollarse plenamente¹², como el derecho a la vida, la seguridad, el trabajo, etc.- cuyo respeto se constituye entonces en “un ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse”¹³.

Pese a lo anterior la DU no fue suficiente para el real cumplimiento de los derechos humanos, pues no se trataba de un instrumento jurídicamente vinculante, por lo que se pensó en la creación de otros instrumentos que si cumplieran con esa característica y de ese modo surgieron el *Pacto Internacional de Derechos Políticos y Civiles* y el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, emanados de la preocupación por que los

¹⁰ Así lo expresa la ONU en la Página web de las Naciones Unidas: <http://www.un.org/es/sections/about-un/overview/index.html>

¹¹Anaya, James, *Óp. Cit.*, p. 40.

¹² La Organización de las Naciones Unidas (ONU) define a los Derechos Humanos como las “garantías esenciales para que podamos vivir como seres humanos sin las que no podemos cultivar ni ejercer plenamente nuestras cualidades, nuestra inteligencia, talento y espiritualidad” (puede consultarse en el siguiente enlace: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/InternationalLaw.aspx>), por su parte la Comisión Nacional de Derechos Humanos de México los entiende como el “conjunto de prerrogativas sustentadas en la dignidad humana, cuya realización efectiva resulta indispensable para el desarrollo integral de la persona”(puede consultarse en el siguiente enlace: http://www.cndh.org.mx/Que_son_Derechos_Humanos). Tradicionalmente estos se clasifican en grupos de disposiciones particulares que hacen referencia a un derecho de carácter general como son: El derecho a la vida, derecho al trabajo, derecho a la seguridad, derecho a la igualdad, derecho a la libertad, derechos de los pueblos (entre los que se incluye el de la libre autodeterminación), etc.

¹³ Nuevamente, estas palabras son tomadas del sitio web de las Naciones Unidas, y pueden consultarse en el siguiente enlace: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/InternationalLaw.aspx>

derechos consagrados en la DU fueran realmente accesibles a la población, ya que al ser los Pactos instrumentos jurídicamente vinculantes obligan a su cumplimiento a los países que los ratifiquen, que deben ajustar sus legislaciones locales a los estándares de dichos instrumentos, como México, que los ratificó en 1981.

La DU, como bien lo analiza Orlando Aragón, está impregnada del pensamiento clásico liberal, pues se basa en el principio de igualdad liberal¹⁴, por lo que son los individuos, considerados como iguales, “sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición”¹⁵ (compartiendo ésta característica con los Pactos), los titulares de los derechos consagrados en ella, dejando fuera los derechos colectivos, pues los países occidentales no podían concebir a las colectividades como sujetos de derechos y el único artículo que hace referencia a un grupo como sujetos de derecho es el artículo 17°, referente a la propiedad, que declara: “Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente.”¹⁶. Aunado a lo anterior, otro de los problemas que no se abordó de manera suficiente en la DU, en relación con los pueblos indígenas y con los grupos minoritarios en general, fue el problema de la discriminación que sufren, que en el caso de los pueblos indígenas, como analiza Rodolfo Stavenhagen, ha impedido que éstos disfruten efectivamente de sus derechos humanos.

En este punto confluyen además ambos problemas, el de los derechos colectivos y el de la discriminación que sufren los pueblos indígenas. Como mencionamos anteriormente la declaración considera a las personas pertenecientes a los pueblos indígenas iguales a todas las demás personas bajo la perspectiva de la igualdad liberal y por tanto cuentan con los mismos derechos (humanos) individuales que todas las demás personas y los estados deben garantizar el cumplimiento de los mismos y en los casos en los que éstos no puedan por algún motivo ser ejercidos, los estados deben buscar los instrumentos que permitan su aplicación. Sin embargo esta perspectiva no considera la discriminación que históricamente han sufrido

¹⁴ Aragón Andrade, Orlando, *Indigenismo, Movimientos y derechos Indígenas en México. La reforma al artículo 4° constitucional de 1992*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2007, P. 121.

¹⁵ Así lo señala el artículo 2° de la DU, que puede revisarse en el enlace siguiente: <http://unesdoc.unesco.org/images/0017/001790/179018m.pdf> (Consultado el 18 de Octubre de 2016).

¹⁶ *Ibíd.* p.16.

las personas pertenecientes a las comunidades indígenas, individual y colectivamente, y que ha supuesto un impedimento tener pleno acceso a sus derechos humanos individuales.

El hecho de que la discriminación (en todos sus aspectos: racial, económica, cultural, institucional, etc.) ejercida contra los miembros de una comunidad indígena se ejerza en función de su pertenencia a un grupo social específico y que ésta sea motivo para que no puedan acceder de forma plena a sus derechos humanos individuales, hizo patente que existen ciertos derechos humanos individuales que sólo se pueden disfrutar “en comunión con otros”, lo que significa que para efectos de derechos humanos el grupo involucrado se convierte en sujeto de los mismos por derecho propio, es decir los grupos indígenas para poder acceder a sus derechos humanos básicos (como el derecho al disfrute de una vida cultural de la comunidad), deben primero gozar de derechos específicos que los protejan como un grupo diferenciado.

En ese tenor, la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones de la ONU (creada en 1947) presentó en el año de 1969 un Informe en el que se detallaba que, entre otras cosas, el asunto de la discriminación hacia los pueblos indígenas al interior de los Estados agremiados a la ONU no se había abordado de manera suficiente, por lo que se autorizó, desde el Consejo Económico y Social de la ONU, la elaboración de un informe sobre la discriminación de los pueblos originarios, titulado *Estudio sobre el problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*, que sería mejor conocido como *Informe Cobo* por el nombre de su autor, el ecuatoriano José R. Martínez Cobo. El *Informe Cobo* fue presentado de 1981 a 1984 y en él se abordaban primeramente un estado de las cosas en el que se enumeran las poblaciones indígenas y se abordan datos relativos a la salud, la vivienda, la educación, lengua y cultura; mientras que en la segunda parte se ofrece una definición de las poblaciones indias y se abordan el derecho a la autodeterminación, lengua y territorio; finalmente se analizan las diversas formas de relacionarse entre los pueblos indios y los estados¹⁷.

Derivado del informe Martínez Cobo se recomendó que se trabajara en un Proyecto de *Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas*, como futuro instrumento vinculante que garantizara los derechos de los pueblos Indígenas, igualmente el Consejo Económico y

¹⁷Aragón Andrade, Orlando, *Indigenismo, Movimientos y derechos Indígenas en México...*, Óp. Cit., p. 125.

Social de la ONU creó, en atención a una recomendación de la Comisión de Derechos Humanos (CDH) y la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías (SPDPM), el Grupo de Trabajo Sobre las Poblaciones Indígenas (GTPI), que comenzó a sesionar en 1982¹⁸ y que, con una política de puertas abiertas (que permitía la participación de observadores representantes de las organizaciones indígenas que no solo podrían asistir sino también hablar, preparar documentos de trabajo y hacer propuestas¹⁹) se encargaría de atender lo relativo al análisis de la situación y la promoción de los derechos humanos y libertades fundamentales de los pueblos indígenas y la elaboración de normas internacionales relativas a los derechos de dichas poblaciones, atendiendo a las semejanzas y diferencias de los pueblos en un contexto internacional²⁰.

Fue en 1985, atendiendo al mandato de la elaboración de normatividades, que el Grupo comenzó la redacción del proyecto de Declaración de Derechos de las Poblaciones Indígenas, que no establecería nuevos derechos sino que “desarrolla los derechos vigentes consagrados en diversos instrumentos y tratados internacionales de derechos humanos, y los traslada al contexto de la realidad de los pueblos indígenas”²¹ y que fue pensado con una política de participación de puertas abiertas, que permitiera la participación de representantes de los gobiernos de países con poblaciones indígenas, pueblos indígenas, organizaciones indias, académicos, etc., por lo que, para poder hacer realmente efectiva esta participación, el Grupo creó ese mismo año el Fondo de Contribuciones Voluntarias para las Poblaciones Indígenas a fin de prestar asistencia financiera a los representantes indios para que puedan asistir a las sesiones de trabajo del Grupo²².

La participación tanto de los representantes de los gobiernos, de los pueblos indígenas, académicos, expertos y demás observadores (algunos pertenecientes a otros organismos de la ONU como la OIT) fue bastante amplia y permitió a la comisión conocer las exigencias,

¹⁸*Ibid.* p. 126.

¹⁹ Ver: Asbjorn, Eide, “Los Pueblos Indígenas, el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas y la adopción de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”, en: Charters, Claire y Rodolfo Stavenhagen (Editores), *El Desafío de la Declaración. Historia y Futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas*, Copenhague, IWGIA, 2010, p.38.

²⁰*Ídem.*

²¹ *Aplicación de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Manual Para Parlamentarios*, ONU. Disponible en el siguiente enlace: <http://www.ipu.org/PDF/publications/indigenous-sp.pdf>, P. 14 (Consultado el 15 de Marzo de 2017).

²²Manual para parlamentarios, *Ibid.* p. 127.

necesidades y puntos de vista tanto de los gobiernos como de los pueblos indígenas. Por parte de los pueblos indígenas, en cuanto a las exigencias de derechos que ellos reclamaban debían incluirse en la declaración, rescatamos los siguientes que han sido los más persistentes y aquellos que, de un modo u otro persistieron en el documento final de la Declaración: El derecho a la vida, el derecho a libre determinación o autodeterminación de los pueblos indígenas, en virtud del cual puedan determinar libremente su condición política y proveer libremente a su desarrollo económico, social, religioso y cultural; el respeto a sus culturas, tradiciones, instituciones y lenguas (que deberán ser consideradas por los estados en sus instituciones judiciales, administrativas y legislativas), el derecho a recibir educación en su propia lengua y en base a su propia cultura, los derechos sobre sus tierras y territorios ancestrales, así como los recursos naturales (incluidas las aguas y el subsuelo) en ellos contenidos, el derecho a participar de la vida del estado en el que se encuentren asentados, tanto de manera individual como colectiva, el derecho a la consulta, el derecho al resarcimiento o la compensación por parte del estado y el derecho a la no discriminación, así como la posesión de todos los otros derechos humanos reconocidos por el derecho internacional²³.

Fue al interior del GTPI que se gestó el primer Proyecto de Declaración que se turnaría a la Subcomisión, y fue precisamente ahí, en el Grupo de Trabajo, que se dieron los primeros debates en torno a los tópicos que debería tratar la Declaración, siendo otra de las peticiones de los PI fue ser tratados en el documento internacional precisamente como “Pueblos” y no como “Poblaciones”, tal petición suscitó la polémica entre los diversos observadores – excluyendo obviamente a los observadores representantes de organizaciones indígenas- y generó un nutrido debate en torno al tema al interior del GTPI. Por ejemplo: “La señora Gu Yijie, miembro del GTPI, manifestó también su acuerdo en que, históricamente hablando, el concepto de poblaciones indígenas estaba asociado con el colonialismo y la agresión de

²³ Tales deseos y exigencias de los Pueblos Indígenas en cuanto al reconocimiento de sus derechos se hace patente en la Declaración de Principios del GTPI y anteriormente en la Declaración de Principios de la Cuarto Asamblea General del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas realizado en Panamá en 1984 y que contó con la participación de la presidenta del GTPI en ese entonces Erica-Irene A. Daes. Ver: “La Contribución del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas a la Génesis y Evolución de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”, A. Daes, Erica-Irene, en: Charters, Claire y Rodolfo Stavenhagen (Editores), *El Desafío de la Declaración. Historia y Futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas*, Copenhague, IWGIA, 2010, pp. 50-81.

naciones y poderes extranjeros, pero advirtió que no debería confundirse entre poblaciones indígenas, por un lado, y minorías étnicas de ciertos países y regiones, por otro. Las cuestiones relativas a estados multinacionales con poblaciones de diferente origen debían tratarse en otros espacios. También dijo que, para garantizar el éxito en el trabajo del GTPI, los pueblos indígenas deberían estar en igualdad de condiciones con todas las nacionalidades e individuos de todas las naciones, pero con una clara protección de derechos especiales”²⁴, decantándose por el término *Pueblos*, como el correcto para ser usado en la Declaración. Por otro lado Ivan Toševski, miembro del GTPI, argumentaba que “tenía algunas dudas sobre la utilización del término ‘pueblos indígenas’. Dijo que el término ‘pueblos’, tal como se utilizaba en la Carta de la ONU, en relación a todos los pueblos, y los nuevos criterios, que establecían dos clases diferentes de pueblos, no deberían introducirse en el derecho internacional. El uso legal y político del concepto de ‘indigeneidad’ solo causaría confusión. Con un enfoque unificado del término ‘poblaciones’ no había necesidad de especificar derechos especiales para los pueblos indígenas. La mayoría de los pueblos indígenas podían considerarse como minorías y cualquier distinción entre ambos grupos no era más que un dilema artificial”²⁵.

A lo anterior se agrega la postura de gran parte de los observadores indígenas que consideraban “que el término “poblaciones indígenas” debería cambiarse por el de “pueblos indígenas” que, en su opinión, reflejaba con exactitud la realidad. Insistieron en que representaban pueblos y naciones y que no querían ser considerados simples poblaciones o minorías sujetas a definiciones externas”²⁶.

Posteriormente cuando el Proyecto fue presentado de la Subcomisión a la Comisión de Derechos Humanos (CDH) que creó un Grupo de Trabajo para analizar el texto y recomendar como debía tratarse el tema en la Asamblea General (AG)²⁷. Nuevamente la CDH buscó mecanismos especiales para la participación de los representantes de organizaciones

²⁴ *Ibid.*, p. 58.

²⁵ *Ibid.*, p. 57.

²⁶ *Ídem.*

²⁷ “La Declaración de la ONU sobre los derechos de los Pueblos Indígenas: algunos temas y acontecimientos clave en el proceso”, John B. Henriksen, en: Charters, Claire y Rodolfo Stavenhagen (Editores), *El Desafío de la Declaración. Historia y Futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas*, Copenhague, IWGIA, 2010, p. 82.

indígenas, lo que propició un ambiente de negociación entre el *caucus* indígena y los representantes de los Gobiernos en cuanto al contenido de la Declaración.

Como es de suponerse uno de los puntos debatidos o negociados fue el de la utilización del término “Pueblos Indígenas”. Por una parte los representantes indígenas habían adoptado una postura de no cambios al texto presentado por la Subcomisión, solicitando que el término “Pueblos Indígenas” se usara en la declaración sin cambios ni definiciones, mientras que los representantes de algunos gobiernos, especialmente los de países Africanos y Asiáticos, exigían que se manifestara en el documento una definición sobre el término con fines excluyentes²⁸. Sumado a lo anterior muchos gobiernos tenían temor en cuanto a la utilización del término “Pueblos” por las implicaciones que éste tenía en el derecho internacional vinculado al derecho a la libre determinación, pues en el derecho internacional “Todos los Pueblos” poseen el derecho a la libre determinación²⁹.

Situaciones como la anteriormente descrita han suscitado –y siguen propiciando– un debate en torno al término “pueblo” ¿qué se debe entender por pueblo?, generalmente pensamos en un pueblo como el conjunto de ciudadanos que conforman una nación. Al respecto Rodolfo Stavenhagen, quien ha trabajado muy de cerca con la ONU (fue Relator Especial para los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas), señala que al interior de las Naciones Unidas se ha privilegiado una concepción del término pueblo que aluden a un gobierno y un territorio³⁰, sin embargo, el término, debe reinterpretarse en el marco del multiculturalismo democrático que se ha venido desarrollando y en torno al cual los propios pueblos indígenas buscan el reconocimiento de su derecho a la libre determinación, al considerarles como pueblos.

El término Pueblo en el ámbito del derecho internacional ganó relevancia tras la segunda guerra mundial y en un contexto de intereses de-coloniales, en el que se argumentaba que las personas no pueden ejercer sus derechos individuales si se encuentran colectivamente

²⁸ Ello con la finalidad de que los PI de sus países no fuesen beneficiarios de la Declaración, ya que “Los países africanos y asiáticos declararon reiteradamente que no había Pueblos Indígenas en sus países, y que en ellos todos eran indígenas”. Ver: *Ibid.*, p. 84.

²⁹ *Ídem.*

³⁰ Stavenhagen, Rodolfo, *Los Derechos de los Pueblos Indígenas: Desafíos y Problemas*, Ponencia presentada en el XXVI Curso Interdisciplinario en Derechos Humanos, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José, Costa Rica, 18 al 29 de agosto de 2008.

sojuzgados, en ese contexto el derecho a la libre determinación permitió a algunos pueblos – algunos de los cuales se conformarían posteriormente como naciones– alcanzar su independencia con respecto a su colonizador. Como el derecho a la libre determinación tradicionalmente se otorgaba a pueblos colonizados y no a las minorías, apareció en el escenario el debate sobre el colonialismo interno igual que los pueblos sin estado o pueblos no representados, de tal forma que en ocasiones se ha recurrido al argumento del colonialismo interno, que sufren los pueblos indígenas al interior de los estados a los que pertenecen, para reclamar el derecho a la libre determinación o autodeterminación, pues se considera que los grupos indígenas son colectivamente sojuzgados al interior de los estados y debido a eso no pueden ejercer sus derechos humanos.

Finalmente y a pesar de los intentos de cambiar el término “Pueblos Indígenas” por otros como “Poblaciones Indígenas”, simplemente “Indígenas” o “Personas pertenecientes a Poblaciones Indígenas”³¹, en la Declaración se terminó por usar el término “Pueblos Indígenas”, sin incluir ninguna definición del mismo: “afirmando que los pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos y reconociendo al mismo tiempo el derecho de todos los pueblos a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales”³², ello debido a que los pueblos indígenas lograron, a través de sus movilizaciones, su organización en un movimiento con niveles de vinculación internacionales y su participación en foros internacionales como el GTPI, que se les reconociera como un grupo que históricamente ha sido sojuzgado y marginado, que ha sufrido una constante discriminación por su carácter étnico que le ha excluido del desarrollo al interior de los estados en que habitan, en los que se les ha negado e intentado exterminar sus culturas, asimilándolas a la cultura mayoritaria o en casos más extremos, exterminando a sus miembros, por tanto se reconocía, desde una perspectiva de colonialismo interno, como a la que alude Stavenhagen, que los Pueblos Indígenas están siendo sojuzgados al interior de sus estados y por lo tanto no pueden ejercer su derecho al desarrollo, como hace constar en los siguientes tres párrafos del preámbulo:

³¹ Henriksen, John B, *Óp. Cit.*, p. 84.

³² Así se asienta en el preámbulo de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que puede consultarse en internet en el siguiente vínculo: http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf (Consultado el 17 de Agosto de 2016).

“*Afirmando además* que todas las doctrinas, políticas y prácticas basadas en la superioridad de determinados pueblos o individuos o que la propugnan aduciendo razones de origen nacional o diferencias raciales, religiosas, étnicas o culturales son racistas, científicamente falsas, jurídicamente inválidas, moralmente condenables y socialmente injustas,

Reafirmando que, en el ejercicio de sus derechos, los pueblos indígenas deben estar libres de toda forma de discriminación,

Preocupada por el hecho de que los pueblos indígenas han sufrido injusticias históricas como resultado, entre otras cosas, de la colonización y de haber sido desposeídos de sus tierras, territorios y recursos, lo que les ha impedido ejercer, en particular, su derecho al desarrollo de conformidad con sus propias necesidades e intereses.”

Íntimamente ligado al debate sobre la utilización del término Pueblos, otro aspecto de la Declaración que fue motivo de un gran debate ha sido lo tocante al derecho a la libre determinación de los Pueblos Indígenas y las implicaciones que éste pudiera tener. El gran interés que los representantes de los PI al interior del GTPI pusieron sobre el derecho a la libre determinación nace cuando se dan cuenta que los derechos para las minorías asentados en documentos como el *Pacto Internacional de Derechos Políticos y Civiles* en su artículo 27³³, no eran suficientes y por tanto comenzaron a centrar su atención en el artículo Primero, sobre la libre determinación de los pueblos, que declara:

“1. Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural.

2. Para el logro de sus fines, todos los pueblos pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales, sin perjuicio de las obligaciones que derivan de la cooperación económica internacional basada en el principio de beneficio recíproco, así como del derecho

³³ Que señala: “En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma.” El Pacto puede consultarse en línea en la siguiente página: https://www.colmex.mx/assets/pdfs/2-PIDCP_49.pdf?1493133879

internacional. En ningún caso podría privarse a un pueblo de sus propios medios de subsistencia.

3. Los Estados Partes en el presente Pacto, incluso los que tienen la responsabilidad de administrar territorios no autónomos y territorios en fideicomiso, promoverán el ejercicio del derecho de libre determinación, y respetarán este derecho de conformidad con las disposiciones de la Carta de las Naciones Unidas.”³⁴

Como se puede ver, el remitirse a tal artículo implica una situación de colonialismo interno como la que se ha mencionado anteriormente en el presente texto y es que “para los dirigentes indígenas del continente americano, su situación tenía similitudes con una forma de colonialismo interno, y era esta situación la que querían rectificar insistiendo en el derecho de los pueblos a la libre determinación”³⁵.

Como bien señala Asbjorn Eide, la demanda de los PI por su derecho a la libre determinación “incorporaba una perspectiva totalmente diferente: ¿quién debería gobernar a quién y quién debería ejercer la autoridad y el control sobre el territorio y los recursos naturales? Los activistas indígenas desafiaron lo que consideraban una perspectiva integracionista en el derecho internacional y demandaron un cambio en el enfoque hacia la libre determinación y el control sobre sus propios recursos naturales [...] los dirigentes indígenas demandaban un espacio para que sus pueblos pudieran administrarse por sí mismos colectivamente”³⁶. Nuevamente ésta demanda está íntimamente relacionada con el despojo que históricamente han sufrido los pueblos indígenas de sus tierras y territorios y con los embates, cada vez mayores que sufren por parte de actores tanto públicos como privados por el control de los recursos naturales que se encuentran en territorios habitados por comunidades indígenas y que son la base no solamente de su existencia material, sino también de sus culturas, pues tanto los territorios como los recursos en ellos contenidos tienen, para los pueblos indígenas, un valor que sobre pasa al económico, tienen un valor simbólico. Además se muestran las

³⁴ Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Puede consultarse en línea en el siguiente enlace: https://www.colmex.mx/assets/pdfs/2-PIDCP_49.pdf?1493133879

³⁵ “Los Pueblos Indígenas, el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas y la adopción de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”, Asbjorn, Eide, en: Charters, Claire y Rodolfo Stavenhagen (Editores), *El Desafío de la Declaración. Historia y Futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas*, Copenhague, IWGIA, 2010, p.39.

³⁶ *Ídem*.

intenciones de los PI de ser ellos mismos los garantes del resguardo y la seguridad de sus territorios y sus recursos naturales al ser los gobiernos estatales muchas veces promotores de acciones en detrimento de dichos recursos o cómplices de actores privados que buscan adueñárselos. Sumado a lo anterior se demuestra la intención de los PI de poder gobernarse por ellos mismos, de manera autónoma a los Estados en que habiten para poder buscar su propio desarrollo.

Por supuesto, la demanda de los pueblos indígenas por la libre determinación, que implicaba su derecho al autogobierno y se relacionaba con otros derechos (como el derecho a la consulta) se encontró con resistencia, pues los representantes de los Gobiernos (especialmente el de los 4 países que votaron en contra de la adopción de la Declaración: Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda) veían con preocupación que el derecho a la libre determinación de los PI podía suponer un problema para la estabilidad y soberanía de los Estados existentes³⁷. En general la oposición al derecho a la libre determinación provenía del temor por parte de algunos estados, de que éste derivara en intentos separatistas y que los grupos indígenas se acogieran a él para la formación de nuevos estados, atentando contra la integridad de los Estados nacionales ya existentes y también por las implicaciones que, derivadas de él, tendrían el autogobierno y los derechos territoriales de los PI en estados donde sus territorios ancestrales les habían sido arrebatados y cedidos a otros ciudadanos o empresas para su explotación o inserción en circuitos económicos como lo son los principales países opositores a la Declaración. Sin embargo la mayoría de las comunidades indígenas, la secesión directa no es ya una opción significativa y no es lo que quieren, pero pese a ello han insistido en utilizar el derecho de libre determinación y han objetado a una interpretación restringida del término. Erica-Irene Daes, que presidió el GTPI durante todo el periodo de elaboración de la Declaración, ha explicado por qué los pueblos indígenas fueron tan intransigentes en este punto: “Los pueblos indígenas sienten la necesidad de tener una posición de negociación desde la que se pueda desarrollar una confianza mutua entre los indígenas y los otros miembros de la sociedad [...] Esto no implica necesariamente que quieran una secesión, ciertas formas de autonomías garantizadas pueden ser suficientes para ellos, siempre que haya unas garantías internacionales que se respeten”³⁸. En este punto

³⁷ *Ibíd.*, p. 85.

³⁸ Asbjorn Eide, *Óp. Cit.*, p. 44.

coinciden tanto los expertos como los PI, en que lo que en verdad se busca con el derecho a la libre determinación no es la secesión o separación de los estados, sino formas de autonomía que les permitan buscar su propio desarrollo en función de sus identidades y sus culturas propias, mismo que les ha sido negado históricamente.

Finalmente el derecho a la Libre Determinación quedó asentado en el artículo 3° de la Declaración de la siguiente forma: “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”. Pero por las negociaciones para su aprobación con los países opositores y debido al temor descrito líneas atrás se limitó éste derecho con lo sentenciado en el artículo 46° de la Declaración en su apartado número 1, que dicta: “Nada de lo contenido en la presente Declaración se interpretará en el sentido de que confiere a un Estado, pueblo, grupo o persona derecho alguno a participar en una actividad o realizar un acto contrarios a la Carta de las Naciones Unidas, ni se entenderá en el sentido de que autoriza o alienta acción alguna encaminada a quebrantar o menoscabar, total o parcialmente, la integridad territorial o la unidad política de Estados soberanos e independientes”, cerrando toda posibilidad a actos separatistas y que pone límites también para la autonomía de los PI que deberá respetar la unidad política de los Estados, algo cuya implicación puede ser difícil determinar en abstracto³⁹.

Otro de los puntos que generó conflicto en el GTPD fue lo tocante al reconocimiento de los derechos colectivos⁴⁰ de los PI -con el derecho a la libre determinación como uno de los ejemplos más representativos de los mismos- pues los representantes de los gobiernos “consideraban los derechos colectivos indígenas, en especial el derecho a la libre determinación, como un problema para las estructuras políticas y legales nacionales existentes”⁴¹. Al respecto James Anaya señala que, “de hecho, el planteamiento de los derechos indígenas dentro del marco de la autodeterminación enfatiza el carácter colectivo de los derechos y el reto que representan para la doctrina de soberanía estatal en su formulación clásica”⁴². Efectivamente muchos gobiernos se mostraron francamente en contra

³⁹ *Ídem.*

⁴⁰ En la Declaración de la ONU se abordan, de manera destacada, el derecho a la libre determinación, los derechos a las tierras, territorios y recursos y los derechos culturales.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 85.

⁴² Anaya, James, *Óp. Cit.*, pp. 42-43.

del reconocimiento de los derechos colectivos –particularmente el derecho a la libre determinación y los derechos colectivos sobre las tierras y recursos naturales– de los Indígenas, sin embargo los PI siempre defendieron una posición en la que consideraban que el término “Pueblos”, además de tener implicaciones históricas para ellos, pues ellos se han considerados como “Pueblos” desde tiempos inmemoriales (señalaba Ted Moses, Jefe del Gran Consejo de los Cree), consideraban que dicho término podía reflejar la noción de colectividad en la que se basaba la vida indígena.

En ese sentido los PI exigían el reconocimiento de derechos que poder ejercer de forma colectiva, pues su visión del mundo supera la visión occidental-individualista en la que son únicamente los individuos los sujetos de derechos y en el caso de las minorías son los individuos pertenecientes a éstas los poseedores de derechos. Respecto a los derechos colectivos, Rodolfo Stavenhagen señala que el problema de la discriminación histórica y sistemática que han sufrido los pueblos indígenas y otros grupos vulnerables (mujeres, niños, minorías étnicas y religiosas, etc.) ha hecho evidente que es imposible que los derechos humanos básicos, de carácter individual, se disfruten plenamente si no se disfrutan, ejercen y protegen simultáneamente otros derechos “periféricos” (o de grupos) específicos de algún grupo en cuestión, lo que ha llevado a la creación de derechos específicos para diferentes grupos, en función de sus vulnerabilidades derivadas de su pertenencia a un grupo social específico, como son los derechos de las mujeres, los derechos de los niños y por supuesto los derechos de los pueblos indígenas, tales derechos no pueden ser aplicados si no se piensan de forma grupal y son derechos que corresponden a grupos humanos que históricamente han sufrido marginación, opresión o discriminación en sus diversas formas. Además, algunos otros derechos como los derechos culturales, “que no se pueden ejercer plenamente si no es en el marco de una colectividad social tómesese comunidad, etnia, pueblo o nación”⁴³, como el derecho a mantener su propio lenguaje o a la libertad de creencias religiosas, pues “¿De qué sirve tener el derecho a usar su propia lengua si no hay escuelas o medios de comunicación para ello? ¿Cómo se puede ejercer la libertad de creencia si no es en comunión

⁴³ Stavenhagen, Rodolfo, *Los pueblos originarios: el debate necesario*, Buenos Aires, CTA Ediciones/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2010, p. 76.

con otros creyentes afines? ¿Cómo puedo gozar libremente y crear plenamente mi cultura si no es junto a otros miembros de la misma?”⁴⁴.

Finalmente la Declaración en su texto final afirma en su preámbulo que “los pueblos indígenas poseen derechos colectivos que son indispensables para su existencia, bienestar y desarrollo integral como pueblos”, reafirmando que tales derechos son inherentes a su condición de “pueblos” y de ellos depende su continuidad, bienestar y desarrollo.

Algunos otros puntos a los que se oponían algunos representantes de los Gobiernos, especialmente de los 4 Estados que se opusieron a la Declaración, fueron: El requisito de consentimiento de los pueblos indígenas en ciertas decisiones (asentado en el artículo 19º, que dicta: Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por medio de sus instituciones representativas antes de adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que los afecten, a fin de obtener su consentimiento libre, previo e informado.) y las disposiciones relativas a las tierras (referidas en el artículo 26º⁴⁵), se relaciona con las negociaciones, o la falta de ellas, que existía en algunos estados como Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelanda o Australia, donde las tierras de las que se despojó a los indígenas se encontraban en posesión de otros ciudadanos y la restitución o compensación por ellas suponía un problema para los Estados o ya se había tratado de alguna manera.

Otra de las dificultades que pasó la Declaración para poder ser aprobada fue la petición de la mayoría de los observadores para que el instrumento sirviera para la protección de los derechos de todos los grupos indígenas del mundo, tarea que no resultaría nada fácil debido a las diferentes condiciones en que viven y la diversidad de adversidades a las que se encuentran los PI del mundo dependiendo de la región en que se encuentren y la relación con los gobiernos de los Estados en que habiten, así como a la variedad de demandas políticas

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 76-77.

⁴⁵ Que a la letra dice:

1. Los Pueblos Indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o utilizado o adquirido. / 2. Los Pueblos Indígenas tienen derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otro tipo tradicional de ocupación o utilización, así como aquellos que hayan adquirido de otra forma. / 3. Los Estados asegurarán el reconocimiento y protección jurídicos de esas tierras, territorios y recursos. Dicho reconocimiento respetará debidamente las costumbres, las tradiciones y los sistemas de tenencia de la tierra de los Pueblos Indígenas de que se trate.

implicadas⁴⁶. Pese a lo anterior finalmente se logró la aprobación del documento que rescata la principal demanda de los PI de todo el mundo: Mantener y preservar sus identidades culturales, sus tradiciones, sus formas de organización, sus lenguas, sus religiones, etc., en fin su derecho a mantenerse diferentes y a poder buscar su desarrollo, en todas sus formas. Para lograr lo anterior los PI lograron el reconocimiento, aunque limitado, de su Derecho a la Libre Determinación, que les abre la puerta para la autonomía y el autogobierno, teniendo en cuenta siempre la importancia que tienen para ellos sus tierras y territorios, que como ya mencionamos no sólo son la base para su supervivencia material, sino para la supervivencia de sus culturas y sus identidades⁴⁷.

En ese sentido la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, representa un avance en la legislación internacional al reconocer a los PI su derecho a la libre determinación y abrirles la posibilidad de que sean ellos los garantes de la continuidad de sus culturas, tradiciones, instituciones e identidades en un marco de autonomía limitada, por un lado y por el otro en el reconocimiento de sus derechos humanos como un grupo históricamente marginado y discriminado, pues el instrumento busca terminar con la discriminación hacia los PI y, con la inclusión de nuevos derechos Colectivos-“Periféricos”, hacer valer los derechos humanos de los PI indígenas que por diversas razones, incluida la discriminación, no podían ser ejercidos.

Finalmente también es necesario señalar una de las principales limitaciones del documento emitido por las Naciones Unidas, que es el hecho de que la Declaración no es un documento vinculante, es decir, no obliga a los Gobiernos de los Estados que la adoptaron a acatarla, quedando la armonización de las legislaciones locales al documento internacional únicamente como un compromiso moral, la declaración de intenciones de hacer propios los principios de la Declaración y regular su relación con los pueblos indígenas, que supuso votarla a favor. Si bien es cierto que la Declaración se pensó como un instrumento que

⁴⁶ Erica-Irene, *Óp. Cit.*, p. 56.

⁴⁷ En relación a ello rescatamos los dos siguientes párrafos del preámbulo de la declaración en donde se afirma que “los Pueblos Indígenas son iguales a todos los demás pueblos y reconociendo al mismo tiempo el derecho de todos los pueblos a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales,” y mencionando además que la ONU se muestra “*Convencida* de que si los Pueblos Indígenas controlan los acontecimientos que los afecten a ellos y a sus tierras, territorios y recursos podrán mantener y reforzar sus instituciones, culturas y tradiciones y promover su desarrollo de acuerdo con sus aspiraciones y necesidades”.

incluyera derechos que no habían sido tratados en otros instrumentos como los Pactos y para fomentar el cumplimiento real de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, lo anterior se debió a que, como se puede apreciar con las negociaciones para su aprobación, que duraron más de una década, no existía y posiblemente aún no existe un ambiente político propicio para la adopción de un documento internacional vinculante con los alcances que tiene la Declaración, especialmente en lo tocante a los aspectos de la libre determinación y el autogobierno.

Otra de las limitaciones de la Declaración proviene de la amplitud de pueblos a los que debe abrigar y consiste en que nunca se trató cómo se relacionan el derecho a la libre determinación y los derechos al autogobierno o autonomía ni en qué términos podrán ejercerse éstos últimos, nunca se mencionan los mecanismos que se deberían o podrían seguir para el real cumplimiento de éstos derechos debido a que ello puede variar dependiendo de las legislaciones de cada Estado y la situación de los PI en ellos, es decir de la relación existente en cada Estado entre éste y el o los PI que en él habiten.

EL CONVENIO 169 SOBRE PUEBLOS INDÍGENAS Y TRIBALES EN PAÍSES INDEPENDIENTES

Por otro lado, un instrumento que si tiene carácter vinculante y que es considerado como uno de los más importantes instrumentos sobre los derechos de los pueblos indígenas es el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. La OIT fue creada, junto a la Sociedad de Naciones (SN), para garantizar el orden mundial después de la primera guerra mundial, en 1919, en el tratado de Versalles. Mientras la SN estaba pensada para mantener la paz política y militar tras la guerra, la OIT se encargaría del mantenimiento de la justicia social⁴⁸. La OIT es una organización con composición tripartita, en la que confluyen los representantes de los gobiernos de los países miembros, representantes del sector empleador y representantes de los trabajadores.

Fue la OIT una de las primeras organizaciones internacionales en interesarse por los derechos de los pueblos indígenas, dentro de su campo de acción. En 1921 la agencia comenzó a

⁴⁸ Aragón Andrade, Orlando, *Óp. Cit.* pp. 132-133.

estudiar a los trabajadores indígenas y para 1926 se había formado un comité de expertos en el tema que produjo varios convenios y recomendaciones, tendientes a regular las condiciones laborales de los trabajadores autóctonos⁴⁹. Actualmente la OIT funciona como un Órgano especializado de la ONU.

Corría el año de 1989 cuando la OIT adoptaba el convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales, como convenio revisor de su antecesor el convenio 107. Este nuevo convenio marca un parte aguas en lo que respecta a los derechos de los pueblos indígenas a nivel internacional pues marca una transición entre la política indigenista integracionista que prevaleció durante las primeras décadas del siglo XX y una política de etnodesarrollo.

En lo que respecta al convenio 107, aprobado en 1957 en Ginebra Suiza, podemos observar que éste sintetiza la política integracionista que imperó en el continente americano en las primeras décadas del siglo XX y que doctrinalmente se conformó tras el Congreso de Pátzcuaro en 1940. Tal política tenía un carácter etnocida y abogaba por la integración de los pueblos indígenas a la cultura nacional, influenciada por las ideas de la antropología cultural norteamericana así como por tesis evolucionistas que consideraban a las culturas y sociedades indígenas como inferiores y por lo tanto tenían como objetivo incorporarlas a un estadio más avanzado, a una sociedad más avanzada, identificada con la sociedad nacional, occidental y capitalista.

Por su parte el convenio 169, concebido como un convenio revisor del convenio 107, considerado obsoleto debido a los cambios que había sufrido la situación de los pueblos indígenas y a la lucha misma de los pueblos originarios, “señala un cambio en la concepción de la OIT sobre los pueblos indígenas y tribales. Su protección continúa siendo el objetivo principal, pero basada en el respeto de sus culturas, formas de vida, tradiciones y costumbres propias. Otro de sus fundamentos es la convicción de que los pueblos indígenas y tribales tienen derecho a continuar existiendo sin pérdida de su propia identidad y con la facultad de determinar por sí mismos la forma y el ritmo de su desarrollo”⁵⁰, abriendo las puertas para el

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 134.

⁵⁰ Lee Swepston, Graciela Jolidon, Francesca Thornberry y Finn Andersen, *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y tribales: Un manual*, OIT, Ginebra, Suiza, 2003. p.5.

etnodesarrollo y afirmando la capacidad de los pueblos indígenas para autogobernarse, siendo ésta la forma en que ellos podrán alcanzar su propio desarrollo.

La propuesta de etnodesarrollo surge en América Latina como una escuela de pensamiento y una propuesta de desarrollo cuyo discurso fundacional postulaba que para los pueblos indígenas el desarrollo era algo más que el mejoramiento de su vida material –postulado generalmente por las políticas indigenistas aplicadas en Latinoamérica en el siglo XX, que pretendían mejorar la calidad de vida de los pueblos indígenas integrándolos a la modernidad de las sociedades nacionales occidentalizadas y capitalistas–, subrayando la importancia del fortalecimiento de la cultura propia, el valor de la identidad como pueblo, la centralidad de la recuperación de tierra y territorio, y la autogestión por parte de los pueblos indígenas⁵¹. Los anteriores son los elementos básicos del discurso del etnodesarrollo, que se expresó de muchas maneras diferentes.

Para Guillermo Bonfil Batalla, el etnodesarrollo consiste en “el ejercicio de la capacidad de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones”⁵², por tanto se reconoce la capacidad de los pueblos indígenas a construir su futuro de acuerdo a sus propias aspiraciones y valores, su historia y su cultura particulares. Evidentemente esta propuesta implica una autonomía por parte de los pueblos para “construir su futuro” de acuerdo a su “cultura propia”, en ese sentido Bonfil Batalla argumenta que el etnodesarrollo implica que una cultura tenga control cultural o la “capacidad de decisión sobre los recursos culturales, es decir sobre todos aquellos componentes de una cultura que deben ponerse en juego para identificar las necesidades, los problemas y las aspiraciones de la propia sociedad, e intentar satisfacerlas, resolverlas y cumplirlas”⁵³, por tanto cualquier propuesta de etnodesarrollo implica un incremento de la

⁵¹Ver: Comisión Económica para América Latina y el Caribe, División de desarrollo social, *El Etnodesarrollo de cara al siglo veintiuno*, 1995. Disponible en el siguiente enlace: http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/30523/S9500133_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y (Consultado el 13 de Junio de 2017)

⁵² Bonfil Batalla, Guillermo, “Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”, en: *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*, Tomo 2, INAH / INI, México, 1995, p. 467.

⁵³ *Ibid*, p. 468.

capacidad de decisión de un pueblo sobre sus recursos culturales⁵⁴ propios, esta decisión se entiende como autonomía, o la capacidad de un pueblo o grupo social de decidir libremente entre diversas alternativas, aterrizándolo al caso que interesa a esta investigación, el caso de las comunidades o pueblos indígenas, ese control cultural del que habla Bonfil correspondería a la capacidad de decidir libremente el rumbo que quieren seguir en el desarrollo de sus comunidades en base a sus propias culturas e historias, es decir en el ejercicio de su derecho a la libre determinación, que les permita decidir de forma libre-autónoma (con respecto a la sociedad nacional mayoritaria y la cultura predominante) como resolver sus problemas, satisfacer sus y realizar sus aspiraciones.

Atendiendo a lo analizado en los párrafos anteriores se observa que el Convenio 169, si bien no reconoce de manera explícita el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas⁵⁵ -a diferencia de la Declaración-, si lo hace de manera implícita, siguiendo la línea del etnodesarrollo pues reconoce “las aspiraciones de esos pueblos (indígenas) a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven”⁵⁶ y por tanto, señala en su artículo séptimo: “Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en la que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente”, lo que a todas luces implica el ejercicio

⁵⁴ Que Bonfil Batalla define como “todos aquellos elementos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social” y los clasifica como 1) Materiales: incluyen los naturales y los transformados, 2) De organización: capacidad para lograr la participación social y vencer las resistencias, 3) Intelectuales: conocimientos –formalizados o no- y las experiencias y 4) Simbólicos y emotivos: La subjetividad como recurso indispensable; estos pueden ser propios o ajenos.

⁵⁵ De hecho uno de los instrumentos generados por la OIT destinado a servir como una guía para su implementación afirma que no está dentro de la competencia del organismo la interpretación del concepto político de autodeterminación, sin embargo no impone ninguna limitación a tal derecho. Lee Swepston, Graciela Jolidon, Francesca Thornberry y Finn Andersen, *Óp. Cit.* p. 9.

⁵⁶ Palabras tomadas del Preámbulo del Convenio 169, que pueden ser consultado en su totalidad en el siguiente enlace: http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf (Consultado el 13 de Agosto de 2016). En adelante no se mencionara la fecha de consulta.

de su derecho a la libre determinación y posibilita las formas de autogobierno en armonía con él.

Respecto a lo anterior es importante señalar en qué términos pueden los pueblos indígenas ejercer su derecho a la libre determinación según los dictámenes del Convenio 169. Primeramente es necesario enfatizar el uso que se le da al término pueblo en la declaración. El Convenio en el apartado segundo de su artículo primero señala que: “La utilización del término *pueblos* en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional”, por lo tanto se les reconoce como “Pueblos” en un sentido similar al de nación utilizado por Erick Hobsbawm, o al utilizado en la Declaración de la ONU (recordemos que ambos documentos empiezan a gestarse casi al mismo tiempo, siendo el Convenio 169 el primero en el que se comenzó a trabajar y de hecho miembros que estaban trabajando en el Convenio fungieron como observadores e hicieron comentarios a la Declaración) negándole a los pueblos indígenas la posibilidad de intentos separatistas para formar sus propios estados y limitando su autonomía al interior de los estados nacionales donde habitan, lo cual queda patente en el apartado tercero del artículo octavo que reza: “La aplicación de los párrafos 1 y 2 de este artículo no deberá impedir a los miembros de dichos pueblos ejercer los derechos reconocidos a todos los ciudadanos del país y asumir las obligaciones correspondientes”⁵⁷ y en el artículo noveno que ordena “En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros”⁵⁸, por citar sólo un par de ejemplos en los que se explicita que los pueblos indígenas están sometidos al orden jurídico de los estados, ya sea en sus legislaciones locales o en la normativa internacional de derechos humanos, de tal suerte que el Convenio deja abierta la puerta para un posible ejercicio de la autonomía por parte de los pueblos indígenas en el marco de los estados nacionales donde habitan.

⁵⁷Convenio 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales y Países Independientes, disponible en el siguiente enlace: http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf , p. 9

⁵⁸ *Ídem.*

Si bien el Convenio, desde una perspectiva de etnodesarrollo y al ser un instrumento jurídicamente vinculante debería ser suficiente para que en muchos países los pueblos indígenas ejerzan su derecho a la libre determinación sin limitaciones, cualquier proyecto de etnodesarrollo, en la práctica, debe sortear diversos obstáculos para poder implementarse, uno de ellos como ha enfatizado Rodolfo Stavenhagen es la discriminación, en sus diversos aspectos, otro sería, por dar sólo un ejemplo, el interés de las grandes empresas, por ejemplo mineras, forestales o de construcción, así como los gobiernos de los estados en que habitan, por las tierras y territorios habitados por comunidades indígenas, ya sea para explotar sus recursos naturales o para la construcción de grandes proyectos hidroeléctricos, de comunicación (como carreteras, vías de tren, aeropuertos, etc.), entre otros. En consonancia con lo anterior el convenio 169 de la OIT pone especial énfasis en los derechos de los pueblos indígenas a sus tierras y su territorio reconociendo las formas tradicionales de tenencia de tierra y garantizando el derecho de los pueblos indígenas sobre sus recursos naturales y sus tierras y territorios siempre y cuando no contravenga la legislación nacional, como se puede apreciar en los artículos del 13 al 19.

Por ejemplo en el artículo 13° se dicta: “Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos que ocupan o utilizan de alguna otra manera y en particular los aspectos colectivos de esa relación”, reconociendo la importancia que tiene para los PI su territorio (o tierras) para el mantenimiento de sus culturas, sus identidades, sus instituciones y sus formas tradicionales de vida y organización⁵⁹ y por tanto, señala en el primer apartado de su artículo 14° que “Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido

⁵⁹ Al respecto por ejemplo, el Relator Especial Martínez Cobo señala:

“Es esencial que se conozca y comprenda la relación especial profundamente espiritual de los Pueblos Indígenas con sus tierras, como algo básico en su existencia como tales y en todas sus creencias, costumbres, tradiciones y cultura. Para los indígenas, la tierra no es meramente un objeto de posesión y producción... la tierra no es mercadería que pueda apropiarse sino un elemento material del que debe gozarse libremente.” Citado en: Los Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales en la Práctica. Una Guía Sobre el Convenio Núm. 169 de la OIT, Organización Internacional del Trabajo, 2009, p. 90.

tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia...”⁶⁰, igualmente en el apartado primero del artículo 16 asienta: “los pueblos interesados no deberán ser trasladados de las tierras que ocupan”, sin embargo, complementa en los numerales siguientes, cuando en casos excepcionales deban ser trasladados, deberá ser con su pleno conocimiento y consulta y deberá dotárseles de tierras “de igual calidad y cuyo estatuto jurídico sean por lo menos iguales a los de las tierras que ocupaban anteriormente, y que les permitan subvenir a sus necesidades y garantizar su desarrollo futuro. Cuando los pueblos interesados prefieran recibir una indemnización en dinero o en especie, deberá concedérseles dicha indemnización con las garantías apropiadas”, igualmente deberán tener la posibilidad de regresar a las tierras de las que fueron desalojados cuando no existan las razones por las cuales se llevó a cabo el desalojo.

Adicionalmente es importante resaltar la importancia que el convenio da a la autoidentificación como un criterio para considerar a una persona o pueblo como indígena, por tanto el convenio tiene validez y podrán cobijarse a él comunidades que se auto identifiquen como indígenas a pesar de no ser descendientes directos de los pueblos que habitaron esos territorios antes de la conquista y ser fruto de un rico proceso de mestizaje. Tal punto es importante pues se ha llegado a cuestionar si comunidades que se consideran mestizas, que atravesaron por un proceso de mestizaje que les doto de nuevos elementos culturales diferentes a los de los pueblos que originalmente habitaron esos territorios antes de la conquista, evidentemente tal argumento demuestra una visión que no considera que la cultura es algo que está en constante cambio dependiendo de diversas circunstancias (históricas, geográficas, políticas) y en la que se dan constantes intercambios en los que pueden añadirse diversos elementos o recursos ajenos a la cultura que se considera propia de una comunidad o grupo humano, por ello es importante reconocer el elemento de autoidentificación presente en el Convenio pues reconoce el dinamismo y la riqueza de la cultura en general y los pueblos indígenas en particular.

Finalmente es importante señalar el hecho de que la OIT reconozca, en su manual para la aplicación del Convenio, que los pueblos indígenas y tribales tienen formas de vida y culturas

⁶⁰ Convenio 169 *Óp. Cit.*, p. 10.

que son diferentes al resto de la población nacional⁶¹, que los ponen en peligro de sufrir discriminación en función de sus culturas, tradiciones y valores específicos, por tanto el Convenio ordena tomar medidas especiales para protegerlos en contra de la discriminación anteriormente mencionada y para que gocen de todos sus derechos fundamentales, sin embargo a mi parecer, el hecho de que la OIT reconozca la diversidad cultural de los pueblos indígenas y tribales me parece sumamente importante pues ello implica reconocer el valor que cada cultura tiene, desligándose, en sintonía con su enfoque que favorece al etnodesarrollo, de la visión etnocentrista y evolucionista que consideraba a las culturas de tales pueblos inferiores a la cultura occidental y capitalista.

LA AUTONOMÍA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN EL CONVENIO Y LA DECLARACIÓN

Después de revisar los dos instrumentos internacionales más importantes en materia de Derecho Indígenas y tras reconocer que algunos de los principales reclamos de los PI en el ámbito internacional giraron en torno al reconocimiento de su derecho a la libre determinación como un medio que les garantizase buscar su propio desarrollo al interior de los territorios que tradicionalmente han ocupado y aprovechando para ello –y de paso protegiéndolos– los recursos que en ellos se encuentran, se hace patente la necesidad de que los PI cuenten con grados de autonomía, que de acuerdo a Héctor Díaz-Polanco “se refiere a un régimen especial que configura un gobierno propio (autogobierno) para ciertas comunidades integrantes [de un Estado o de una nación], las cuales escogen así autoridades que son parte de la colectividad, ejercen competencias legalmente atribuidas y tienen facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y para la administración de sus asuntos.”⁶²

Al respecto La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas señala en su artículo 4° que “Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar

⁶¹ Lee Swepston, Et al., *Óp. Cit.* p. 14.

⁶² Díaz-Polanco, Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios, México, Siglo XXI Editores-Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 151*

sus funciones autónomas”⁶³, sin embargo pese a que alude a tal derecho colectivo, no especifica ni mucho menos menciona los mecanismos por los cuales podría llevarse a cabo tal autonomía, limitándose a aclarar, como se mencionó anteriormente que “Nada de lo contenido en la presente Declaración se interpretará en el sentido de que confiere a un Estado, pueblo, grupo o persona derecho alguno a participar en una actividad o realizar un acto contrarios a la Carta de las Naciones Unidas, ni se entenderá en el sentido de que autoriza o alienta acción alguna encaminada a quebrantar o menoscabar, total o parcialmente, la integridad territorial o la unidad política de Estados soberanos e independientes”, imponiendo un límite para la autonomía o autogobierno en términos que nos vayan en detrimento del sistema político imperante en el Estado en que se pueda implementar y dejando la puerta para que sea el Estado quien delimite los términos en que esta se podrá llevar a cabo, obligando a los PI a la negociación con él en caso de buscar la autonomía o autogobierno.

Por otra parte el Convenio 169 no hace mención de las palabras autonomía o autogobierno, la primera pues la OIT señala en el manual para la implementación del Convenio que “Las cuestiones relacionadas con los derechos económicos y sociales están dentro del mandato de la OIT. Por el contrario, la interpretación del concepto político de autodeterminación está fuera de su ámbito de competencia”⁶⁴, pero “al no establecer ninguna limitación al derecho a la autodeterminación, es compatible con todo instrumento internacional que en el futuro pueda establecerlo o definirlo”⁶⁵, y “sólo prevé el autogobierno y el derecho de los pueblos indígenas y tribales a decidir sus propias prioridades”⁶⁶, teniendo como un importante objetivo “el de fijar las condiciones necesarias para el autogobierno y, a tal efecto, ofrecer medios para que los pueblos mencionados puedan mantener o asumir la gestión de sus vidas y destinos propios, y lograr que se reconozca más ampliamente el carácter particular de sus culturas, tradiciones y costumbres, así como un mayor control de su propio desarrollo económico, social y cultural”⁶⁷.

El hecho de que el Convenio no trate ningún derecho político se debe a, como señala la OIT; que ello no está dentro de su ámbito de competencia, sin embargo el instrumento se esmera

⁶³ Convenio 169, *Óp. Cit.*, p. 6

⁶⁴ Lee Swepston, Graciela Jolidon, Francesca Thornberry y Finn Andersen, *Óp. Cit.*, p. 9.

⁶⁵ *Ídem.*

⁶⁶ *Ídem.*

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 10

por garantizar el control de los PI sobre su propio desarrollo, sus instituciones, sus culturas, sus identidades, etc.

AVANCES Y LIMITACIONES DE LOS INSTRUMENTOS INTERNACIONALES

Como hemos analizado con anterioridad, los dos instrumentos a los que recurre la comunidad de Cherán en su petición a las Autoridades Electorales de Michoacán buscan hacer valer los derechos de las Poblaciones indígenas, trasladando derechos ya asentados en otros instrumentos como la DU o los Pactos, al contexto de los Pueblos Indígenas y a pesar de los avances que ambos documentos suponen en materia de derechos de los Pueblos Indígenas, es también cierto que “todavía existe una brecha entre el reconocimiento formal de los pueblos indígenas y la implementación de políticas específicas en cada lugar. Como resultado, los pueblos indígenas continúan enfrentando situaciones de exclusión y marginalización, así como también grandes obstáculos a la hora de gozar de sus derechos básicos”⁶⁸.

En consonancia a lo anterior podemos ver como se ha dado una adecuación de muchas legislaciones nacionales, especialmente en América Latina, que buscan adaptarse a los estándares fijados tanto por el Convenio como con la Declaración, sin embargo ello no ha redundado en un reconocimiento real de los derechos de los PI, como es el caso de México, por citar solamente un ejemplo. En el caso anteriormente mencionado podemos observar cómo pese a que México ratificó muy tempranamente el Convenio 169, la reforma constitucional posterior en lo tocante a los PI, se limitó a reconocerlos como el sustento de la pluriculturalidad del estado mexicano y a reconocer sus derechos culturales de manera limitada e indirecta como se verá más adelante. Posteriormente podemos ver cómo es que hasta casi un lustro después de la aprobación de la Declaración, se da el reconocimiento de

⁶⁸ Como lo reconoce la misma ONU en un documento del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas por el Décimo Aniversario de la Declaración Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que puede consultarse en el siguiente enlace: https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2016/08/Spanish-Backgrounder-10th-Anniversary_FINAL.pdf (Consultado el 14 de Marzo de 2017).

un PI al autogobierno, reconociendo a la comunidad de Cherán su derecho a gobernarse –de manera autónoma– en base a sus usos y costumbres.

Pese a lo anteriormente mencionado es necesario también rescatar los importantes avances que ambos documentos suponen, como es especialmente el reconocimiento del Derecho –colectivo– a la Libre determinación de los Pueblos Indígenas, pues si bien es cierto que el Convenio 169 no hace referencia a ello, la OIT se ha mostrado convencida de la importancia de tal derecho para los PI del mundo y por ello diseñó el documento de tal forma que no se opusiera a él y que además, como se menciona en párrafos anteriores, permitiera el autogobierno de los PI, haciéndolos responsables de su propio desarrollo, en todos los términos: económico, social, cultural, etc. y de sus instituciones. Aunado a ello la Declaración de la ONU si hace referencia explícita al derecho a la Libre Determinación y al Autogobierno “*Convencida* de que si los pueblos indígenas controlan los acontecimientos que los afecten a ellos y a sus tierras, territorios y recursos podrán mantener y reforzar sus instituciones, culturas y tradiciones y promover su desarrollo de acuerdo con sus aspiraciones y necesidades”⁶⁹.

Otro avance que es claro en ambos textos es el tocante a los derechos de los PI sobre las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han ocupado, pues ambos documentos reconocen la importancia que tiene el territorio para el desarrollo de los PI y para el mantenimiento de sus identidades, formas de organización y culturas, por lo que tales derechos son reconocidos como derechos colectivos que se encuentran relacionados de forma inseparable con los derechos culturales y el derecho a la libre determinación, en ese tenor resulta importante resaltar el carácter vinculante de Convenio 169, que muestra especial preocupación por éstos derechos y reconoce “la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios”⁷⁰, sin embargo es la Declaración la que aborda con mayor profundidad estos derechos, pues además de reconocer la relación especial existente entre los PI y sus tierras y territorios busca asegurar el derecho de éstos sobre sus tierras y territorios afirmando que “Los pueblos indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que

⁶⁹ Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, *Óp. Cit.*, p. 2.

⁷⁰ Convenio 169, *Óp. Cit.*, p. 10.

tradicionalmente han poseído, ocupado o utilizado o adquirido”, sumado al derecho “a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otro tipo tradicional de ocupación o utilización, así como aquellos que hayan adquirido de otra forma”⁷¹, que reconoce las formas comunales y tradicionales de tenencia de tierras de los PI, lo que además se ve complementado con el último párrafo del artículo 26° que ordena “Los Estados asegurarán el reconocimiento y protección jurídicos de esas tierras, territorios y recursos. Dicho reconocimiento respetará debidamente las costumbres, las tradiciones y los sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas de que se trate”.

Por otro lado también se hace patente la preocupación mostrada en la Declaración por que los Pueblos Indígenas cuenten con interpretes cuando sean parte de procesos judiciales, lo que le permitiría, a los individuos o Pueblos Indígenas, tener acceso a procesos justos en sistemas que están diseñados generalmente en el o los idiomas oficiales de los Estados, que rara vez es alguna lengua indígena, lo que dificulta los procesos por la falta de entendimiento de alguna de las partes del sistema y los procedimientos judiciales.

Reconocer los derechos colectivos (culturales, sobre las tierras, a la libre determinación y autonomía) de los pueblos indígenas como derechos que solamente pueden ejercerse en una colectividad, interrelacionados entre ellos y que son inherentes al calificativo de “Pueblos” que se le reconoció a las colectividades indígenas, es quizás el mayor logro de los dos instrumentos, dentro de sus limitaciones, pues con ello generan la posibilidad de que sean los pueblos indígenas los que tomen el control de su propio desarrollo en los ámbitos social, cultural y económico en espacios de autonomía que les permitan además de preservar y desarrollar sus culturas, tradiciones, formas de organización, religiones, etc., conservar los recursos naturales y los territorios que, desde tiempos remotos, tienen un gran valor simbólico para ellos, fungiendo de paso como guardianes de un medio ambiente cada vez más deteriorado por las acciones irresponsables del hombre en su afán por explotar recursos de la tierra para obtener ganancias.

⁷¹ Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, Óp. Cit, p. 10.

Centrando lo anterior al caso que a éste trabajo ocupa podemos recordar como la comunidad de Cherán comenzó su lucha precisamente para defender los bosques de su comunidad que estaban siendo devastados por los talamontes ilegales, y no lo hacían por el valor monetario que pudiera tener la madera extraída, sino porque estaban destruyendo un lugar que para ellos era sagrado y afectando a los también sagrados manantiales de la comunidad. Ante la inacción de las autoridades de todos los órdenes de gobierno que no pudieron resolver el problema de la creciente inseguridad que se relacionaba con los talamontes y la división que desde hace algunos años habían traído los partidos políticos a la comunidad, decidieron organizarse para gobernarse de una manera diferente al resto del Estado y del País, regresando a sus costumbres, y gobernándose con base a sus usos y costumbres, eligiendo a sus autoridades de manera tradicional y diferenciándose así del resto de la población del estado, buscando su propio desarrollo, ésta vez en base a sus propias aspiraciones y criterios.

Para lo anterior los cheranenses recurrieron a los siguientes numerales tanto del Convenio como la Declaración. En cuanto al Convenio 169 se acogieron a los siguientes artículos: 1, 2, 3, 7, 8, 13, 26, 33 y 34. (Ver Anexo 1.), mientras que para el caso de la Declaración se apeló a los artículos: 3, 7, 26.3, 33 y 34 (Ver Anexo 2.) Tales artículos hacen referencia especialmente a su derecho a la libre determinación, el respeto y protección de sus tierras y territorios, así como al derecho a mantener su propia cultura, costumbres y sus instituciones.

En el siguiente capítulo analizaremos la legislación mexicana en materia de derechos indígenas, centrándonos en las reformas constitucionales en la materia, mismas que tienen mucha relación con el desarrollo de las normas internacionales en materia de Derechos de los Pueblos Indígenas, especialmente el Convenio 169 de la OIT.

CAPÍTULO II

EL RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS INDÍGENAS EN MÉXICO

En el apartado anterior analizamos el reconocimiento de los derechos indígenas a nivel internacional en los dos instrumentos más importantes en la materia, por lo que en el presente apartado nos avocaremos a analizar el proceso de tal reconocimiento en nuestro País, para lo cual analizaremos primeramente la forma en que el gobierno mexicano se esforzó por incorporar a los pueblos indígenas a la sociedad nacional a través de su aculturación, para después mostrar cómo el mismo gobierno posteriormente reconoce en sus normativas los derechos específicos de los Pueblos Indígenas.

Hasta hace un par de décadas que el gobierno mexicano reconociera a una comunidad indígena -como la de Cherán- su derecho a elegir a sus autoridades, y por tanto regirse, en base a sus usos y costumbres de manera diferenciada al resto del país (aunque sin suponer una ruptura completa con la forma de organización política del Estado), era prácticamente impensable, pues desde que el país alcanzó su independencia las políticas que hasta ya entrada la década del 60 del siglo XX prevalecieron en materia indígena tendían a la mexicanización del indio, incorporándolo a una cultura que se pretendía lograr homogénea. Por tanto, en este apartado nos centraremos principalmente en la legislación mexicana en materia indígena en la que se sustentó la petición de la comunidad de Cherán para elegir autoridades por usos y costumbres. Dicha legislación, que hace unas décadas era impensable, es el resultado de un proceso de cambio en la postura del Estado y sus instituciones hacia las comunidades indígenas. Tal proceso ha atravesado por diferentes periodos en los que el estado ha tenido diferentes posturas en cuanto a la cuestión indígena y por tanto ha aplicado diferentes políticas acordes a ellas.

Los dos primeros grandes momentos en la relación del estado con los pueblos indígenas se han caracterizado según Díaz-Polanco por la aplicación de políticas tendientes al *etnocidio* y la *etnofagia*, con la característica común de que ambas buscan, aunque a través de diferentes mecanismos, acabar con las identidades indígenas para incorporarlos a la sociedad nacional como ciudadanos, como mexicanos.

Los derechos que el estado reconoce a los pueblos indígenas son una muestra de la relación que El estado mantiene con ellos, misma que ha ido transformándose con el paso del tiempo y de acuerdo a diversos factores -de diversa índole- que han ido modificando la relación entre el estado y los pueblos indígenas, que pasa de ser una relación de negación e integración de los pueblos indígenas, a una de aceptación y hasta cierto punto de protección hacia los pueblos indígenas y sus culturas.

La relación entre el estado y los pueblos indígenas y la postura del estado hacia éstos se hace claramente evidente al analizar el indigenismo, entendiéndolo, como lo hacía Gonzalo Aguirre Beltrán, como la política (del gobierno) aplicada hacia la población indígena por los no indios. Atendiendo a esa definición, en la siguiente sección nos centraremos en analizar estas políticas en dos periodos especialmente importantes de nuestra historia nacional, el periodo post independiente y el periodo post revolucionario, para después analizar las políticas más contemporáneas del gobierno panista durante el cual se da la reforma constitucional en que se sustenta la petición de Cherán a las autoridades electorales michoacanas.

INDIGENISMO EN EL MÉXICO INDEPENDIENTE

Si echamos una mirada a la historia nacional podemos constatar que los pueblos indígenas han sido poco considerados en los proyectos nacionales y cuando se les ha considerado ha sido o bien como campesinos solamente o bien con miras a ser incorporados a la cultura mayoritaria –mexicanizarlos– lo que implicaba por supuesto, la desarticulación de sus culturas, de sus tradiciones, de sus espacios simbólicos, conservando únicamente algunos elementos folklóricos, como ciertas danzas, etc. que permitieran recordar el pasado indígena del país a fin de diferenciarnos de la cultura española.

Esta situación se ha repetido en la mayoría de los países que contaban con población aborigen y que fueron sometidos a procesos coloniales en América en la que los colonizadores, al identificar a las culturas indígenas con el atraso o la barbarie en oposición a la cultura europea occidental que era identificada con la civilización y el progreso buscaron erradicar las culturas indígenas, logrando sin embargo, únicamente transformarlas a través del mestizaje y el contacto con la cultura europea y el cristianismo.

Tras la conquista de América por los colonizadores europeos, los pueblos indígenas de toda América han sufrido intensos embates que han tenido como objetivo el incorporarlos a una cultura occidentalizada en la que sus tradiciones, sus culturas, sus identidades, son vistas como inferiores o no tienen cabida. Desde entonces los pueblos indígenas se han visto obligados a resistir las embestidas de las sociedades nacionales predominantes en los Estados que habitan y buscar la manera de mantener vivas sus culturas y sus identidades.

Para el caso de México, después del proceso de independencia, las elites criollas que accedieron al poder político se enfrentaron al desafío de construir una nación, proyecto que requería de legitimidad, misma que se alcanzaría logrando distinguir el nuevo régimen del antiguo. Para ello los criollos se valieron del concepto de ciudadano que, en contraposición al concepto de súbdito, era introducido como una forma de distinguir el nuevo proyecto estatal que se emprendía del antiguo orden español, para diferenciar a la modernidad, a la nación moderna, del antiguo régimen. Más adelante se valieron también del concepto de ciudadanía para construir una comunidad identificada con la idea de la nación, a través de un sinfín de ceremonias cívicas, etc., de esta manera el concepto de ciudadanía comienza a aludir también al sentido de pertenencia de los sujetos y grupos sociales a una comunidad política, organizada a través de un Estado y una noción territorial. Según esta fórmula, la ciudadanía se ha identificado no sólo con la pertenencia, sino que bajo los postulados del nacionalismo ha pasado a ser un pilar fundamental de la lealtad al Estado nacional⁷², en el que todos los ciudadanos serían iguales ante la ley, donde no existirían los privilegios que imperaban en el antiguo orden, un estado moderno⁷³, que a todas luces se pretende homogéneo.

Los gobiernos liberales criollos del México independiente extraen los contenidos de su programa teórico-político de los tópicos positivistas y evolucionistas en boga en las metrópolis europeas, que se empeñaban en establecer las leyes necesarias para el desarrollo

⁷² Bello, Álvaro, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los Pueblos Indígenas*, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Santiago de Chile, octubre 2004, p. 186.

⁷³ Así la noción de ciudadanía se asoció con la nación moderna: la de la soberanía popular, en contra posición con el antiguo orden monárquico: el de la soberanía que residía en un individuo, el rey. La igualdad política, obtenida mediante la ciudadanía, en palabras de Pierre Rosanvallon... *Marque l'entrée définitive dans le monde des individus. [...] Elle affirme un type d'équivalence de qualité entre les hommes, en rupture complète avec les visions traditionnelles du corps politique [...] L'égalité politique [...] n'est pas pensable que dans la perspective d'un individualisme radical, contrairement aux autres formes d'égalité, qui peuvent parfaitement s'accommoder d'une organisation hiérarchique ou différenciée du social [...]*. de esta manera se busca generar una sociedad homogénea, donde todos los individuos sin distinción son iguales, por lo menos ante el derecho.

humano. El pensamiento positivista-evolucionista establecía que la humanidad atravesaba por diversos *estadios* de evolución y desarrollo que se sucedían de forma lineal, dicha tesis era favorable a los proyectos homogeneizadores de los liberales criollos que consideraron que los grupos indígenas se encontraban en *estadios* inferiores de desarrollo como la “barbarie” o “el salvajismo”, además propugnaban que el desarrollo capitalista-occidental era la cristalización de la última etapa del desarrollo humano, la civilización⁷⁴. De esta manera se hacía manifiesta una separación entre la civilización, representada por los grupos criollos, y la barbarie o el subdesarrollo representado por los grupos indígenas, subdesarrollo que no era permisible si se buscaba alcanzar un grado de civilización general. Sin embargo según las leyes evolucionistas la sociedad tiene una tendencia homogeneizadora hacia el desarrollo por lo que los grupos indígenas poco a poco deberían tender a él, pero sus prácticas “retrasadas” se consideraban un impedimento, un lastre para ello, por tanto los gobiernos liberales del México independiente impulsaron acciones con la finalidad de desarticular las formas de vida “atrasadas” de los indígenas e incorporarlos a la sociedad nacional capitalista y liberal, sin mantener sus particularidades culturales para lograr impulsar a los grupos indígenas hacia el progreso material e intelectual.

Una de las acciones más importantes del gobierno mexicano de aquella época fue el proceso de desamortización de bienes comunales, que además de combatir de alguna manera la influencia y el poder de la iglesia católica, también afectó de manera muy considerable a los pueblos de indios, pues al hacer pasar todas las propiedades comunales a propiedades privadas para su circulación en el mercado, cayendo en manos de terratenientes y caciques gran parte de ellas, desarticulaba la forma tradicional de organización y producción de los pueblos indígenas, además, al estar una buena parte de las tierras comunales arrendadas, se privaba a las comunidades indígenas de uno de sus principales ingresos.

Así pues tenemos que los liberales decimonónicos se valieron de dos herramientas básicas para buscar incorporar a los indígenas a la población nacional, el primero la desarticulación de las formas de organización y producción de las poblaciones indígenas con acciones como la privatización de las tierras comunidad, y la segunda, en el plano jurídico, la eliminación de los privilegios a través del concepto de ciudadano que encasillaba a toda la población

⁷⁴ Ver: Díaz-Polanco Héctor, *Óp. Cit.*, pp. 87-88.

nacional bajo esta categoría, haciéndolos iguales, al menos ante la ley. Adicionalmente el concepto de ciudadano le sirvió a los grupos gobernantes para tratar de organizar una nueva comunidad política, en la que la piedra angular sería el ciudadano, el individuo, en contraposición a la organización comunitaria tradicional de los pueblos indígenas. En ésta, el ciudadano que podía ser elegido para cargos públicos, debía contar, entre otras cosas, con cierto grado de educación, que en aquel entonces era solamente permisible para un sector de la sociedad como el criollo o en menor medida el mestizo.

Estas medidas fueron complementadas con otras acciones como la historia de bronce, los catecismos cívicos, etc., buscando crear una cultura nacional. Sin embargo la idea del ciudadano y el proyecto de una cultura nacional no lograron incorporarse al imaginario colectivo de una nación rural y dispersa sino muchos años más tarde cuando el país alcanzó una estabilidad política, económica y social que permitió el desarrollo y la masificación de la educación pública, laica y gratuita en la que se transmitirían los valores ciudadanos y cívicos.

Con la llegada al poder de Porfirio Díaz en las últimas décadas del siglo XIX, las acciones en contra de los pueblos indígenas se exacerbaron, pues el grupo en el poder en turno estaba imbuido de un “positivismo vernáculo”, que continuó con el despojo de tierras a los pueblos indígenas (a través de diversas medidas como las “leyes de baldíos”), haciendo proliferar el latifundio, que se generalizó como el núcleo económico básico de la sociedad⁷⁵ y que sumado a que el gobierno liberal favorecía “la promoción activa de patrones culturalmente criollos-mestizos y el desprecio hacia los valores, étnicos, etc.”⁷⁶, llevó a la disolución de un gran número de comunidades, sin embargo también había en diversas regiones del país grupos indígenas que estarían lejos de la desaparición y que años más tarde, tras la revolución, harían notar que estaban ahí.

⁷⁵ *Ibíd.* pp. 90-91

⁷⁶ *Ibíd.* p. 91

EL INDIGENISMO POSTREVOLUCIONARIO: LA ETNOFAGIA

Para cuando la revolución irrumpía en nuestro país a inicios del siglo XX los grupos indígenas, que hasta ese momento habían permanecido relegados del escenario nacional, irrumpen bruscamente por conducto del movimiento agrario. Tras salir victoriosas las tres principales facciones revolucionarias (zapatistas, villistas y carrancistas) se dieron cuenta de la importancia que tenía la cuestión agraria para el nuevo rumbo que tomaría la nación, de tal suerte que la nueva constitución incluiría muchas de las ideas de los tres grupos en esa materia, destacando la idea villista de reconocimiento de los títulos de propiedad otorgados durante la colonia a las comunidades indígenas y el reconocimiento de su propiedad comunal de la tierra, idea que sin embargo no sería llevada a la práctica a cabalidad por los gobiernos postrevolucionarios.

Pese a la nueva importancia que retomaban los grupos indígenas por conducto del agrarismo los gobiernos revolucionarios solamente adoptaron y reconocieron los valores indígenas como un componente indispensable de la “cultura nacional”, concibiéndolas como las raíces del México moderno, al tiempo que desconocían y negaban a los pueblos indígenas, que consideraban, eran un obstáculo para el desarrollo del país⁷⁷. Una muestra de esta negación es que la constitución emanada de la revolución, la constitución de 1917 continuó con el espíritu de igualdad jurídica de su antecesora.

Tras la revolución la cuestión indígena –o el problema indígena– sería nuevamente tratada como un lastre para el desarrollo nacional, pues los gobiernos postrevolucionarios y diversos intelectuales propugnaban por una nacionalismo integracionista, que consideraba la unidad nacional como la condición necesaria para el progreso y por tanto buscaba integrar al indio en la comunidad mestiza, mexicanizarlos, la heterogeneidad étnica de nuestro país se consideraba pues, un obstáculo para el progreso nacional⁷⁸. En ese tenor Consuelo Sánchez identifica como los principales exponentes de ésta corriente a: Andrés Molina Enríquez, Manuel Gamio, Moisés Sáenz y José Vasconcelos, quienes pensaban que el México unificado brotaría del mestizaje.

⁷⁷ Aragón Andrade, Orlando, *Óp. Cit.*, 2007, p. 39.

⁷⁸ Ver: Sánchez, Consuelo, *Los Pueblos Indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI Editores, 1999, p. 31.

El mismo año que se decretaba la nueva constitución asumía la Dirección de Antropología, que dependía de la Secretaría de Agricultura y Fomento, Manuel Gamio, considerado el padre de la antropología moderna mexicana, y uno de los más importantes pensadores del indigenismo postrevolucionario en México. Gamio se había formado en los Estados Unidos siendo discípulo de Franz Boas. Para él la antropología debía servir para integrar a los indígenas a la vida nacional y “transformar ese poder dormido en energía productiva y dinámica para la nación”⁷⁹, y la mejor forma para lograrlo, según Gamio era “la fusión de las razas y las culturas para forjar una patria poderosa y nacionalista”⁸⁰, tal idea en pro del mestizaje fue expresada en 1916 en su libro *Forjando Patria*.

El ideal de Gamio pasaba por dividir al país en diez áreas culturales y hacer estudios específicos de la población indígena de estas áreas, buscando sus antecedentes raciales, culturales y lingüísticos, con la finalidad de incorporarlos a la sociedad nacional pero conservando sus características étnicas. Para tales efectos se creó, el 27 de mayo de 1917 la Dirección de Antropología, que sin embargo no prosperó, debido a las rencillas políticas de la época y finalmente Gamio debió salir del país.

Otro de los padres del indigenismo mexicano en este primer periodo fue José Vasconcelos - fundador de la Secretaría de Educación Pública (SEP) en 1921- quien se vio muy influenciado por el pensamiento de Andrés Molina Enríquez, que en los primeros años del siglo XX pugnó por la creación de una sociedad homogénea, en base al mestizaje, que solucionara el principal problema de México: su población dispersa, diferenciada y disgregada, para lo cual era necesario el mestizaje entre blancos e indios, apostando por la mejora de la raza.

Vasconcelos, por su parte, se pronunció por la creación de una “raza cósmica”, alcanzable a través de la educación, que sería un instrumento para la occidentalización, civilización, del indio. El ideal vasconceliano del mestizo, instruido al estilo occidental y que representa la “raza de bronce”, condenaba a los pueblos indígenas, que debían renunciar a sus identidades para adoptar la mexicanidad desde una visión nacional-revolucionaria, como producto del

⁷⁹ Aragón, Andrade, Orlando, *Óp. Cit.*, p. 40.

⁸⁰ Sámano Rentería, Miguel Ángel, El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): Un análisis., p.143. Disponible en el siguiente enlace: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/3/1333/10.pdf> (Consultado el 10 de septiembre de 2015).

movimiento armado que pretendía la construcción de un México como nación moderna, es decir, occidentalizada⁸¹.

Vasconcelos consideraba que un papel fundamental para alcanzar la occidentalización del indio lo tenía la educación, impartida en este caso por los maestros misioneros que, retomando una propuesta de Gamio, realizarían una acción indigenista al proporcionar una educación especial a los indígenas que no hablaban español⁸².

Por otro lado tenemos a Moisés Sáenz que tuvo un destacado papel en el plano educativo nacional, tanto es así que es considerado el padre de la educación secundaria en nuestro país y, como es de esperarse, es a través de ese medio que Sáenz buscó la integración de los indios a la nación, específicamente a través de la educación rural, recordando que para ese entonces el grueso de la población indígena del país radicaba en el medio rural.

En ese tenor Sáenz fundó en 1924 la Casa del Estudiante Indígena y experimentó el establecimiento de las Misiones Culturales, que se impulsarían en las comunidades indígenas a partir de 1926⁸³. Si bien su proyecto de la Casa del Estudiante Indígena no cumplió su cometido al no regresar la mayoría de sus moradores a sus comunidades de origen, éste demostró que los indios podían también asimilar la cultura occidental como los no indios, pese a ello tal proyecto fracasó por cuestiones políticas.

Tras el fracaso del proyecto indigenista de Gamio, Sáenz conformó un nuevo proyecto indigenista que sería conocido como indigenismo educativo, pues consistió en ofrecer soluciones a los problemas mediante la educación⁸⁴. Este nuevo indigenismo no hacía distinción entre campesinos e indígenas, pues consideraba al mundo rural como algo homogéneo y fue precisamente en el ámbito rural donde se centró la acción indigenista impulsada por Sáenz, llevando al campo una educación de corte económico, más que cultural, pues se proponía que “la educación en la economía moderna (de corte capitalista) y las prácticas sociales facilitarían los mismos valores modernos y la conciencia nacional a la población del mundo rural”⁸⁵, de igual modo, buscaba integrar al indio, en lo político,

⁸¹ *Ibíd.* p. 144

⁸² *Ídem.*

⁸³ *Ídem.*

⁸⁴ Aragón Andrade, Orlando, *Óp. Cit.*, p.44.

⁸⁵ *Ídem.*, p.44.

“dándole cabida libre, con un criterio igualitario y democrático, en el campo de la ciudadanía”⁸⁶, esta incorporación en base a la igualdad ciudadana negaría al mismo tiempo los derechos particulares de los Pueblos Indígenas⁸⁷.

El pensamiento de Sáenz, por otro lado, se distinguió de los otros indigenistas revolucionarios, al tener un carácter integracionista que consideraba que si bien indios, mestizos y blancos podían tener una conciencia étnica distinta, podían tener una misma identidad nacional⁸⁸, Sáenz no buscaba integrar al indio, buscaba integrar a México en una patria grande con un sistema económico justo y eficaz⁸⁹. Para lograr su cometido, Sáenz implementó las misiones culturales, que pretendían tener una influencia civilizadora, que propiciara el desarrollo económico de la comunidad, sin embargo cuando Sáenz se dio cuenta de que su modelo educativo había fracasado “impulsó un cambio que se materializó en la creación, en 1936, de la Dirección de Asuntos Indígenas (DAI), que se dedicaría “exclusivamente a la elaboración y aplicación de la acción indigenista”⁹⁰, con un carácter autónomo, sin depender de ninguna otra secretaría del gobierno, solamente consultando con el presidente.

La DAI sería uno de los muchos esfuerzos que el gobierno de Lázaro Cárdenas del Río implementó para atender la cuestión indígena, labor que se complementó posteriormente con la creación del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), en 1938, que se encargaría del estudio antropológico de las etnias nacionales de manera profesional, también ese mismo año se crea el Departamento de Antropología en la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional (IPN) como parte de una estrategia gubernamental que buscaba crear un enorme complejo educativo y cultural desde la cual se desplegó una elaborada política cultural que buscaba la creación de una cultura nacional homogénea que echaría mano de diversas políticas indigenistas.

Durante el gobierno de Cárdenas se crearon diversas comisiones inter-secretariales para estudiar las condiciones de vida de diversas comunidades indígenas y poder atender la

⁸⁶ Sánchez, Consuelo, *Óp. Cit.*, p. 31.

⁸⁷ Ver: *Ídem*.

⁸⁸ Aragón Andrade, Orlando, *Óp. Cit.*, p.44.

⁸⁹ *Ídem*.

⁹⁰ *Ibíd.*, p.45.

problemática indígena de manera efectiva, algunas de las últimas acciones del gobierno cardenista fue la creación de la Consejo de Lenguas Indígenas -con la intención de paliar el problema que resultaba para la educación en el medio indígena el desconocimiento de sus diversas lenguas- y la realización del primer Congreso Indigenista Interamericano (CII) en 1940.

El CII, marca el inicio del auge del indigenismo mexicano y latinoamericano para Orlando Aragón, mientras que para Miguel Ángel Sámano marca el comienzo de la institucionalización del indigenismo en América Latina y para Consuelo Sánchez marca el inicio de un indigenismo Interamericano, cómo sea el CII marca un hito en la historia del indigenismo latinoamericano y por supuesto del mexicano.

Durante el encuentro se dieron cita delegaciones de los gobiernos de toda América, exceptuando a Canadá, Haití y Paraguay, así como representantes de los pueblos indígenas de diversos países americanos y destacados indigenistas de todo el continente. Del CII derivaron una serie de acciones, destacando la creación del Instituto Indigenista Interamericano, que serviría para coordinar la acción indigenista en todo el continente y la promoción para la creación de institutos indigenistas en los países de América. Por otro lado se tomaron una serie de acuerdos que tendrían una gran influencia en las políticas indigenistas americanas. Algunos aspectos a destacar en los acuerdos son: el reparto y la protección de la tierra de los indios, el respeto a los valores “positivos de los indios” (lenguas, artesanía, música, danza, etc.), diversas medidas tendientes a favorecer el desarrollo de las comunidades indígenas como: el establecimiento de sistemas básicos de salud, la instrucción en materia de suelos y agricultura; el mejoramiento de las condiciones de vida de las mujeres indígenas dentro de sus etnias, buscando suprimir la discriminación que sufrían en lo económico, educativo, etc.; la adopción conjunta de una política educativa hacia los indios basados en la experiencia de México, Estados Unidos y Bolivia, que respetaría los valores “positivos” de los pueblos indios y se impartiría en la lengua nacional (castellano); la creación de un marco jurídico que protegiera los intereses de los grupos indios y el rechazo a las leyes inspiradas en teorías racistas y la creación de Oficinas de Asuntos Indígenas en los estados latinoamericanos para la atención a las comunidades indígenas.

Si bien estos acuerdos no tenían un carácter vinculante, pues el compromiso adquirido por los estados era meramente moral, muestran claramente que algunas de las contradicciones que mantenía la política indigenista en el continente y en nuestro país, que pugnaba por el rechazo de teorías “Racistas” pero que consideraba que existían valores “positivos” y por tanto también otros “negativos” en las comunidades indígenas, que concebía el desarrollo en términos occidentales, relacionado con el avance de la ciencia y la técnica (en materia de agricultura por ejemplo) y que veía en el monolingüismo de los pueblos indígenas como un impedimento para el desarrollo. Se deja ver claramente la pretensión de incorporar a los pueblos indígenas a través del progreso material, respetando sólo de ellos sus valores positivos, folklóricos.

Estas contradicciones marcarían una nueva tendencia con respecto a los grupos indígenas, influenciada por el relativismo cultural⁹¹. Esta corriente se formaliza en el primer CII. Esta nueva tendencia en cuanto al indigenismo Latinoamericano buscaría reconocer las diferencias y particularidades culturales de los pueblos originarios y sus descendientes pero por otro lado buscaba integrarlos a la vida y a la cultura nacional. Si bien, esta tendencia no reconocía abiertamente la superioridad de una u otra cultura, buscaba integrar a los indígenas dentro de la cultura y la vida nacional, respetando las culturas autóctonas pero incitándolas a utilizar sus esfuerzos para fomentar su propio desarrollo. Como podemos ver existe una contradicción, generada por reticencias de influencia evolucionista, fue la razón del fracaso de este nuevo indigenismo, ya que reconocía, aunque no abiertamente, la superioridad de la cultura nacional sobre las culturas particulares que debían esforzarse por incluirse en la cultura nacional⁹².

Este indigenismo relativista, surge en un contexto en el que los estados latinoamericanos, después de la gran depresión, enarbolan discursos de apelación a las masas y de justicia social. En dicho contexto, obviamente las antiguas prácticas “etnocidas” influenciadas por el positivismo y el evolucionismo, resultaban inconvenientes, en especial para regímenes que, como el mexicano, habían surgido o proclamaban surgir de movimientos populares (la revolución). En este contexto, el integracionismo que se venía desarrollando resultó perfecto

⁹¹ Ver: Cf. Mechthild, Rutsch, *Las teorías antropológicas. El relativismo cultural*, Libro 2, México, Editorial Línea, 1984.

⁹² Díaz-Polanco, Héctor, *Óp. Cit.*, pp. 91-96

para terminar con las prácticas abiertamente etnocidas e implementar políticas que “reconocieran” las culturas indígenas y las integraran en un proceso menos “violento” a la vida y al desarrollo nacional, argumentando acciones de justicia social. De esta manera se fomenta la atracción, la seducción y la transformación de las culturas indígenas a la cultura nacional⁹³.

En México una de las principales consecuencias del CII fue la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948, que con la incorporación de la DAI(DESGLASAR SIGLA) a la Secretaría de Educación Pública (SEP), se convirtió en el principal órgano indigenista a nivel nacional. El INI surgió como una filial del Instituto Indigenista Interamericano (III) constituido tras la realización del CII y sus fundadores fueron Alfonso Caso Andrade, Gonzalo Aguirre Beltrán y Julio de la Fuente, siendo Caso el dirigente político del proyecto y Aguirre Beltrán la cabeza teórica que construyó la teoría integracionista que dominaría la acción indigenista hasta la década del 70. El objetivo con el que nació el INI fue el de “Inducir el cambio cultural de las comunidades y promover el desarrollo e integración en las regiones interculturales a la vida económica, social y política de la nación”⁹⁴. Para lograr tal objetivo se tomaron diversas acciones, entre las que podemos destacar la creación de diversos Centros Coordinadores Indígenas (CCI), de los cuales se crearon 11 durante los años en los que Alfonso Caso encabezó el INI, en las principales áreas indígenas del país, a estos CCI se les otorgó una “jurisdicción” que abarcaba toda una región intercultural⁹⁵ en la que se pretendía ejercer una acción indigenista integral, que tomaría en cuenta las formas de vida, creencias y valores de la región, y para lo cual contaba con personal bilingüe que facilitaba la realización de programas en el ámbito de la salud, la agronomía, las comunicaciones y la educación indígena, además de servir como mediadores entre las autoridades tradicionales y los diversos órganos de gobierno comunitario⁹⁶.

⁹³ *Ibid.* p. 97.

⁹⁴ *Instituto Nacional Indigenista. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indios. 1948-2012*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indios (CDI), México, 2012, p. 7 <http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/ini-cdi-1948-2012.pdf> (Consultado el 2 de febrero de 2017).

⁹⁵ Aragón, Andrade, Orlando, *Óp. Cit.*, p. 52.

⁹⁶ Andrés Medina Hernández, “Los ciclos del indigenismo: la política indigenista del siglo xx”, en: Gutiérrez, Chong, Natividad, Marcela Romero G. y Sergio Sarmiento S., *Indigenismos, reflexiones críticas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 2000, p. 125.

El INI contaba con personalidad jurídica autónoma y su propio patrimonio, siendo sus tareas: 1) investigar los problemas relativos a los núcleos indígenas del país; 2) estudiar las medidas de mejoramiento que requieren esos núcleos indígenas; 3) promover ante el ejecutivo federal la aprobación y aplicación de esas medidas; 4) intervenir en la realización de las medidas aprobadas, coordinando y dirigiendo, en su caso, la acción de los órganos gubernamentales competentes; 5) fungir como cuerpo consultivo, de las instituciones oficiales y privadas, de las materias que, conforme a la ley, son de su competencia; 6) difundir, cuando lo estime conveniente y por los medios adecuados, los resultados de sus investigaciones, estudios y proposiciones; y 7) emprender aquellas obras de mejoramiento de las comunidades indígenas que le encomiende el ejecutivo, en coordinación con la Dirección General de Asuntos Indígenas⁹⁷.

Como se puede ver, la acción de INI estaba planteada para realizarse en las comunidades indígenas, ello a través de los CCI, que servirían para poner en marcha la política de aculturación delineada desde el pensamiento de Aguirre Beltrán. Ésta política pretendía la mexicanización del indio, es decir su incorporación a la sociedad nacional, haciendo a un lado las jerarquías intermediarias entre los miembros de la comunidad indígena y el estado – es decir desconocer a toda autoridad tradicional–, con la imposición del ayuntamiento constitucional que permitiría la incorporación de los indios a la sociedad nacional como un ciudadano más.

La política indigenista de Aguirre Beltrán se delinea en Obras como *Las Formas de Gobierno Indígena* (1953), *El proceso de aculturación* (1957) y *Las regiones de refugio* (1967), en la primera habla sobre la necesidad de la imposición del Ayuntamiento constitucional, mientras que en la segunda aborda la temática de las regiones de refugio -que justifica y da bases para el funcionamiento de la acción indigenista del INI- que se caracterizan por tener una geografía hostil, en medio de la cual existe un centro urbano habitado por “ladinos” (no indígenas) que tiene interacción con una serie de comunidades indígenas satélites y que en su conjunto forman una región intercultural⁹⁸, en la que si bien las comunidades indígenas y

⁹⁷Leif Korsbaek y Miguel Ángel Sámano Rentería, “El indigenismo en México: Antecedentes y Actualidad”, en: Ra Ximhai, enero-abril, año/Vol.3, Número 1, Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa, Universidad Autónoma Indígena de México, 2007, p. 203.

⁹⁸ Aragón, Andrade, Orlando, *Óp. Cit.*, p. 55.

la comunidad ladina mantienen relaciones económicas, ambas mantienen su propia identidad cultural. Entre las comunidades indígenas y la comunidad ladina se establece una relación de dominación, ejercida por la comunidad ladina sobre las comunidades satélite, basada en la discriminación y el prejuicio racial y cultural, constituyendo un sistema de relaciones “feudaloide”. Según la teoría de Aguirre Beltrán, la acción indigenista debía realizarse en las regiones refugio o regiones interculturales, a fin de incorporar a toda la región rompiendo el sistema de relaciones económicas, sociales y políticas existentes para implantar una estructura capitalista que sustituya a la "feudaloide”.

Finalmente en *El proceso de aculturación* hacía hincapié en la importancia de la educación y de introducir ciertos valores culturales modernizantes como elementos aculturadores, estos valores serían, por supuesto valores de la sociedad a la que pretenden ser integrados, es decir la sociedad mexicana. Para Aguirre Beltrán también hace falta que el proceso de aculturación refuerce la interdependencia de la región intercultural a través de la imposición de la lengua nacional y la creación de caminos que comunicaran la comunidad ladina con las comunidades satélite, para generar vínculos de interdependencia de carácter principalmente económica, al integrarlos, a través de caminos, a una red capitalista de circulación económica. Los agentes aculturadores propuestos por Aguirre Beltrán debían ser miembros de la misma comunidad indígena que, por supuesto, debían hablar el español y contar con una educación que les permitiera conocer e introducir en sus comunidades los elementos aculturadores.

Como podemos ver, para poder desarrollar política indigenista de Aguirre Beltrán era necesario que los agentes aculturadores, los indígenas, contaran ciertos grados de educación y por supuesto que en las comunidades se impartiera una educación en la que se enseñara castellano a los miembros de la comunidad a fin de imponer el castellano como lengua de uso corriente e introducir valores de la sociedad mexicana a través de las ceremonias cívicas que se realizan en las escuelas y la enseñanza de una historia patria y los valores de la sociedad mexicana de aquel entonces, es decir la educación seguía teniendo un papel importante para lograr el objetivo de la aculturación-integración del indio a la sociedad mexicana, en su mexicanización. Además da una enorme importancia al conocimiento de la comunidad indígena pues es en ella donde debe realizarse la acción indigenista, por lo que fomenta el desarrollo de la antropología en el país, por ello esta política va de la mano con

creación de centros universitarios donde se formaran los cuadros de profesionales que permitirán el desarrollo de la política delineada por Aguirre Beltrán.

Para resumir un poco lo que fue la política indigenista postrevolucionaria en nuestro país, que se comenzaba a gestar en el pensamiento de Vasconcelos, Molina Enríquez, Gamio y Sáenz y que vio su máxima realización con las teorías planteadas por Aguirre Beltrán, nos valdremos de las palabras del sociólogo Rodolfo Stavenhagen en su el texto *INI 30 Años Después, Revisión Crítica*, en donde describe tal política como una de corte culturalista que “subraya los rasgos culturales de los grupos indígenas (tales como la lengua, el vestido, las costumbres y las instituciones sociales comunitarias) y los contrasta con la cultura dominante o mestiza (también llamada nacional). En este enfoque, se reconoce que el atraso económico de las comunidades indígenas (bajos índices de producción y productividad, ingresos monetarios reducidos, niveles de vida deficientes) es el resultado de factores inherentes a las propias culturas indígenas: por ejemplo, las prácticas agrícolas tradicionales, la medicina popular, la economía de prestigio o ceremonial que sustrae recursos para la inversión, la importancia del principio de la igualdad social que representa un freno al surgimiento de una clase empresarial en el seno de las comunidades indígenas y el uso predominante de la lengua indígena que impide la comunicación con el resto de la sociedad nacional”⁹⁹.

Finalmente, para concluir esta sección señalaremos algunos de los rasgos más importantes del indigenismo en este periodo. Primeramente es evidente que las culturas indígenas y las formas de organización social, política y económica que de ellas derivan son vistas como el mayor impedimento para que los pueblos indígenas puedan salir del atraso e incorporarse a la modernidad y al progreso que buscan las elites gobernantes, las culturas indígenas eran consideradas como un lastre en un doble sentido, primero eran consideradas prácticas retrasadas y burdas en contraste con el avance técnico que traería el progreso material, opuestas, por tanto, a la modernidad y al desarrollo y por otro lado, la heterogeneidad cultural y étnica de nuestro país era vista como un obstáculo para alcanzar la anhelada unidad nacional, condición primordial para alcanzar el progreso material y civilizatorio. En consonancia con lo anterior también se consideraba al multilingüismo mexicano, derivado de las múltiples lenguas y dialectos indígenas hablados en nuestro país, como un problema

⁹⁹ Leif Korsbaek y Miguel Ángel Sámano Rentería, *Óp. Cit.*, p. 207.

para el desarrollo del país, pues impedían la comunicación con los demás sectores de la población nacional y la impartición de una educación occidental-capitalista que coadyuvara a aculturizar a los indígenas e incorporarlos a la sociedad nacional, mexicanizarlos, por lo que se emprendieron acciones importantes para la castellanización del indio en aras de incorporarlo a la sociedad nacional, mestiza, occidental y capitalista.

Si bien es cierto que los métodos variaron a lo largo de las primeras décadas del siglo XX, se hace evidente que la educación jugaba un papel fundamental para que los indios dejaran de lado sus culturas y adoptaran la cultura nacional, sirviendo los cuadros formados en estos modelos educativos como elementos aculturadores al interior de sus propias comunidades. La educación, quizás en mayor medida que el mestizaje desde mi punto de vista, se perfiló como la herramienta primordial que permitiría incorporar al indio a la nación moderna.

LA CRISIS DEL INDIGENISMO POSTREVOLUCIONARIO

La política indigenista que se institucionalizó en México en la década del 40 comenzó su debacle unos treinta años después debido a diversos factores que confluyeron, generando la crisis que terminó por enterrar un periodo importantísimo de la política indigenista en nuestro país. En el plano académico o teórico, como analiza de manera breve Orlando Aragón Andrade, sucedía que las contradicciones internas de la política indigenista estaban haciendo mella. La política indigenista había basado sus postulados en dos corrientes antropológicas contradictorias, como son por un lado el relativismo cultural, o culturalismo, y por otro lado el evolucionismo. La primera corriente niega que las culturas sigan un único camino hacia la civilización, mientras que la segunda así lo afirma, pues considera que se deben pasar una serie de niveles antes de poder alcanzar la civilización; de la misma forma el culturalismo propugnaba por un respeto irrestricto a las culturas, oponiéndose a cualquier forma de integración, mientras que el evolucionismo veía como algo necesario incorporar a la “civilización” a los grupos indígenas que estaban en estadios inferiores, significando un lastre para el progreso nacional¹⁰⁰, que era el principal objetivo del gobierno postrevolucionario.

Por otro lado diversas situaciones políticas y sociales generaron un ambiente propicio para que surgieran movimientos intelectuales y sociales que se pronunciaron en contra de los

¹⁰⁰ Aragón Andrade, Orlando, *Óp. Cit.*, p. 58.

postulados tradicionales del indigenismo mexicano que buscaban la integración de las etnias a la sociedad nacional. En el ámbito académico podemos destacar el surgimiento de la llamada “escuela de antropología crítica” que más tarde se radicalizaría en la corriente “indianista” (o “indianismo”, también conocido como etnicismo, neoindigenismo, postindigenismo o etnopopulismo), influenciado enormemente por el relativismo cultural y el pensamiento del intelectual boliviano Fausto Reinaga quien proponía que “la indianidad y la occidentalidad se oponen en los términos más duros”. Esta corriente, el indianismo, no consideraba a los sistemas socioculturales indios no eran inferiores a los occidentales, por lo tanto un enfoque integracionista –como el del indigenismo mexicano– no tenía sentido, además los pueblos indígenas, consideraba, tenían el derecho inalienable de mantener y perpetuar sus culturas.

Esta corriente indianista o etnicista tuvo además una relevancia importante para el movimiento indígena nacional entre la década de los 70s y la de los 80s. Al defender el derecho de los grupos étnicos (entre los que se encontraban los pueblos indígenas) a ser diferentes y a mantener su integridad cultural y considerar al problema entre la sociedad nacional y los grupos étnicos como un enfrentamiento entre dos civilizaciones diametralmente opuestas y antagónicas, consideraba que los indios debían buscar un proyecto propio que les permitiera desarrollar y mantener sus diferencias culturales, ésta postura por tanto no consideraba tal problema como uno de clases sociales y por tanto, al postular que los indios deberían buscar su propio proyecto independiente y diferente al resto de la sociedad nacional, consideraba que la lucha indígena debía ser exclusivamente indígena y desvincularse de los demás movimientos de clase como los movimientos campesinos, obreros, etc., de tal forma que al desvincularse de otros sectores sociales en lucha, el movimiento indio que simpatizaba con el etnicismo se aisló políticamente. En otro orden de ideas la influencia del pensamiento indianista también sirvió para que los grupos indígenas simpatizantes de esa corriente comenzaran a virar su discurso hacia el reconocimiento de su derecho a ser diferentes y mantener y desarrollar sus culturas y sus lenguas frente a la cultura nacional mayoritaria y al español, la lengua oficial del Estado, generando lo que se podría llamar un despertar de la etnicidad de los pueblos indígenas que comenzaban a tener o retomar, gracias a la influencia del discurso indianista, una conciencia étnica, comenzando a reclamar reivindicaciones de ese mismo orden.

Por otro lado el indianismo o etnicismo también fue adoptado por algunos sectores en el poder, al incorporarse muchos adherentes al etnicismo en las instituciones del Estado, desde donde mantenían una retórica etnicista de reconocimiento de la pluralidad cultural a la par que seguían impulsando la política integracionista hacia los pueblos indígenas, se reconocía la diversidad cultural en el discurso, pero era inadmisibile en los hechos.

En otro plano, las condiciones sociopolíticas que atravesaba el país a finales de la década del 60 y principios de los 70s, además de favorecer el fortalecimiento del pensamiento indianista por el descredito de las autoridades gubernamentales y su política indigenista tras la represión de las protestas del dos de octubre de 1968, también favoreció que, paradójicamente, en el periodo de mayor crecimiento del INI (en el que de 1970 a 1976, el periodo de gobierno de Luis Echeverría, se pasó de 11 CCI a 90 a nivel nacional) surgieran movimientos que se pronunciarán en contra de la política indigenista integracionista, que plantearon otras opciones enfocándose a reconsiderar la pluralidad cultural¹⁰¹. Sumado a lo anterior, la reforma agraria de 1971, que otorgaba validez a los documentos coloniales que amparaban la propiedad de tierras y bosques comunales¹⁰², generó un resurgimiento de las comunidades indígenas que ahora podían defender por la vía legal sus propiedades comunales que daban sustento a sus formas comunitarias de organización.

Fue precisamente durante la década del 70, con el gobierno de Luis Echeverría, que se buscaría la corporativización de los Pueblos Indígenas, para lo que se propició el surgimiento de organizaciones indígenas oficialistas, vinculadas al partido en el poder, entre las que se cuenta el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), primera organización indígena nacional que reivindicaría el derecho al idioma y la cultura indígenas y exigió el reconocimiento político de sus derechos históricos así como de su condición étnica¹⁰³, influenciados por el discurso de la Primera Declaración de Barbados (de 1971), cuestionando el viejo indigenismo integracionista. El CNPI sin embargo, al dar cabida a tantas agrupaciones indígenas nacionales y al surgir con el apoyo gubernamental, se fragmentó en dos grupos, el primero oficialista, en la órbita del Partido Revolucionario

¹⁰¹ Medina, Hernández, *Óp. Cit.*, p. 126

¹⁰² *Ibíd.*, p. 127.

¹⁰³ *Ídem.*

Institucional, que buscaba mantener una línea política congruente con dicho partido¹⁰⁴ y otro compuesto por varias organizaciones indígenas independientes provenientes de todas partes del país y que tenían demandas específicas según sus condiciones y necesidades y que luchaban por generar una organización autónoma con mayor poder de negociación¹⁰⁵.

Para la segunda mitad del siglo XX se vive el declive de la teoría indigenista integracionista desarrollada por Aguirre Beltrán, quien a raíz del Segundo Congreso Nacional de Pueblos Indígenas (1977) se vio expuesto a las críticas de las organizaciones indígenas y de los partidarios del indianismo, renunció a un INI que fue perdiendo pertinencia frente a otras instituciones creadas para atender a la población indígena, como fueron la Dirección General de Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública, La Dirección General de Culturas Populares, también de la SEP y sobre todo la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR), creada en el Sexenio de López Portillo, que etiquetaría a los pueblos indígenas como grupos marginados. Con lo anterior podemos ver que decae el interés del Gobierno Federal por generar políticas exclusivamente encaminadas a atender a la población indígena, a la que ahora considerará como parte de la población marginada de México que incluye a otros grupos urbanos y rurales con realidades y condiciones sumamente diferentes a las de los pueblos indígenas, lo anterior aunado a la postura pasiva de bajo perfil que tuvieron las organizaciones indigenistas oficialistas.

Entrando los años 80s del siglo pasado, la región latinoamericana vivió una nueva etapa en los movimientos indígenas, ya que desde la década de los 70s se venía mostrando un ascenso de la lucha social, que tenía como objetivo transformar las relaciones socioeconómicas y las relaciones de dominación política vigentes hasta entonces. En este contexto surgen: en países como Guatemala, Perú, Colombia y Nicaragua grupos de comunidades indígenas que se adhieren a movimientos cívicos o político-militares que buscan la transformación del correspondiente país. Para el caso de México los grupos indígenas utilizan una estrategia diferente, estos optan por alianzas políticas con grupos regionales o nacionales en un contexto de lucha por la democratización y reconocimiento de sus derechos, sus territorios y sus

¹⁰⁴ *Ídem.*

¹⁰⁵ *Ídem.*

recursos naturales¹⁰⁶. Como resultado de las citadas luchas los grupos indígenas lograron una mayor vinculación con las fuerzas sociopolíticas de sus respectivos países, mayor incidencia en los procesos globales, y sobre todo la ampliación y el enriquecimiento de sus metas socioculturales, económicas y políticas, en lo que Héctor Díaz-Polanco concibe como la *nacionalización* de los movimientos indígenas¹⁰⁷. De esta manera los grupos indígenas se apartan del cerco ideológico que las políticas indigenistas les habían impuesto y que les habían impedido participar efectivamente en la política nacional y en la toma de decisiones con respecto al destino de sus grupos y su relación con el estado-nacional y la sociedad civil. Consuelo Sánchez afirma que desde la década del 70 se comienza a producirse un despertar de la conciencia étnica de los grupos indígenas, proceso que va acompañado de la creación de organizaciones propias que comienzan a elaborar, a partir de su identidad, un nuevo discurso en el que reivindican nuevas demandas¹⁰⁸ como es el reconocimiento de sus derechos como pueblos, entre los que destacan sus derechos colectivos, culturales y especialmente su derecho a la libre determinación.

En este periodo los movimientos indígenas lograron despertar su conciencia étnica y de clase y articular su lucha por la tierra con respeto a su condición étnica y de clase, ello fue posible gracias a que los grupos y en especial sus dirigentes se dieron cuenta de que su condición étnica podía ser utilizada como instrumento para la defensa de sus intereses particulares¹⁰⁹. Así los grupos indígenas comenzaron a usar sus atributos étnicos para generar una nueva conciencia al nombrarse con su gentilicio como forma de afirmar la pertenencia a una colectividad determinada, asumir un pasado común o un proceso histórico compartido, asociar la tierra con la cultura y el destino y la continuidad de sus identidades étnicas y apelar a las mencionadas raíces históricas y culturales de la comunidad para defender sus derechos colectivos, resistir frente a las tendencias privatizadoras e individualistas y asociar el rescate de su cultura con la lucha política¹¹⁰.

¹⁰⁶ Díaz-Polanco Héctor, *Óp. Cit.*, pp.111-112.

¹⁰⁷ *Ibíd.* p. 116

¹⁰⁸ Para ahondar en este punto recomiendo ver: Sánchez, Consuelo, *Los Pueblos Indígenas: del indigenismo a la autonomía, México, Siglo XXI Editores, 1999.*

¹⁰⁹ Sánchez, Consuelo, *Óp. Cit.*, P.84

¹¹⁰ *Ibíd.* p. 85

Sin embargo no todos los grupos que se formaron en este periodo pusieron el acento en sus identidades étnicas, algunos otros pusieron el hincapié en su condición de clase y otros tantos en su condición de clase y su condición étnica. Los primeros utilizaron la concepción de la herencia, para solicitar reivindicaciones relacionadas con el uso de la tierra y los recursos naturales, de esta manera la libertad y autodeterminación de los pueblos indígenas eran entendidas como una herencia ancestral, tradicional, que no era necesario conquistar sino conservar y defender frente a las amenazas externas que atentaban contra sus tierras, sus culturas y sus recursos, sin embargo la lucha de estos grupos no era una lucha por el poder político, al que consideraban un poder occidental contrario a sus tradiciones, buscaban pues la conservación de sus autodeterminaciones comunitarias de autonomía y la protección de sus bienes.¹¹¹

Por último nos importa resaltar el proceso a través del cual parte del movimiento indígena comienza a utilizar su identidad étnica como justificación para la exigencia de reivindicaciones de tipo precisamente étnico, las reivindicaciones de carácter agrario y de tipo económico que buscaban revertir la situación de pobreza y marginación que vivían los pueblos indígenas se tornó, poco a poco, en un discurso en el que las demandas giraban principalmente en torno al reconocimiento de las identidades étnicas indígenas -la pluralidad cultural del país- y el derecho de los grupos indígenas a mantenerse diferentes al resto de la población nacional de manera conjunta. En éste proceso a través del cual la etnicidad de los grupos indígenas se utiliza como un arma política para la búsqueda del reconocimiento de sus derechos culturales y políticos colectivos, tuvo gran importancia el discurso indianista que sirvió para que muchos grupos “despertaran” su conciencia étnica. El proceso anteriormente mencionado, al que se irían sumando nuevos factores como la globalización, derivaría en los años noventa en lo que el antropólogo José Bengoa concibe como la “Emergencia Indígena” de América Latina, que tiene su muestra más relevante en nuestro país en el alzamiento del EZLN.

¹¹¹ *Ibíd.* P. 89

EL INDIGENISMO DURANTE EL SALINATO

Para finales de los años 80's en nuestro país se vivió, durante la presidencia de Carlos Salinas de Gortari la llamada "Reforma al Estado", que significó la liberalización del estado, con la que éste asumía nuevas y menores responsabilidades con respecto al modelo nacionalista revolucionario, en otra palabras un Adelgazamiento del Estado (que implicó entre muchas otras cosas, la privatización de muchas de las empresas que pertenecían al estado), como parte de la paulatina inclusión de nuestro país al nuevo sistema político-económico neoliberal, a través de políticas públicas impulsadas desde organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional, que vería su concreción con la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte¹¹². Durante este periodo se creó el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) –propuesto para los campesinos indígenas y no indígenas¹¹³– que actuando en conjunto con las otras dependencias de gobierno trataría de aminorar los efectos negativos de la población pobre o vulnerable del nuevo modelo económico. En ese plano actuó junto con el INI con un doble objetivo, como lo señala Orlando Aragón, “menguar la movilización indígena y campesina que la crisis económica y las nuevas medidas de ajuste habían causado y [...] colocar a la población rural en una condición menos desfavorable ante la inminente apertura comercial”¹¹⁴. Pero fue finalmente el PRONASOL quien decidiría en la práctica qué, cómo, cuándo y con quién concretar, las acciones del INI¹¹⁵.

Adicional a la acción del INI y PRONASOL, durante el sexenio salinista se llevaron a cabo diversas acciones que pueden valorarse a favor de los pueblos indígenas, siendo las más importantes la ratificación del Convenio 169 de la OIT en 1991, la reforma al artículo 4to

¹¹² Recordemos que desde principios de los años ochenta, con el Gobierno de Miguel de la Madrid, México comenzaba a insertarse en el proceso de globalización, pues tras la crisis económica derivada del aumento de la deuda externa y la caída de los precios del petróleo, nuestro país debió recurrir a organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI), que le exigirían reestructuraciones a fondo en el sector público, obligándolo a llevar a cabo una serie de reformas que han consistido en la puesta en marcha de políticas de apertura comercial, privatización y desregulación, acordes con las premisas estipuladas en el Consenso de Washington. Esta nueva orientación de las políticas del estado implicó la privatización de empresas que antes se encontraban en control del estado y el que el estado mexicano buscara propiciar las condiciones necesarias para la atracción y el desarrollo de la iniciativa privada, tales reformas comenzaron con el Gobierno de Miguel de la Madrid y se vivieron con mayor intensidad en los dos sexenios posteriores a cargo de Carlos Salinas de Gortari y Ernesto Zedillo, respectivamente, pero continúan hasta la fecha.

¹¹³ Teresa Valdivia Dounce, “Reconocimiento de los derechos Indígenas: ¿fase superior de la política indigenista del siglo xx?”, en: Revista *Nueva Antropología*, No. 78, semestral, México, INAH-CONACULTA-UAM, Enero-Junio, 2013, p. 16.

¹¹⁴ Aragón Andrade, Orlando, *Óp. Cit.*, pp. 73-75.

¹¹⁵ Gramont, Hubert (Coordinador), *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano*, México, Plaza y Valdéz, 2006, p. 370.

constitucional, en 1992 y el nombramiento que hizo el gobierno Salinista del Antropólogo crítico Arturo Warman como director del INI, durante cuya administración se fundó la dirección de Procuración de Justicia del INI y finalmente el aumento al presupuesto del INI.

La política indigenista Salinista, según Orlando Aragón, tenía los siguientes ejes: “la promoción del libre desarrollo de las culturas indígenas” y la “corrección de la desigualdad que frena o inhibe dicho desarrollo”¹¹⁶, que se complementarían con los principios de acción siguientes:

1. “La participación de los pueblos y las comunidades indígenas en la planificación y ejecución de los programas de la institución (el INI).
2. La participación debe culminar en el traspaso de funciones institucionales a las organizaciones y colectividades indígenas, así como a otras instituciones públicas y grupos de la sociedad involucrados y comprometidos en la acción indigenista.
3. La coordinación con las instituciones federales, estatales, municipales y de la sociedad, así como con los organismos internacionales, será una característica permanente en la acción del instituto.”¹¹⁷

Bajo estos criterios se guiaría el INI durante el gobierno Salinista, que se ejercería bajo cuatro programas rectores: Desarrollo Económico, Salud y Bienestar Social, Programa Nacional de Justicia y el Fomento del Patrimonio Cultural¹¹⁸. Como podemos ver priman los programas que buscan mejorar las condiciones materiales de vida de los indígenas como son los de Desarrollo Económico y Salud y Bienestar Social, dejándose en un plano secundario la conservación y promoción de las culturas indígenas. Lo anterior también es visible en lo que Orlando Aragón Andrade llama el programa estrella del Salinato, los Fondos Regionales de Solidaridad (FRS) que financiaría proyectos autogestivos a las comunidades u organizaciones, poniendo el INI los recursos y las comunidades el trabajo.

El FRS seguía la línea del PRONASOL y beneficiaba a los proyectos que se apreciaban como los más rentables, lo que generó conflictos al interior del INI y la división del mismo en dos grupos: el primero que privilegiaba el enfoque cultural y antropológico y el segundo que privilegiaba los imperativos económicos. El conflicto era si otorgar recursos a los proyectos

¹¹⁶ Aragón, Andrade, Orlando, *Óp. Cit.*, p. 74.

¹¹⁷ *Ídem.*

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 75.

más rentables que garantizaran recursos a las comunidades tras el cambio sexenal o si privilegiar el que en la comunidad se dieran procesos organizativos que fortalecieran la capacidad autogestiva de las comunidades indígenas a pesar de que los proyectos fueran poco sustentables o rentables¹¹⁹.

Finalmente el programa FRS fracasó, pues no resolvió el rezago tecnológico del campo, no se capitalizó a los productores y mucho menos se lograron abatir la pobreza y el desempleo¹²⁰, tal fracaso se debió a que no se realizaron estudios etnográficos que le permitieran ver cuáles eran las necesidades reales de las comunidades indígenas o que les permitieran determinar claramente qué proyectos serían viables tomando en cuenta las condiciones económicas sino también sociales como los conflictos de linderos que suponían un impedimento para realizar proyectos productivos relacionados con la explotación de tierras en conflicto. Sin embargo, con todo y lo anterior, el programa si logró impulsar proyectos exitosos, que se sumarían al éxito de otros programas impulsados durante el sexenio salinista, que entre otras cosas resultaron un éxito en aspectos como el proceso de organización indígena¹²¹ y aunque la política indigenista de Salinas de Gortari no logró sacar de la miseria a las poblaciones indígenas, si tuvo un avance con relación a los gobiernos anteriores, principalmente propiciando un ambiente positivo para la reforma del artículo cuarto constitucional en 1992¹²².

La política indigenista del Salinato es considerada por Teresa Valdivia Dounce como una política de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, pues durante ese periodo se dieron las condiciones para que por primera vez se reconociera en nuestra Carta Magna la composición pluricultural de estado, sentando también las bases para que se reconozcan los derechos particulares de los pueblos indígenas.

Aunado a todo lo anterior es importante reconocer los esfuerzos del gobierno salinista en lo que respecta a la impartición de justicia para los indígenas y los Pueblos indígenas de nuestro país, que se ven reflejados en acciones como la creación de la Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas de México (CNJPIM), como un organismo consultivo del INI en

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 75-76

¹²⁰ Valdivia Douce, Teresa, *Óp. Cit.*, p. 17.

¹²¹ Aragón, Andrade, Orlando, *Óp. Cit.*, p. 76.

¹²² *Ibid.*, p. 76.

el año de 1989, o la reforma al Código Penal Federal y al Código Federal de Procedimientos Penales que en 1990 reconocía la *Costumbre* de los pueblos indígenas como un atenuante para fundamentar la gravedad de un delito cometido por una persona indígena que comprobara que estaba actuando en base a ella e igualmente establecía la obligación de la autoridad judicial a asistir a un implicado indígena con un traductor que conozca su lengua y la cultura en caso de que éste no comprenda suficientemente el español¹²³. Respecto a lo anterior resulta interesante tener en cuenta que las reformas al Código Penal Federal y al Código de Procedimientos Penales se dan en el mismo año en que nuestro país adopta el Convenio 169 de la OIT y que tal reforma es acorde, aunque de manera limitada al numeral 1 del artículo 8º, al artículo 9º y finalmente al 12º¹²⁴.

Sin duda un punto de inflexión en lo que respecta al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en nuestro país lo constituye el año de 1992, pues durante ese año se llevó a cabo la reforma constitucional al artículo 4º -“aprovechando la cercanía de los 500 años de invasión española al continente americano”¹²⁵- , afirmando en tal texto por primera vez la composición pluricultural del estado mexicano, misma que se sustenta en sus pueblos indígenas.

A esta coyuntura llegaba un movimiento indígena que desde finales de los 80's venía alcanzando mayores niveles de vinculación, alcanzando su cúspide a principios de los 90's en la coyuntura del V centenario del llamado encuentro de dos mundos, también conocido como Descubrimiento de América, en la que alcanzaron un grado internacional de vinculación al relacionarse principalmente con dos organizaciones continentales: El Consejo

¹²³ Valdivia Douce, Teresa, Óp. Cit, p. 18.

¹²⁴ Que a la letra dicen: **Artículo 8º 1.** Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario. / **Artículo 9º 1.** En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros. **2.** Las autoridades y los tribunales llamados a pronunciarse sobre cuestiones penales deberán tener en cuenta las costumbres de dichos pueblos en la materia. / **Artículo 12º** Los pueblos interesados deberán tener protección contra la violación de sus derechos, y poder iniciar procedimientos legales, sea personalmente o bien por conducto de sus organismos representativos, para asegurar el respeto efectivo de tales derechos. Deberán tomarse medidas para garantizar que los miembros de dichos pueblos puedan comprender y hacerse comprender en procedimientos legales, facilitándoles si fuere necesario, intérpretes u otros medios eficaces. Ver: Convenio 169 de la OIT: http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf

¹²⁵ López Bárcenas, Francisco, *Legislación y derechos indígenas en México*, México, Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, Cámara de Diputados, LXI legislatura, 2010, p. 49.

Mundial de Pueblos Indios (CMPI) y la Campaña Continental 500 de Resistencia Indígena, que agruparon a diversas organizaciones nacionales tanto oficiales como independientes. Sin embargo, aunque el movimiento indígena alcanzaba mayor grado de vinculación, no estaba mejor organizado ni estructurado, pues en ambas organizaciones internacionales a nivel local se vivió una gran fragmentación por lo heterogéneo de su composición, dando como resultado que, debido a la fragmentación del movimiento indígena nacional, finalmente la reforma al artículo 4° se llevara a cabo sin el protagonismo y mucho menos participación de los pueblos indígenas.

El Proyecto de reforma fue encargado a la CNJPIM -presidida por Arturo Warman- por el presidente Salinas de Gortari, quien anunciaba el fin del paternalismo gubernamental para con los pueblos indígenas, y tal organismo contó con una composición plural que incluía a intelectuales del calibre de Gonzalo Aguirre Beltrán (Director del CIESAS Golfo), Guillermo Bonfil Batalla (Director de Culturas Populares) o Rodolfo Stavenhagen (Presidente de la Academia Mexicana de Derechos Humanos), entre otros -de los cuales, por supuesto, ninguno era indígena- y fue precisamente debido a esa pluralidad en su composición que de su interior emanaron propuestas con posiciones muchas veces diametralmente diferentes.

Como refiere Orlando Aragón al Analizar la reforma del artículo 4°, algunas de las posiciones que emanaron del CNJPIM buscaron introducir la cuestión de la autonomía de los Pueblos Indígenas, como es el caso de la posición defendida por Guillermo Bonfil Batalla, que pugnaba por sentar las bases constitucionales para garantizar a los pueblos indígenas la posibilidad de mantener su propia identidad (y siguiendo los postulados del etnodesarrollo, su propio desarrollo), para lo cual era necesario garantizar los derechos territoriales de las etnias y además garantizar el derecho al gobierno local con las estructuras tradicionales de cada uno de los pueblos indios de nuestro país¹²⁶.

Otra posición que buscaba incluir la cuestión de la autonomía y mucho más específica que la de Bonfil, fue la de Salomón Nahmad y Víctor de la Cruz, quienes buscaban reformar algunos artículos constitucionales como son el 3°, 20°, 24°, 27°, 40°, 41°, 46°, 53°, 55°, 72° y 115°. Entre las reformas que se buscaba alcanzar se encuentra la obligatoriedad del estado para

¹²⁶ Aragón Andrade, Orlando, *Óp. Cit.*, p. 165.

impartir educación en lenguas indígenas y reconocer a las mismas como lenguas oficiales; el reconocimiento de la propiedad comunal y el reconocimiento de los territorios históricos de los pueblos indígenas; el reconocimiento del régimen de autonomía regional y lograr una mayor representación de la población indígena en el congreso con la elección de 50 diputados que representarían a las etnias en el Congreso de la Unión¹²⁷.

En la posición opuesta se encontraba el afamado indigenista Gonzalo Aguirre Beltrán, quien sostenía que no era necesaria una reforma constitucional, pues, primero era imposible que una reforma en ese sentido pudiera abarcar toda la complejidad de los pueblos indígenas mexicanos; segundo, el antropólogo consideraba que una reforma no era necesaria pues a través de la creación de diversas instituciones el Gobierno mexicano ya había reconocido a los pueblos indios (Como el INI, la Casa del Estudiante Indígena, etc.), y tercero, había que considerar las posibilidades reales de la aprobación de una reforma de ese tipo, así como las posibles implicaciones negativas que ella tendría para el indigenismo mexicano, en conclusión, él consideraba que la cuestión étnica no se resolvería simplemente con una reforma constitucional en una nación que no está acostumbrada a respetar las leyes sancionadas por la comunidad nacional¹²⁸.

A las anteriores posiciones se sumaron muchas otras en las que diversos miembros del CNJPIM buscaban reformas que se alejaban de los derechos políticos de las etnias nacionales para centrarse más en el acceso a la justicia, el mantenimiento de las lenguas indígenas, la educación bilingüe, entre muchos otros temas.

Finalmente se decidió excluir del proyecto la idea de la autonomía (que a su vez estaba basada en la delimitación de territorios indígenas), al considerarse en primer lugar que sería muy complicado, debido a la diversidad y dispersión de los pueblos indígenas en nuestro país, establecer los territorios indígenas en los que se ejercería el derecho a la autonomía, además de que el establecimiento de éstos implicaría muy probablemente conflictos con las comunidades mestizas adyacentes (y seguramente también con las otras comunidades indígenas adyacentes, pues hay que recordar que los conflictos interétnicos y comunitarios por el establecimiento de los límites de unas comunidades frente a otras); y en segundo lugar

¹²⁷ *Ibid.*, p. 166.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 166-167.

se argumentaba que el derecho a la autonomía de las comunidades indígenas implicaba una cesión de soberanía, por lo que pasarían a independizarse de la nación mexicana, a pesar de que el movimiento indígena nacional, desde finales de los 80's, ya había expresado que su intención al buscar la autonomía no era separarse de México como un estado, sino modificar su relación con el estado mexicano de tal manera que pudieran buscar su propio desarrollo y conservar sus culturas y sus identidades. Sin embargo el argumento que Aragón Andrade encuentra de más peso para que se excluyera la cuestión de la autonomía del proyecto de reforma fue el de la factibilidad del proyecto de reforma o sus posibilidades reales de ser aprobada en ese momento por las fuerzas que dominaban el ambiente político¹²⁹.

Finalmente fue tal argumento -el de las posibilidades reales de la aprobación del proyecto- el que decidiría el destino de la reforma, decidiendo acotarla para que pudiera ser aprobada por las fuerzas políticas nacionales y es debido a ello que, pese a que se planteaban reformas a diversos artículos (como son el 3°, 4°, 27°, 115° y del 119° al 122°¹³⁰), terminó reformándose sólo el 4°, todo ello a pesar de que al interior del CNJPIM y en la opinión de los especialistas (principalmente antropólogos y etnólogos) se consideraba a la reforma propuesta como muy limitada, insuficiente e incluso perjudicial. En ese tenor es de destacar la opinión que de la reforma mantuvieron los pueblos indígenas, que Orlando Aragón divide en dos grupos: El primero que apoyaba la reforma pero la consideraba insuficiente, y el segundo que la rechazaba precisamente por considerarla muy limitada y porque no contó con el protagonismo de los propios pueblos indígenas, éste segundo grupo agrupaba a la mayoría de las organizaciones indias independientes del país, algunas de las cuales incluso generaron contrapropuestas para la reforma.

Finalmente el artículo 4°, fue el único en ser reformado adicionándole un primer párrafo que a la letra declaraba:

“La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos y costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del estado. En los juicios y

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 168-169.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 170.

procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos en que establezca la ley”.¹³¹

Como se puede notar, la novedad radica en que por primera vez la nación mexicana reconoce que nuestro país está conformado por grupos que mantienen diversas culturas, lenguas, etc., muy alejado de la idea de una pretendida población homogénea que reino en la política indigenista de casi todo el siglo XX. Además al garantizar el acceso a la Jurisdicción del estado, afirma que los pueblos nativos de nuestro país carecían de un acceso garantizado a ésta, en otras palabras, a la justicia, entre otras cosas por las deficiencias del sistema de justicia que se buscaron solventar con la Reforma al Código Penal Federal y al Código Federal de Procedimientos Penales de 1990. Por lo tanto con la reforma se reconoce la condición de desigualdad en la que se desenvolvían los pueblos indígenas con respecto al resto de la sociedad nacional, sin embargo los pueblos indígenas seguirán siendo juzgados por las leyes que rigen al resto de la sociedad nacional y que sólo tendrán en cuenta su cultura como un elemento atenuante al momento de determinar la gravedad de un delito.

Sumado a lo anterior, la gran ausencia y mayor limitación de la reforma consistió en que “El reconocimiento que se hacía en esa norma era como componente de la pluralidad cultural de la nación, y sólo de manera indirecta se podía establecer la consideración de los pueblos indígenas como sujetos de derecho. Es más, la propia norma jurídico-constitucional restringía los derechos que se les pudieran reconocer a los pueblos indígenas a los de carácter cultural y sólo aquellos que la ley secundaria –que nunca llegó a realizarse– eventualmente llegara a establecer. La disposición constitucional seguía en la lógica de negar los derechos políticos y económicos, que son los fundamentales para la existencia de los pueblos indígenas, el respeto de sus derechos y la seguridad de su existencia y desarrollo futuro”¹³². Lo anterior contrasta con el ideal del Convenio 169 de la OIT que México ratificó en 1990, que pretendía garantizar a los pueblos indígenas el acceso pleno a los derechos humanos¹³³ establecidos en

¹³¹ El artículo reformado y el decreto por el cual ello se lleva a cabo se pueden consultar en el siguiente enlace de la página del Diario Oficial de la Nación: http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4646755&fecha=28/01/1992 (Consultado 4 de Marzo de 2017).

¹³² López Bárcenas, *Óp. Cit.*, p. 49.

¹³³ El convenio 169 en sus preliminares declara: “Observando que en muchas partes del mundo esos pueblos no pueden gozar de los derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la población de los Estados en que viven y que sus leyes, valores, costumbres y perspectivas han sufrido a menudo una erosión”. Ver: Convenio 169 de la OIT: http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf

los instrumentos internacionales, que incluyen derechos políticos y económicos, por lo tanto como señala Francisco López Bárcenas la reforma contradecía la posición del Estado mexicano sobre esta materia en el marco internacional.

De igual modo, continúa Bárcenas, ocurría con la “fracción séptima, párrafo segundo, del artículo 27 Constitucional, introducida por decreto del 6 de enero de 1992, en la cual se establece que ‘la ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas’. En ella se desconoce la condición de pueblos a los indígenas (que ya se reconocía en el convenio 169 ratificado por México), y se remite a una ley secundaria la eficacia de la garantía.”¹³⁴

A lo anterior es justo agregar la observación de Teresa Valdivia Dounce, quien apunta que “el Estado mexicano acomodó la diversidad cultural (reconocida en el artículo 4° reformado) en un entramado legal, normativo e institucional liberal e impidiendo que los pueblos indígenas pudieran ser reconocidos en sus propios sistemas jurídico-políticos”, es decir, el estado “bloquea” o pone candados cualquier posibilidad de reconocimiento de los derechos políticos propios de los pueblos indígenas, al igual que lo hacía con el reconocimiento de sus derechos culturales.

De esta manera la pretendida reforma que reconocería por primera vez a los pueblos indígenas de nuestro país, terminó solamente reconociéndolos como una parte de la diversidad cultural del país y reconociendo igualmente de manera acotada sus derechos culturales, poniendo candados al reconocimiento de sus derechos políticos, con lo que se les negaba cualquier posibilidad para la autonomía que tanto reclamaban y finalmente tendrían que pasar casi diez años para que se reconociera el derecho de los pueblos indígenas de nuestro país a la libre determinación, tras una serie de acontecimientos que por un lado atrajeron la atención internacional al movimiento indígenas mexicano y por otro generaron las condiciones políticas para que dicha reforma fuera posible tras la derrota del PRI en las elecciones presidenciales.

Para concluir la caracterización de la política indigenista del Salinato nos parece preciso señalar el contexto en el que se desenvuelve tal política. Primeramente debemos señalar que para ese momento el indigenismo mexicano, como una política que buscó, por diversos

¹³⁴ López Bárcenas, *Óp. Cit.*, p. 50.

medios incorporar a los indígenas a la población nacional, se encontraba en declive. Primeramente durante el Gobierno de José López Portillo las principales acciones del gobierno hacia los pueblos indígenas provinieron de la COPLAMAR, que al considerarlos un grupo marginado buscaba mejorar sus condiciones de vida e incorporarlos al desarrollo nacional a través de la modernización capitalista en las zonas marginadas indígenas, mientras que por su parte, durante el sexenio Salinista se observa una especie de continuidad a través del PRONASOL, programa que busco impulsar el desarrollo económico de las comunidades indígenas entregándoles recursos para la generación de proyectos económicos. Como se puede ver el objetivo principal de ambos programas es el incorporar a los indios al proyecto nacional capitalista, desde lo económico, desde su marginación, mas no desde su etnicidad, que quedaba relegada a un plano secundario, con estas políticas se muestra como el gobierno pretende hacer del problema indio un problema de atraso económico que se resolvería con la incorporación plena de éstos a la economía moderna capitalista.

Es claro con ello que las intenciones presidenciales en ese momento eran la continuidad de un proyecto nacional con una economía de tipo capitalista, que esta vez estaría girando hacia el neoliberalismo, un sistema político- económico que implicaba transformaciones radicales para el momento en que se realizaron y que tuvieron un gran impacto, negativo, en los sectores más marginados de nuestro país, que el gobierno buscaría amainar a través de programas como el PRONASOL y los FRS. Igualmente, para aminorar el descontento social de uno de los sectores históricamente más marginados, los Pueblos Indígenas, el gobierno de Salinas optó por un reconocimiento muy limitado de los derechos culturales de los mismos, que también le servirían al gobierno para mostrar una cara amable a la comunidad internacional a la que poco a poco se integraba México, además, como señala Consuelo Sánchez, desde el gobierno de López Portillo se trató de priorizar las demandas de carácter cultural-educativas del movimiento indígena (derecho a la lengua, a la cultura, a impartirse su propia educación en sus propias lenguas, etc.), como una forma de diluir la fuerza de las demandas de carácter agrario de una parte del movimiento indígena nacional¹³⁵. Ello, nuevamente tuvo como motor principal el emprendimiento de un proyecto económico a nivel

¹³⁵ Ver: Sánchez, Consuelo *Óp. Cit.*, pp. 98-99

nacional que implicaba la privatización de las tierras para que pudieran quedar en manos de empresarios del agro que aumentarían la producción de las tierras.

Como se puede ver la reforma constitucional de 1992, aunque fue recibida con entusiasmo por parte de algunos sectores académicos del país, principalmente aquellos en pro del etnodesarrollo y la autonomía de los Pueblos Indígenas, no fue el resultado de una voluntad real del gobierno federal para reconocer los derechos de los Pueblos Indígenas, como así lo demuestra el hecho de que solamente se hayan reconocido de manera muy limitada los derechos culturales de éstos y se hayan dejado completamente de lado los derechos políticos y económicos, así como la evidente reticencia al reconocimiento del carácter colectivo de los derechos de los pueblos indios, sino que, desde mi punto de vista, es más bien una inteligente jugada política del gobierno federal para no generar un descontento que pudiera tener consecuencias políticas y sociales por parte de uno de los sectores más marginados de la sociedad mexicana, los Pueblos Indígenas. Como yo lo veo el limitado reconocimiento de los derechos culturales de los Pueblos Indígenas en conjunto con las acciones emprendidas por el INI, el PRONASOL y los FRS, sirvieron para “mantener en paz” a los Pueblos Indígenas ante los cambios económicos y sociales que el país vivía a raíz de su cada vez más evidente vuelvo hacia el neoliberalismo y por ende su entrada a un mundo globalizado. Por tanto el reconocimiento que se hace de los derechos de los Pueblos Indígenas es tan limitado, pues no provenía de un interés real por ofrecer un pleno reconocimiento de sus derechos, que implicaría una reforma profunda a la constitución (aun necesaria) afín a los instrumentos internacionales en materia de derechos indígenas, sin limitaciones ni candados.

EL LEVANTAMIENTO ZAPATISTA, LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS AL DEBATE.

Como ya hemos mencionado con anterioridad, el gobierno priista de Carlos Salinas de Gortari buscaba insertar a México en la nueva economía global, para lo cual era necesario “incrementar la producción y la productividad para lograr niveles de eficiencia y calidad que le permitieran competir en los mercados internacionales”¹³⁶, para lo cual el estado debió terminar con el reparto agrario y “adelgazar” su cuerpo, terminando con empresas estatales

¹³⁶ Báez Landa, Mariano, *Indigenismo y antropología. Experiencia disciplinar y práctica social*, México, Universidad veracruzana, 2011, p. 42

y con sectores estratégicos de la economía que pasaron a manos del capital privado. Tal proyecto se desarrolló con mucha fuerza durante los dos sexenios Priistas de los noventas, bajo los gobiernos de Salinas de Gortari y Ernesto Zedillo Ponce de León.

Uno de los máximos logros de tal proyecto fue la puesta en marcha del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), que facilitaría a México el comercio con dos de las potencias mundiales más importantes, especialmente con su poderoso vecino del norte, los Estados Unidos. Sin embargo el día que entraba en vigor tal tratado, un primero de enero de 1994, nuestro país se despertaba con la estridente noticia del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, conformado por mayas chiapanecos provenientes de una de las regiones más pobres del país y que a la vez cuenta con una de las mayores diversidades culturales y biológicas de nuestro país, los indígenas de nuestro país se hacían notar al mundo y a la sociedad nacional, haciéndoles ver que estaban dispuestos a resistir los embates del capitalismo global que amenazaba a sus territorios ancestrales, sus recursos, sus culturas, identidades y formas de vida.

El levantamiento zapatista de Chiapas mostraba la exclusión que sufrían los pueblos indígenas del desarrollo de nuestro país al cuestionar “severamente al indigenismo de los gobierno de la revolución Mexicana, a diversas estrategias e ideologías políticas y, fundamentalmente, al pensamiento antropológico y sus aplicaciones en México, a lo largo de casi 100 años en los cuales la caracterización del llamado *problema indígena* no reflejaba una preocupación autentica por la naturaleza pluriétnica del país ni por la participación de los indios en el desarrollo del mismo”¹³⁷.

Además la mayor novedad de este acto de rebeldía fue que enarbolaba un discurso con el que podía identificarse una buena parte de la población nacional, aunque fuera de manera temporal, pues abordaban los efectos que el neoliberalismo y la mundialización¹³⁸, de tal modo que lograron atraer al debate a toda la sociedad nacional, un debate que como afirma Mariano Báez Landa, redimensionó las relaciones entre lo social y lo étnico en un país como México¹³⁹. Cabe destacar el impacto que tuvieron los medios electrónicos y escritos para que

¹³⁷ *Ibid.*, p. 143.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 144.

¹³⁹ *Ídem.*

la voz del movimiento zapatista llegara a la tribuna nacional, demostrando que los partidos políticos no eran los únicos actores políticos en nuestro país.

Después de un cruento y violento inicio y tras muchos encuentros y desencuentros con las autoridades federales, el Ejército Zapatista y el Gobierno de Ernesto Zedillo entablan un diálogo del que se desprenderían más adelante los acuerdos sobre “Cultura y Derechos Indígenas”, también conocidos como Acuerdos de San Andrés Larráinzar o simplemente Acuerdos de San Andrés, emitidos en febrero de 1996. Estos proponen una “nueva relación de los pueblos indígenas y el estado”, que se establecería a través de una “Reforma Profunda” al Estado, que cuente con la participación de los propios indígenas y la sociedad en su conjunto. Éste Nuevo Pacto Social, que el Estado propiciaría, pretende “desterrar mentalidades, actitudes y comportamientos discriminatorios hacia los indígenas y para desarrollar una cultura de la pluralidad y la tolerancia que acepte sus visiones del mundo, sus formas de vida y sus conceptos de desarrollo”¹⁴⁰, reconociendo que las políticas públicas del Gobierno mexicano históricamente han tenido como objetivo una homogeneización de la sociedad, negando la composición pluricultural de nuestro país y el derecho al desarrollo de los pueblos indígenas. De igual forma los Acuerdos de San Andrés establecen que el Gobierno Federal se compromete a reconocer y estimular la participación de los propios indígenas “para que sean los actores fundamentales de las decisiones que afectan su vida, y reafirmen su condición de mexicanos con pleno uso de derechos que por su papel en la edificación de México tienen ganada por derecho propio [...] para que no haya mexicanos con potencialidades restringidas, que debe servir para que México se engrandezca asumiendo con orgullo la historia milenaria y la riqueza espiritual de los pueblos indígenas, y para que desarrolle a plenitud todas sus potencialidades económicas, políticas, sociales y culturales”¹⁴¹.

Como se puede apreciar los Acuerdos de San Andrés buscan el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas de nuestro país como una medida que les permita incorporarse a la sociedad nacional a través del respeto a sus culturas y tradiciones,

¹⁴⁰ Acuerdos de San Andrés. Disponible en línea en el siguiente Enlace: http://komanilel.org/BIBLIOTECA_VIRTUAL/Los_acuerdos_de_San_Andres.pdf , p. 22. (Consultado el 23 de Mayo de 2017).

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 23.

haciéndoles parte del desarrollo nacional, que esta vez tomaría en cuenta sus propias formas de desarrollo.

Resulta interesante analizar cómo el Gobierno mexicano reconoce en los Acuerdos su responsabilidad en el desarrollo desigual del país que trajo como resultado las actuales condiciones marginación y pobreza que aquejan a las poblaciones indígenas y por tanto “expresa su firme voluntad de impulsar las políticas y emprender las acciones que resuelvan esa tarea nacional” (a través de la reforma profunda planteada en los Acuerdos), que sin embargo no llevaría a cabo al no cumplir con los Acuerdos pactados en los años subsecuentes y emprender acciones militares en contra de las poblaciones Zapatistas chiapanecas, especialmente las comunidades autónomas, contra las cuales arremetió también en el plano político-administrativo a través de la remunicipalización que pretendía desarticular las formas autónomas de organización.

Debemos hacer especial énfasis cuando en el texto de los Acuerdos de San Andrés se sentencia: “Esta nueva relación debe superar la tesis del integracionismo cultural para reconocer a los pueblos indígenas como nuevos sujetos de derecho, en atención a su origen histórico, a sus demandas, a la naturaleza pluricultural de la nación mexicana y a los compromisos internacionales suscritos por el Estado mexicano, en particular con el Convenio 169 de la OIT.”¹⁴² Este párrafo es especialmente de nuestro interés pues en él los pueblos indígenas por los que ha tomado voz el EZLN, se acogen a uno de los instrumentos internacionales que anteriormente analizamos –el único que estaba en vigor en ese momento y que nuestro país ya había suscrito-, recordándole al estado mexicano el compromiso que suscribió con una comunidad internacional de hacer valer los derechos humanos de los pueblos indígenas como nuevos sujetos de derecho y que hasta ese momento no había cumplido.

Uno de los principales compromisos que adquiere el Gobierno de México en los Acuerdos es el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas mediante el reconocimiento “como garantía constitucional, del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas [...] (a través del cual) Podrán, en consecuencia, decidir su forma de gobierno interna y sus

¹⁴² *Ibid.*, p. 26.

maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente. El marco constitucional de autonomía permitirá alcanzar la efectividad a los derechos sociales, económicos, culturales y políticos con respeto a su identidad”¹⁴³. Cabe resaltar que el derecho a la libre determinación se establece en los Acuerdos en los términos que establece el Convenio 169, tomando en cuenta la conciencia de su identidad étnica como un criterio fundamental para determinar a qué grupos se les considerará como indígenas y ejerciéndose en un marco constitucional de autonomía asegurando la unidad nacional, además de plantear una autonomía que tomará en cuenta, para poder ejercerse, las condiciones particulares de cada pueblo indígena. En este aspecto es importante recalcar que en los Acuerdos y en sus discursos los zapatistas se asumen como “indios mexicanos”, es decir que en ningún momento demuestran intenciones separatistas, únicamente buscan cambiar la relación del Estado con los pueblos indígenas.

En uno de los folletos que el EZLN utilizó como “material formativo de apoyo a la consulta” resumen la autonomía como la “expresión Concreta del ejercicio de derecho a la libre determinación y se conforma como parte del estado Nacional. Los pueblos Indígenas mantienen identidades propias, conciencia de las mismas y voluntad de preservarlas a parte de sus características culturales. Los pueblos Indígenas podrán decidir su forma de gobierno interna, sus maneras de organizarse política, económica y culturalmente”¹⁴⁴, además continúan afirmando que la autodeterminación debe considerar:

- “El derecho de los indígenas a sus formas específicas de organización Social, económica y política. Obtener reconocimiento de sus sistemas normativos en tanto no sean contrarios a las garantías individuales y derechos humanos en especial de las mujeres.
- Designar libremente a sus representantes.
- Promover y desarrollar libremente sus lenguas y culturas.
- Ampliación de la participación y representación política.
- Fortalecimiento municipal.
- Nuevos Criterios en la designación de distritos electorales.
- Participación en los procesos electorales sin la necesaria participación de los partidos políticos.

¹⁴³ *Ibíd.*, .p. 27.

¹⁴⁴ Acuerdos de San Andrés, Material formativo de apoyo a la consulta Convocada por el EZLN sobre la ley elaborada por la COCOPA en materia de derechos y cultura indígena, CEP-FOCA, Folleto 2.

- Reconocer las figuras de Asamblea y consulta popular.
- Garantía de acceso pleno a la justicia.
- Reconocimiento de los espacios jurisdiccionales a las autoridades designadas en las comunidades.
- Derecho a una educación que promueva la historia, costumbres, tradiciones y en general la cultura de los pueblos indígenas, Raíz de nuestra Identidad Nacional.
- Promoción, desarrollo, preservación y prácticas de las lenguas indígenas.¹⁴⁵

Como podemos ver el EZLN busca el reconocimiento de los derechos culturales y políticos de los pueblos indígenas, buscando fomentar y ampliar la participación política de los mismos en el escenario nacional pero partiendo de una base local, el municipio, el espacio en donde se ejercería la autonomía (que de hecho se ejerce en los municipios zapatistas autónomos de Chiapas), así como garantías para el acceso pleno a la justicia.

En consonancia con lo anterior Miguel Ángel Sámano, Carlos Durand Alcántara y Gerardo Gómez González identifican que la reforma constitucional comprometida entre el Gobierno mexicano y el EZLN apuntaba a reconocer la autonomía, la libre determinación y la autogestión de los pueblos indígenas mediante: 1) Reconocer a los pueblos indígenas en la Constitución general; 2) Ampliar participación y representaciones políticas; 3) Garantizar acceso pleno a la justicia; 4) Promover las manifestaciones culturales; 5) Asegurar educación y capacitación; 6) Garantizar la satisfacción de necesidades básicas; 7) Impulsar la producción y empleo y 8) Proteger a los indígenas migrantes. Como se puede observar, tales medidas abarcan los derechos políticos, culturales y económicos de los Pueblos Indígenas.

Si bien los acuerdos nunca llegaron a ser cumplidos por el Gobierno federal y la reforma constitucional que se planteaba en los Acuerdos llegó hasta el año 2001 -pero obviamente sin los alcances y la profundidad planteada en los incumplidos Acuerdos- pero como una manera de ajustar, aunque de manera limitada, las normas constitucionales a los acuerdos tratados internacionales que México ya había suscrito con la intención de mostrar una buena cara hacia la política exterior por parte del Gobierno panista, se vuelve necesario para este trabajo analizar las demandas del EZLN en tal documento por las implicaciones que tanto el documento en sí como los acuerdos en él vertidos tienen.

¹⁴⁵ *Ídem.*

Primeramente, como se observa en líneas anteriores, es notable la consonancia que tienen muchas de las demandas del EZLN con el Convenio 169 de la OIT, pues la libre determinación o autodeterminación plasmada en los acuerdos se plantea esencialmente en los términos del citado Convenio y en general el reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas se apega al texto internacional, lo que significa un recordatorio al Gobierno del incumplimiento del Convenio suscrito. Por otro lado el que demandas como la libre determinación/ autodeterminación estén presentes en los Acuerdos es una muestra de que el Gobierno de nuestro país, si bien en algunos momentos pretendió mostrar un rostro amable que reconocía los derechos de los pueblos indígenas (como es el caso del gobierno de Salinas de Gortari) en los hechos empleaba una política que seguía buscando integrar a los indios a la sociedad nacional, reconociendo únicamente y de manera limitada sus derechos culturales en la constitución.

Al analizar el texto de los Acuerdos se hace evidente que las principales demandas de los PI en ella giran en torno al reconocimiento de sus derechos colectivos, sus derechos políticos, sociales y económicos, así como el reconocimiento de sus propias formas de elegir a sus autoridades, de organización social y sistemas normativos en apego a los derechos humanos, el reconocimiento de su derecho a la libre determinación y autonomía, garantías de acceso pleno a la justicia, garantías para la sustentabilidad del medio ambiente, especialmente en los territorios ocupados por Pueblos Indígenas y Protección a los Indígenas migrantes, entre otros. Todo ello con la finalidad de que los Pueblos Indígenas puedan estar en igualdad de condiciones con los demás miembros del Estado.

Para algunos autores los Acuerdos de San Andrés Larráinzar significan también un “triumfo en la tradición política de México, ya que se negoció democráticamente de manera abierta y de cara a la sociedad, además de haber reconocido a un movimiento político y social mayoritariamente indígena como interlocutor que obligó al estado a firmar Acuerdos históricos por la trascendencia que tienen estos en la vida política y social del país”¹⁴⁶, de tal suerte que se reconoce que los partidos políticos no son -ni deben ser- los únicos actores

¹⁴⁶Sámano, Miguel Ángel, Durand, Alcántara, Carlos y Gerardo Gómez González, “Los Acuerdos de San Andrés Larraízar en el Contexto de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Americanos”, p. 109. Disponible en el siguiente enlace: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/1/1/12.pdf> (Consultado el 23 de Marzo de 2017)

políticos en nuestro país, abriendo la puerta a la participación política de un sector de la sociedad mexicana que hasta ese momento había estado excluido del escenario político nacional.

Variados pueden ser los motivos que llevaron a que el gobierno federal incumpliera con lo pactado en San Andrés, cuyos acuerdos derivaban en una reforma constitucional (a pesar de que a principios del nuevo milenio los zapatistas contaban con el apoyo de más de tres y medio millones de ciudadanos, en su mayoría mestizos, que solicitaban que se cumpliera con los acuerdos¹⁴⁷), entre los cuales López y Rivas señala los siguientes: 1) que la ideología dominante del gobierno no acepte marcos jurídicos que rebasen los derechos de los ciudadanos, basado en el argumento de que todos somos iguales ante la ley; 2) que las autonomías rompían con el corporativismo del partido de estado, que le permitía el control de los pueblos indios (recordemos la aplicación de programas como el PRONASOL, etc.); 3) que los acuerdos de San Andrés atentaban contra la libre explotación de los recursos naturales y estratégicos al concederle a los pueblos indígenas tierras y territorios junto con sus autonomías y; 4) que el gobierno no quiere reconocer como un triunfo del EZLN y los pueblos indígenas las modificaciones a la Constitución¹⁴⁸.

Visto lo anterior podemos ver cómo el gobierno federal es incapaz de reconocer todavía la existencia de sujetos colectivos de derecho, como son los pueblos indígenas (pasaba lo mismo con muchos otros gobiernos en el mundo que no lograban concebir derechos que pertenecieran y pudieran ser ejercidos no por un individuo, sino por una colectividad, una de las razones por las que instrumentos como la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas encontraron tanta resistencia para ser aprobados), bajo el ideal liberal de igualdad ante la ley, por otro lado se muestra la rigidez del partido de estado que busca mantener relaciones corporativas con todos los sectores de la sociedad con la finalidad de ejercer un control sobre la mayor cantidad de sectores de la misma que le permita desarrollar su proyecto ideológico, en este caso de corte liberal en lo político y neo-liberal en lo económico, éste último que requería una libre disposición y explotación de los recursos naturales para su inserción en los circuitos económicos internacionales y finalmente el último

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 110.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 109.

punto resaltado por López y Rivas demuestra el que el Gobierno Federal no reconoce la existencia de otros actores políticos, mucho menos de los pueblos indígenas como actores relevantes en el plano nacional.

Nuevamente y a pesar de la violenta irrupción de los actores indígenas en el escenario político nacional, se hace visible que no existía aun un ambiente político propicio para la realización de una reforma constitucional que reconociera los derechos colectivos y específicos de los Pueblos Indígenas de nuestro país, demostrando que las acciones del gobierno federal y su postura de negociación con los zapatistas tuvieron como objetivo solventar una crisis inmediata y evitar confrontaciones que pudieran escalar en su intensidad de cara a la incorporación de México a un tratado que se pensaba tan importante como el TLCAN, que significaba la consolidación del modelo económico neoliberal como aquel que guiaría la política económica de nuestro país en los próximos años y que lo mantenía en la mira de la comunidad internacional, especialmente sus nuevos socios de negocios, Canadá y Estados Unidos.

En vista de lo anterior, la reforma comprometida en los Acuerdos de San Andrés debió esperar hasta la llegada de un nuevo partido político a los Pinos. Fue con la llegada del Partido Acción Nacional al Ejecutivo Federal que la iniciativa de reforma elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación y aceptada por los zapatistas, el movimiento indígena y una gran parte de la sociedad civil organizada¹⁴⁹, levantando gran entusiasmo y expectativas, que la reforma finalmente aprobada no logró cumplir, muestra de ello es la negativa que tuvo para ser aprobada en las legislaciones estatales de las entidades con mayor población indígena.

La citada reforma, pese a lo que se pueda pensar, no es resultado de una política del gobierno enfocada a los PI, pues durante el sexenio de Vicente Fox Quezada no se delineó ninguna política indigenista. Sin embargo cuando Fox era aún candidato a la presidencia prometió respetar los Acuerdos de San Andrés, aparentemente con la intención de mostrar que, de ganar, su gobierno sería uno conciliador en el que todos los componentes de la sociedad nacional tendrían cabida, parecía que el nuevo Pacto entre los PI y el Gobierno Mexicano

¹⁴⁹ Los Derechos Indígenas y la reforma Constitucional en México. P. 5, disponible en línea en el siguiente enlace:

http://www.lopezbarcen.org/files/escritos/LOS_DERECHOS_INDIGENAS_Y_LA_REFORMA_CONSTITUCIONAL.pdf (Consultado el 3 de Junio de 2017).

sería posible y que los problemas que dieron origen al levantamiento del EZLN serían atendidos.

La “política indigenista” de los primeros años del gobierno Vicente Fox Quesada, en los que se encuadra la reforma constitucional en materia de derechos indígenas, es analizada por diversos autores en el libro *El Estado y los Indígenas en tiempos del Pan: Neoindigenismo, legalidad e identidad*, en el que muestran que realmente el gobierno panista no delineó una política gubernamental encaminada a la integración de los PI, sino que en lo general, buscó dar continuidad a un proyecto político-económico de corte neoliberal que se había iniciado durante el régimen Priista. El discurso de Quesada se caracterizó por su “marketing”, con el que buscaba conectar el público nacional a través de un discurso en el que afirmaba conocer de antemano las necesidades de los indígenas y por tanto sabía cómo solucionarlos. En el discurso, el presidente de la alternancia afirmaba que reconocía la pluralidad del país y que su gobierno buscaría construir una nueva relación con los Pueblos Indígenas, basada en el reconocimiento de la diversidad cultural, el dialogo entre culturas y la asunción de las diferencias¹⁵⁰ aludiendo claramente a los Acuerdos de San Andrés al hablar de una Nueva Relación entre los Pueblos Indígenas y el Estado, relación que sin embargo nunca pudo definirse en términos ideológicos, operativos, legales, etc. En fin la política del ex Presidente de Coca Cola en México y América Latina se caracterizó por su indefinición, ésta se limitó a un discurso que serviría al presidente como Mercadotecnia, en el que se afirmaba el reconocimiento de la pluriculturalidad mexicana y los derechos de los PI con acciones como el nombramiento de profesionistas indígenas como Marcos Matías, Francisco Bárcenas, Humberto Aldaz o la polémica Xóchitl Gálvez en cargos principales de las instituciones encargadas de atender lo relativo a los Pueblos Indígenas o el envío de la iniciativa de ley de la COCOPA al senado, sin embargo en los hechos las políticas dirigidas hacia los pueblos indígenas, cada vez más influenciadas o motivadas por las directrices de organismos internacionales como el Banco Mundial o el FMI, se enfocaban únicamente a tratar el tema de la marginalidad y la pobreza en que viven los PI.

¹⁵⁰ Ver: Gutiérrez Chong, Natividad “Mercadotecnia en el Indigenismo de Vicente Fox”, en: Rosalba Aída Hernández, Sarela Paz y Teresa Sierra (coords.) *El estado y los indígenas en tiempos del PAN*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Miguel Ángel Porrúa/H. Cámara de Diputados, LIX legislatura, 2004, p. 31.

Finalmente la limitada reforma constitucional consistió en la adhesión de un segundo y tercer párrafos al artículo 1º, reforma al artículo 2º, derogación del párrafo primero del artículo 4º, adhesión de un sexto párrafo al artículo 18 y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos¹⁵¹.

En orden de aparición analizaremos de manera breve los puntos más importantes para los Derechos de los Pueblos Indígenas de cada artículo modificado o reformado. Comenzando con las adhesiones al artículo primero es de destacar el tercer párrafo que prohíbe toda “discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las capacidades diferentes, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas”, sin embargo no establece, como bien observa Francisco López Bárcenas, cuando se considera que se atenta contra la dignidad humana o se anulan o menoscaban los derechos y libertades de las personas, dejando tales postulados abiertos para la interpretación de quien desee argumentar que tal situación está o no sucediendo, ello en contraste con otros instrumentos internacionales que si establecen claramente qué debe entenderse por discriminación.

En lo tocante al artículo segundo, primeramente rescataremos el primer párrafo que consta solamente de una frase que sentencia: “La Nación Mexicana es única e indivisible.” Oración que seguramente tiene como finalidad aclarar que a pesar de que se reconocerán los derechos a la libre determinación y autonomía a los Pueblos, colectividades e individuos indígenas en artículos posteriores, ello no podrá tener consecuencias que impliquen secesión o cualquier forma de división de la Nación Mexicana, lo que demuestra el principal argumento de diversos Estados para no reconocer el derecho a la libre determinación en instrumentos internacionales, como se analizó con anterioridad en el capítulo anterior de éste trabajo.

En el siguiente párrafo se reconoce la composición pluricultural de la Nación, sustentada en sus Pueblos Indígenas a los que se ocupa de definir e identificar en los párrafos siguientes como “aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país

¹⁵¹ La reforma y su texto correspondiente se pueden ver online en el siguiente enlace: http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=762221&fecha=14/08/2001 (Consultado el 23 de Septiembre de 2017).

al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”, copiando parte del punto B) del primer numeral del artículo 1° del Convenio 169 de la OIT, complementando lo anterior con otro préstamo del Convenio que afirma que “La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas”, sentando una base para la distinción tanto entre los Pueblos, Comunidades e individuos indígenas y los no indígenas. Igualmente establece los principios para distinguir una comunidad o varias comunidades indígenas de un Pueblo Indígena, afirmando que “Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres”, limitando de gran manera el reconocimiento como Pueblos, que puedan ejercer su derecho a la libre determinación, a las comunidades que cumplan con las citadas características. También es curioso que, como señala López Bárcenas, no se defina lo que se debe entender por comunidad indígena, y que se les dote de un status similar en cuanto a derechos tanto a Pueblo como Comunidad Indígena.

Finalmente el reformado artículo segundo hace referencia al derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas y a su derecho a la autonomía, que, como señala la ley, constituye la forma en que los PI ejercerán su derecho a la libre determinación. Según la reforma, a través del ejercicio de su derecho a la libre determinación, a través de la autonomía, le permitiría a los pueblos indígenas:

I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.

III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados.

IV. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.

V. Conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras en los términos establecidos en esta Constitución.

VI. Acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución. Para estos efectos las comunidades podrán asociarse en términos de ley.

VII. Elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos. Las constituciones y leyes de las entidades federativas reconocerán y regularán estos derechos en los municipios, con el propósito de fortalecer la participación y representación política de conformidad con sus tradiciones y normas internas.

VIII. Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de esta Constitución. Los indígenas tienen en todo tiempo el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura.”¹⁵²

De igual modo señala que “Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público”¹⁵³.

Como se puede observar la disposición constitucional en lo referente a la libre determinación refiere que el ejercicio de ésta misma garantizará a los PI: sus derechos políticos, especialmente su derecho a gobernarse en base a sus propios usos y costumbres; acceso pleno a la justicia, la posibilidad de mantener y mejorar sus hábitats y la integridad de sus tierras, así como la posesión de las mismas en los términos establecidos por la constitución; sus derechos culturales para mantener y preservar sus lenguas, culturas e identidades y; decidir sus formas de convivencia y organización social, económica, política y cultural. Todo lo anterior dentro del marco constitucional y en apego a los derechos humanos y haciendo hincapié en la participación de la mujer. Me parece necesario señalar el limitado reconocimiento que se hace de los derechos de los PI a sus tierras y territorios establecidos en el convenio 169, limitándolos al re afirmamiento de los derechos en esa materia establecidos en la constitución federal y en general la limitación que se da para el reconocimiento de todos los derechos de los PI encuadrándolos a la legislación nacional vigente, pareciendo la reforma más bien un ejercicio afirmativo de los derechos de los PI, es

¹⁵² El artículo completo puede consultarse en el siguiente enlace: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/articulos/2.pdf>

¹⁵³ *Ídem.*

decir, se limita a afirmar que el gobierno mexicano reconoce dichos derechos, pero no busca realmente aplicarlos.

En el apartado “B” del artículo segundo se comienza afirmando que “La Federación, los Estados y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos”¹⁵⁴. Posteriormente se enlistan una serie de derechos de claro enfoque desarrollista que buscan mejorar las condiciones de vida materiales de las comunidades indígenas, con la excusa “abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas”. Como se puede ver al analizar tal listado¹⁵⁵ las acciones

¹⁵⁴ *Ídem.*

¹⁵⁵ **I.** Impulsar el desarrollo regional de las zonas indígenas con el propósito de fortalecer las economías locales y mejorar las condiciones de vida de sus pueblos, mediante acciones coordinadas entre los tres órdenes de gobierno, con la participación de las comunidades. Las autoridades municipales determinarán equitativamente las asignaciones presupuestales que las comunidades administrarán directamente para fines específicos. / **II.** Garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe e intercultural, la alfabetización, la conclusión de la educación básica, la capacitación productiva y la educación media superior y superior. Establecer un sistema de becas para los estudiantes indígenas en todos los niveles. Definir y desarrollar programas educativos de contenido regional que reconozcan la herencia cultural de sus pueblos, de acuerdo con las leyes de la materia y en consulta con las comunidades indígenas. Impulsar el respeto y conocimiento de las diversas culturas existentes en la nación. / **III.** Asegurar el acceso efectivo a los servicios de salud mediante la ampliación de la cobertura del sistema nacional, aprovechando debidamente la medicina tradicional, así como apoyar la nutrición de los indígenas mediante programas de alimentación, en especial para la población infantil. / **IV.** Mejorar las condiciones de las comunidades indígenas y de sus espacios para la convivencia y recreación, mediante acciones que faciliten el acceso al financiamiento público y privado para la construcción y mejoramiento de vivienda, así como ampliar la cobertura de los servicios sociales básicos. / **V.** Propiciar la incorporación de las mujeres indígenas al desarrollo, mediante el apoyo a los proyectos productivos, la protección de su salud, el otorgamiento de estímulos para favorecer su educación y su participación en la toma de decisiones relacionadas con la vida comunitaria. / **VI.** Extender la red de comunicaciones que permita la integración de las comunidades, mediante la construcción y ampliación de vías de comunicación y telecomunicación. Establecer condiciones para que los pueblos y las comunidades indígenas puedan adquirir, operar y administrar medios de comunicación, en los términos que las leyes de la materia determinen. / **VII.** Apoyar las actividades productivas y el desarrollo sustentable de las comunidades indígenas mediante acciones que permitan alcanzar la suficiencia de sus ingresos económicos, la aplicación de estímulos para las inversiones públicas y privadas que propicien la creación de empleos, la incorporación de tecnologías para incrementar su propia capacidad productiva, así como para asegurar el acceso equitativo a los sistemas de abasto y comercialización. / **VIII.** Establecer políticas sociales para proteger a los migrantes de los Pueblos Indígenas, tanto en el territorio nacional como en el extranjero, mediante acciones para garantizar los derechos laborales de los jornaleros agrícolas; mejorar las condiciones de salud de las mujeres; apoyar con programas especiales de educación y nutrición a niños y jóvenes de familias migrantes; velar por el respeto de sus derechos humanos y promover la difusión de sus culturas. / **IX.** Consultar a los Pueblos Indígenas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo y de los estatales y municipales y, en su caso, incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen. *Ídem.*

con las que el gobierno busca abatir el rezago y las carencias de los pueblos y comunidades indígenas se centran en garantizar el acceso a servicios básicos (salud y educación), mejoras en la infraestructura (espacios de recreación y convivencia, medios de comunicación como carreteras, etc.) y asignación de recursos, que permitan aumentar la productividad e incorporar a tales comunidades y pueblos al desarrollo nacional, de corte neoliberal.

Finalmente ésta artículo finaliza estableciendo que “Sin perjuicio de los derechos aquí establecidos a favor de los indígenas, sus comunidades y pueblos, toda comunidad equiparable a aquéllos tendrá en lo conducente los mismos derechos tal y como lo establezca la ley”. Este poco afortunado párrafo final parece indicarnos que el gobierno federal no quiere que parezca que el limitado reconocimiento que ofrece a los derechos de los pueblos indígenas es un logro del movimiento indígena, un actor político que el gobierno se ha negado sistemáticamente a reconocer, y por lo tanto abre la posibilidad para que comunidades y pueblos que no sean indígenas tengan acceso a los mismos derechos, aunque en ningún momento queda claro cómo se pueden equiparar una comunidad o pueblo indígena a alguna que no lo sea.

En cuanto al párrafo añadido al artículo sexto, éste dicta que “Los sentenciados, en los casos y condiciones que establezca la ley, podrán compurgar sus penas en los centros penitenciarios más cercanos a su domicilio, a fin de propiciar su reintegración a la comunidad como forma de readaptación social”.

Y finalmente el último párrafo añadido a la fracción III del artículo 115° señala que “Las comunidades indígenas, dentro del ámbito municipal, podrán coordinarse y asociarse en los términos y para los efectos que prevenga la ley”.

Para concluir éste capítulo queremos observar la forma en que se dan las dos reformas constitucionales en materia de derechos indígenas en nuestro país, que parecen no ser el reflejo de una intención real por parte del gobierno mexicano por el reconocimiento pleno de los derechos de los Pueblos Indígenas, sino más bien parecen ser acciones derivadas de coyunturas políticas específicas. En el caso de la reforma al artículo cuarto constitucional en 1992, parece ser una acción política que tenía como finalidad, junto con las políticas implementadas por el gobierno desde instancias como el INI o PRONASOL, controlar el

descontento del sector indígena ante los cambios que se avecinaban en el país con el giro de la economía mexicana al neoliberalismo, que a la par servía para mostrar una cara positiva (frente a la presión que ejercía el movimiento indígena a nivel mundial, pero específicamente en Latinoamérica, para que se reconocieran sus derechos específicos, especialmente de orden cultural) a la comunidad internacional (político-económica) a la que nuestro país buscaba consolidar su inserción. Para el caso de la reforma del 2001, la reforma constitucional parece seguir la línea del marketing político de la administración panista: se impulsa la reforma para mostrar la apertura del gobierno y el reconocimiento por parte de éste de los Pueblos Indígenas y sus derechos (en este caso frente a las expectativas que había generado el levantamiento del EZLN y los acuerdos incumplidos con el gobierno de Zedillo, que habían puesto los ojos de todo el mundo en la resolución del conflicto chiapaneco y en el movimiento indígena mexicano), pero en lo real no se da ningún reconocimiento o se ponen candados para su aplicación, como el no haber generado reglamentaciones para la aplicación de la reforma.

Sin embargo, pese a lo anteriormente mencionado, considero que las reformas constitucionales anteriormente analizadas nos deben ser consideradas únicamente como dadas del gobierno federal hacia los pueblos indígenas, pues son también el resultado de la lucha de los pueblos indígenas en nuestro país y a nivel mundial por el reconocimiento de sus derechos específicos como pueblos (que derivó en la creación de los dos instrumentos internacionales anteriormente mencionados y que para el contexto de las reformas tiene especial importancia el Convenio 169 de la OIT), como se puede observar para ambos casos, pues para 1992, el movimiento indígena nacional había ganado nueva fuerza al vincularse con movimientos y organizaciones indígenas internacionales, adecuando e insertando su discurso y su lucha al ámbito internacional en el marco de la lucha de resistencia de los PI por la Celebración del V Centenario del llamado descubrimiento de América y por otro lado la reforma del 2001 también se deriva de la lucha indígena pues se deriva de los Acuerdos de San Andrés, acordados entre el Gobierno Federal y el EZLN, que tomaba voz por los indígenas mexicanos, que obligaron al gobierno a sentarse a negociar y a reconocerlos como un actor político. Es justo también resaltar la influencia del Convenio 169 de la OIT en ambas reformas, primeramente porque con la ratificación de tal instrumento por parte del Gobierno mexicano, éste se ve obligado a adecuar sus legislaciones a los principios en él vertidos,

además de tener la presión del escrutinio de la comunidad internacional para la aplicación de las disposiciones internacionales.

De igual forma nos parece importante resaltar la forma en la que poco a poco el discurso y las reivindicaciones del movimiento indígena nacional van adoptando la etnicidad como un eje central, además de ir incorporando demandas que pasaron de lo agrario, al reconocimiento de los derechos culturales en un primer momento y posteriormente al reconocimiento también de sus derechos políticos, económicos y sociales, así como todos sus derechos humanos, individuales y colectivos, en un largo proceso que va de la mano tanto de las políticas indigenistas del Gobierno mexicano para incorporar a los indígenas a la nación en sus diferentes momentos y la resistencia de los mismos indígenas a este proceso que implicaba su aculturación y la renuncia a sus identidades colectivas, como a los acontecimientos socio políticos y académicos de nuestro país, como la masacre de estudiantes en 1968, las críticas de los sectores académicos al indigenismo del Estado, la consolidación de un proyecto político- económico de corte neoliberal, etc., mostrando que tanto el movimiento indígena, como sus discursos, pueden y deben analizarse desde diversas perspectivas que analicen y reflexionen en torno al entorno económico, político, académico, ideológico y social, que les da sustento, posibilitando acercamientos desde la económica, la sociología, la historia, la ciencia política y la antropología, sin embargo en el presente trabajo consideramos que, si se busca profundizar en un análisis del movimiento indígena, sus discursos y sus logros, debe hacerse desde una perspectiva multidisciplinaria que permita aprehender los múltiples contextos en que se desarrolla.

En el siguiente capítulo, comenzaremos con un análisis de los hechos que derivaron en el reconocimiento por parte de las autoridades electorales michoacanas al municipio de Cherán para gobernarse de manera autónoma en base a sus usos y costumbres, pero remitiéndonos no solo al contexto más inmediato, es decir los acontecimientos del 2011, que consideramos la coyuntura que posibilitó el logro histórico de los cheranenses, sino que buscaremos analizar las formas de organización política por las que ha pasado la comunidad y la forma de relacionarse con los otros centros de poder político locales y regionales, con la finalidad de rastrear si la demanda por la autonomía obedece únicamente a los hechos coyunturales o era una idea presente a lo largo de la historia del municipio. Igualmente buscaremos observar

el momento en que la comunidad comienza a incorporar la etnicidad a su discurso como un recurso a través del cual buscar su autonomía respecto a otros centros de poder político o económico.

CAPÍTULO III

CHERÁN, LA LUCHA POR LA AUTONOMÍA

Si bien en los capítulos anteriores analizamos los factores que propiciaron, primeramente, la consolidación de los instrumentos internacionales que sustentan la petición de Cherán a las autoridades electorales michoacanas y posteriormente nos abocamos al análisis de la relación político-ideológica de los pueblos indígenas con el gobierno mexicano para rastrear las condiciones que permitieron el actual reconocimiento jurídico de una forma distinta de gobierno a un municipio purépecha, en el presente apartado toca turno a analizar directamente el movimiento mediante el cual los cheranenses lograron el reconocimiento de su forma alternativa de gobierno comunal.

Aunque puede parecer que las causas del movimiento en pos de la autonomía de Cherán obedecieron a los hechos inmediatamente anteriores al inicio del movimiento, es preciso aclarar que no es así, de ninguna manera la movilización de todo un pueblo obedeció a factores únicamente inmediatos, en la coyuntura confluyeron no solo los acontecimientos más próximos en cuanto a su temporalidad, sino también procesos históricos más añejos que aún siguen presentes en la memoria de la comunidad y precisamente sobre ésta –la memoria histórica de la comunidad– también nos abocaremos, pues a ella recurrió la población de Cherán para dar sentido, legitimidad y forma a su movimiento y sus reivindicaciones.

Como se analizara más adelante, diversos son los elementos a los que recurrió Cherán para generar una identidad en base a la cual legitimar su movimiento, y estos van desde la tradición de lucha de la comunidad hasta la prolongada existencia de tradiciones e instituciones de orígenes coloniales, aunque estos no bastan para entender al movimiento, sus causas y consecuencias, pues en la coyuntura confluyen acontecimientos del pasado y del presente junto a proyecciones del futuro deseado por la comunidad, por lo tanto en el presente apartado primeramente haremos una caracterización de la comunidad, para analizar la forma en la que los mismos habitantes se reconocían y vivían antes del movimiento, para posteriormente dedicarnos a la identificación de los elementos históricos a los que recurrió la comunidad para dar cauce a su movilización y demandas, tras lo cual nos enfocaremos en la descripción y análisis del movimiento, sus causas, sus raíces históricas y sus –también históricas– consecuencias.

LA COMUNIDAD DE SAN FRANCISCO DE CHERÁN

Ubicado al noroeste del estado de Michoacán, Cherán es el municipio purépecha más grande del estado, lo que le ofrece la ventaja de constituirse además como la única comunidad purépecha de Michoacán que es a la vez cabecera municipal, contando con una única tenencia, la de Santa Cruz Tanaco (para el 2011 también formaba parte del municipio el rancho Casimiro Leco López también conocido como “El Cerecito”). Si se busca incluir al municipio en una región, generalmente se le ha insertado en las regiones de la Sierra Purépecha o de la Meseta Purépecha, siendo esta última la región en la que se encuentra considerado el municipio para fines político-administrativos, como consta en el plan de desarrollo municipal de la comunidad (aunque en el mismo plan ellos declaran que su Municipio y comunidad indígena de Cherán está “enclavada en la sierra purhépecha del Estado de Michoacán”¹⁵⁶). El nombre de Cherán puede derivarse del verbo asustar y por tanto podría traducirse como *Lugar donde asustan* o, según otras interpretaciones, como *Tierra de tepetate*, sin embargo, según José Velázquez (profesionista nacido en el pueblo) plantea que el significado más aceptable es el primero “ya que tiene una relación más lógica con las prácticas medicinales naturistas, mágicas y de hechicería que distinguen a su población”¹⁵⁷.

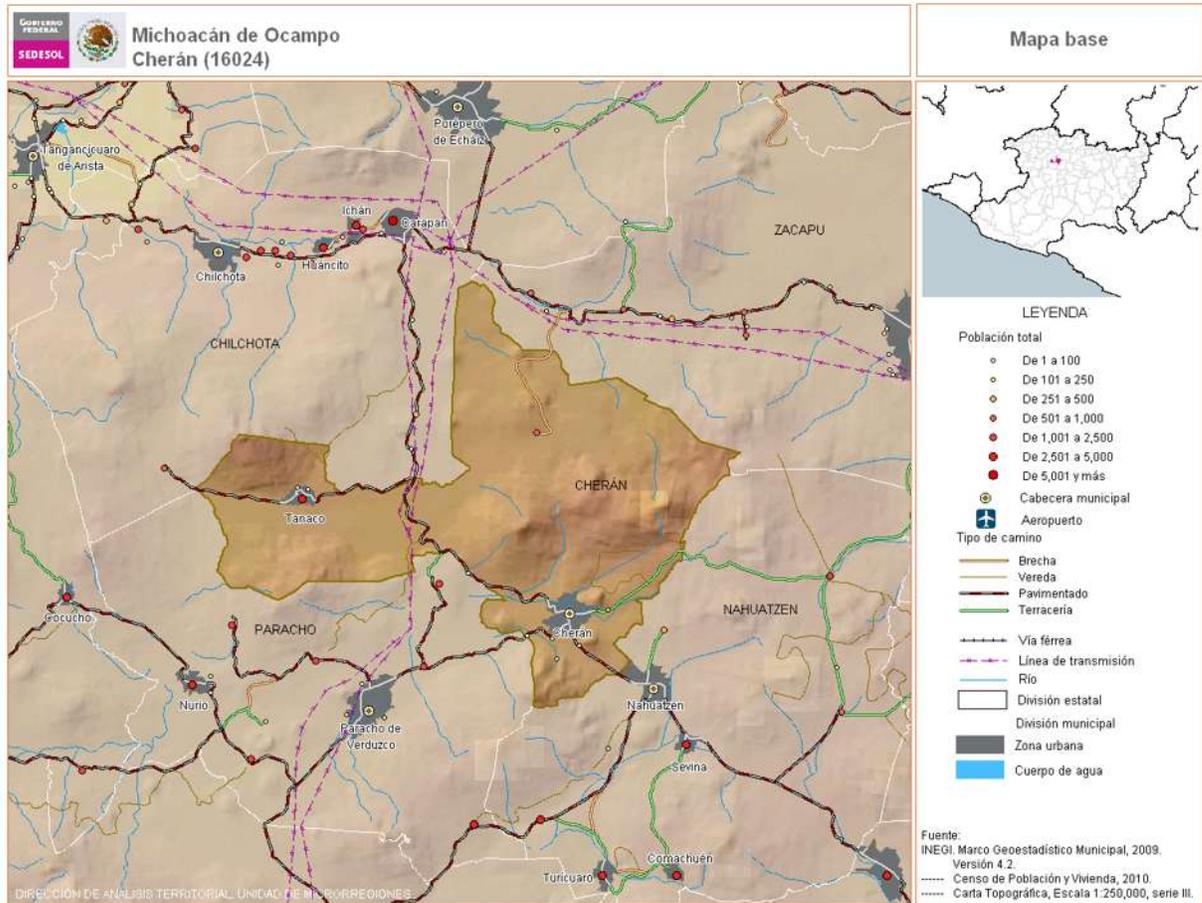
Cherán se encuentra ubicado en las coordenadas 19° 41' de latitud norte y 101° 57' de longitud oeste a una altura de 2,400 msnm y limita con los municipios de Chilchota y Zacapu al Norte; Zacapu y Nahuatzen al Este; Nahuatzen y Paracho al Sur y Chilchota y Paracho al Oeste¹⁵⁸. El Municipio ocupa una extensión de 223.10 km cuadrados de los cuales 115.56 corresponden a bosques de pino, encino y oyamel, con un promedio de 28 hectáreas de recursos maderables hasta antes del periodo 2008-2011, cuando los talamontes ilegales vinculados con el crimen organizado arrasaron con cerca de 20 hectáreas. Los bosques y

¹⁵⁶ Plan de Desarrollo Municipal de la comunidad de Cherán para el periodo 2012-2015 p.3. Disponible en la web en el siguiente vínculo: <http://transparencia.congresomich.gob.mx/media/documentos/periodicos/seg-6913.pdf>

¹⁵⁷ Calderón, Mólara, Marco Antonio, *Historias, procesos políticos y cardenismos*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2004, P. 41.

¹⁵⁸ Chávez Valencia, José Atahualpa, “Cherán K’eri juchari uinapikua, Cherán Grande es nuestra fuerza. La reivindicación de la comunidad purhépecha a través del conflicto territorial”, tesis para obtener el título de Maestro en Historia por la Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia Michoacán, Marzo de 2016, p. 35.

pastizales son de propiedad comunal, mientras que las tierras de cultivo son de propiedad privada.



Según el censo realizado por el INEGI en el año de 2010 la población del municipio de Cherán era para ese entonces de 18,141 habitantes¹⁵⁹, siendo las principales actividades económicas que estos practican las pertenecientes al sector primario, como son: la producción pecuaria, la agricultura y el aprovechamiento forestal¹⁶⁰. La comunidad cuenta con diversos recursos ecológicos, entre los que destacan, por el valor que tienen para la comunidad en el

¹⁵⁹La información se puede consultar en el siguiente enlace: México en Cifras, <http://www.beta.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=16#> (Consultado 30 de Julio de 2017)

¹⁶⁰ Plan de Desarrollo Municipal de la comunidad de Cherán para el periodo 2012-2015, *Óp. Cit.*, p.13.

plano económico y simbólico, los bosques (principalmente de pino, encino y oyamel) y los recursos hidráulicos, que abarca principalmente arroyos, escurrimientos y manantiales.

Como ya hemos mencionado, son principalmente dos los espacios-recursos con valor simbólico -sagrado- para la comunidad, los bosques –que además son de propiedad comunal– y los recursos hídricos, de éstos últimos, los manantiales u ojos de agua tienen en especial un gran valor para la comunidad que los considera sagrados, pues además de proveerles del vital líquido, están asociados con actividades religiosas-sociales (como los matrimonios). En la comunidad pueden identificarse 19 ojos de agua, sobresaliendo el Kumitzaro y la Cofradía, sin embargo pese a la existencia de estos repositorios, la escasez del agua en la comunidad es una realidad.

Símbolos y demás imágenes religiosas como vírgenes o cruces a las entradas y profundidades del bosque o en los ojos de agua, donde los lugareños se santiguan y piden permiso y protección a dios y la naturaleza¹⁶¹, son una muestra de la sacralidad que tienen esos espacios para la comunidad. Tanto al bosque como los manantiales se les suman las iglesias, parroquias y plaza de la comunidad como lugares con un valor sagrado para la comunidad y a ello se le agregan diversos lugares como la Casa de la Cultura, la Casa Comunal (Ex Presidencia Municipal), la radio XEPUR, la plaza de toros, los planteles educativos como El Instituto Tecnológico Superior Purépecha, EL Colegio de Bachilleres y la preparatoria Benito Juárez dependiente de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, así como el museo de sitio “15 de abril de 2011”, como lugares representativos que dan sentido al territorio de la comunidad, que son elementos en los cuales se sustenta la permanencia y pertenencia de un grupo en el tiempo y el espacio, de tal modo que el territorio de la comunidad se constituye como un territorio étnico o etnoterritorio, el territorio histórico e identitario en el que se construyen las prácticas y los símbolos culturales de cada grupo a través del tiempo¹⁶².

Como se señaló con anterioridad las principales actividades productivas de la comunidad se centran en el sector primario (agricultura de temporal, principalmente la siembra de maíz para el auto consumo, avena y frijol; ganadería a pequeña escala y actividades relacionadas

¹⁶¹ Chávez Valencia, José Atahualpa, *Óp. Cit.*, p. 36

¹⁶² *Ibid.*, p. 38.

con la explotación forestal), sin embargo el comercio también juega un papel importante no sólo en la económica sino en la vida de la comunidad. La actividad comercial se muestra sumamente importante para Cherán pues el municipio funge como un centro de distribución para otras comunidades que van a surtirse de diversas mercancías en los comercios de la comunidad, destacando los comercios de la plaza principal y los portales que la rodean, así como los de las calles Zaragoza, Ocampo e Independencia, al igual que a los tianguis que se instalan los días miércoles y sábado, donde se pueden encontrar, alimentos, ropa, utensilios de cocina, entre otras cosas.

Diversos autores han señalado la importancia que tiene la mujer en esta actividad económica en particular y en la comunidad en general. En cuanto al comercio, Juan Gallardo Ruiz resalta la participación de las mujeres en el comercio informal, ya sea al interior de la comunidad o en la comunidad vecina de Paracho, de frutos recolectados en huertas particulares, campos de la comunidad o de otras comunidades como son: nopales, peras, capulines, aguacates, guamúchiles, nísperos, raíz de chayote, entre otros¹⁶³, de igual modo de forma informal comercializan plantas medicinales (de las que generalmente conocen sus propiedades y formas de uso) y otros productos como el atole de grano y de harina, tamales, pan, aguas frescas y frutas¹⁶⁴. Gallardo Ruiz destaca también la labor de mujeres que se dedican al comercio otro tipo de productos de elaboración propia como los bordados o el “Pan de Horno”, además de la venta itinerante de gorditas de comal o la engorda de cerdos¹⁶⁵. A través de las citadas actividades las mujeres han contribuido a la economía familiar, ya sea complementándola o siendo el pilar de ella, pues debido a que muchas de ellas son *Eránukata*, viudas, o *Yshakua*, quedadas, se supone que el sustento familiar está basado en sus ingresos (en ese respecto, el INEGI registra que para 2010 existían en el municipio 819 hogares con jefatura femenina¹⁶⁶). Respecto a las mujeres, Gallardo Ruíz señala la importancia de las mujeres en la organización ceremonial de la comunidad¹⁶⁷. Otra fuente

¹⁶³ Ruíz Gallardo, Juan, *Medicina Tradicional P’urhépecha*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2002, p. 55.

¹⁶⁴ *Ídem*.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 56

¹⁶⁶ Tal información puede consultarse en el “Informe Anual sobre la Situación de Pobreza y Rezago Social. Cherán, Michoacán de Ocampo”, INEGI. Disponible en el siguiente enlace: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/45403/Michoacan_024.pdf (Consultado 18 de Junio de 2017)

¹⁶⁷ Para ahondar en el tema ver: Ruíz Gallardo, Juan, *Óp. Cit.*, pp. 56-62.

importante de ingresos para la comunidad son las remesas enviadas por los cheranenses que viven en los Estados Unidos.

El contacto con el “vecino del norte” a través de los cheranenses que han debido emigrar, principalmente para ofrecer sustento a sus familias y en busca de mejores condiciones de vida, también ha tenido un impacto significativo en la vida social de la comunidad, pues del norte provienen por ejemplo, vestimentas de moda entre los jóvenes (el estilo cholo predomina por lo menos a principios de los noventas).

Según información ofrecida por el INEGI para el año 2010, en la comunidad, del total de 18,141 habitantes 9,449 son mujeres, mientras que 8,701 son hombres. Del total de la población, los habitantes de entre 0 y 14 años abarcan un 30% de la población (5,442), entre los 15 y 29 años se encuentra un 29% de la población (5,260), mientras que otro 31% (5,623) se encuentra en el rango de edad que va de los 30 a los 59 años y finalmente el menor porcentaje de población corresponde a los adultos mayores que representan un 10% de la población (1814 habitantes). En cuanto a la población indígena, el INEGI señala que de la población mayor de 3 años (correspondiente a 16,786 habitantes) el 97.43% se considera a sí mismo indígena (además, el gobierno y sus vecinos mestizos consideran a Cherán como una comunidad tarasca¹⁶⁸, reafirmando así su identificación como indígenas desde la auto adscripción y la otredad), mientras que el 1.97% no lo hace y el 0.60% restante no determinó su adscripción étnica¹⁶⁹, mientras que para el 2010 eran 4,310 los habitantes mayores de 5 años que hablaban una lengua indígena¹⁷⁰. Siguiendo con la información correspondiente a la identificación étnica de la comunidad, José Atahualpa señala en su tesis de maestría que la lengua tarasca actualmente se conserva en la comunidad a través de la “gente mayor” (de 50 años en adelante), dado que la juventud cheranense no la habla, solamente la comprende, siendo desplazada la lengua materna por el castellano¹⁷¹. Son igualmente las personas mayores, pero más concretamente las mujeres –continúa José Atahualpa- quienes conservan la vestimenta tradicional (enagua, reboso –siendo el elemento con mayor persistencia, según

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.50.

¹⁶⁹ http://www.beta.inegi.org.mx/contenidos/proyectos/ccpv/2010/tabulados/ampliado/05_02A_MUNICIPAL_16.pdf

¹⁷⁰ <http://www.beta.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=16#> (consultado el 30 de julio de 2017)

¹⁷¹ Chávez Valencia, José Atahualpa, *Óp. Cit.*, p. 41.

lo señalado por Gallardo Ruíz-¹⁷² y guanengo, aunque estos elementos es raro que se usen en conjunto), portando éstas vestimentas las jóvenes únicamente en las fiestas comunales o en eventos de tipo cultural¹⁷³. Otro importante repositorio de la lengua y la identidad purépechas de la comunidad lo representan las Pirekuas y las estaciones de radio XEPUR “La voz de los purépechas” y “Radio Fogata”, que generan vínculos entre la comunidad y otras comunidades¹⁷⁴. Un dato importante sobre Cherán es que el 95% de la población es originaria de esa comunidad, por tanto, el conocimiento de unos a otros y el vínculo con el pueblo son significativos¹⁷⁵. Con respecto a la forma de identificarse como un miembro de la comunidad podemos añadir lo señalado por Rodrigo J. Pinto Escamilla en su tesis para obtener el grado de maestro en Filosofía y Ciencias Sociales cuando afirma que “Desde la cosmovisión purépecha, ser ciudadano de un lugar no es similar a como se entiende comúnmente: “En nuestra lengua la expresión *Cheraniiretaanapuiréti* – ciudadano de la comunidad de Cherán, no sólo indica el origen o lugar de nacimiento de una persona, sino también la identidad y pertenencia a la comunidad [...] indica el que es originario o los que viven y hacen comunidad [...] por tanto el modo de estar en la comunidad es lo que constituye a un ciudadano en Cherán y no únicamente el hecho de haber nacido ahí¹⁷⁶.”

En cuanto a la planificación urbana, ésta es de tipo cuadriforme. Desde la plaza central sale una red de calles dispuestas en una malla rectangular que hace sólo concesiones mínimas a las irregularidades del terreno. Las manzanas que abarca se utilizan como divisiones administrativas del pueblo. En la afueras los lotes son un poco más grandes y la densidad de la población es menos, pero la transición del poblado a los campos es abrupta. Cabe destacar la importancia que tienen en la comunidad los cuatro barrios que la conforman: El Barrio *Jarhúkutini* (el lado de la orilla o barrio primero), Barrio Kétsikua (el lado de abajo o barrio segundo), Barrio Karhákua (el lado de arriba o barrio tercero) y el Barrio Parhikutini (en aquel lado de la barranca o barrio cuarto)¹⁷⁷, éstos cuatro barrios tienen su origen en los cuatro

¹⁷² Ruíz Gallardo, Juan, *Óp. Cit.*, p.74.

¹⁷³ Chávez Valencia, José Atahualpa, *Óp. Cit.*, p. 41.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 41-42

¹⁷⁵ Pinto Escamilla, Rodrigo J., “La *Parangua*. Institución instituyente en la autonomía de Cherán”, tesis para obtener el título de Maestro en Filosofía y Ciencias Sociales por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Tlaquepaque, Jalisco, Julio de 2016, p. 11.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 11-12.

¹⁷⁷ Chávez Valencia, José Atahualpa, *Óp. Cit.*, p. 38.

grupos indígenas que fueron congregados por los franciscanos para la fundación del pueblo y aún hoy son un fuerte símbolo que da sentido a la comunidad. También cabe destacar que el barrio (*calpulli* en náhuatl y *anapu o uapatsikua* en purépecha) constituye desde la época prehispánica una unidad política, administrativa, fiscal, militar, religiosa, familiar, residencial, social, cultural, económica y laboral propia de la organización de los pueblos indígenas que han mantenido formas distintivas de ser y de vivir, aunque las mismas hayan variado desde la época prehispánica y novohispana¹⁷⁸.

Para el caso de los cuatro barrios de Cherán es destacable que las fiestas religiosas han mantenido la organización y participación de la comunidad desde antes del levantamiento en el año 2011. Jorge Atilano señala que en estas fiestas existen comisiones por barrios para recaudar una cooperación y organizar las actividades festivas; cada barrio decide cómo organizar sus fiestas y elegir a sus autoridades para la ejecución de las mismas¹⁷⁹.

La misma comunidad reconoce en su Plan de Desarrollo Municipal que “La disposición urbana, junto con su cosmovisión y prácticas colectivas, su apego al entorno natural y la predominancia del trabajo agropecuario y forestal sustentado en organizaciones socio-productivas domésticas como la familia y la comunidad, aportan elementos que inducen a reconocer en Cherán la predominancia de un estilo de vida tradicional comunitario”¹⁸⁰

En cuanto a la educación, el municipio contaba para el 2010 con 31 escuelas de nivel básico y medio superior, siendo 5,025 los habitantes mayores de 5 años que asistían a la escuela según el censo de ese año, contando la comunidad con un porcentaje de alfabetización en personas mayores de 15 años de 84%. En lo tocante a la atención médica, para el 2010 el municipio contaba con 39 personas que servían como personal médico, distribuidos en 7 unidades médicas. Las unidades médicas modernas resultan insuficientes en la comunidad, por lo que las personas que pueden hacerlo recurren a centros médicos de comunidades aledañas o ciudades más grandes como Uruapan, Zamora y Morelia, sin embargo la medicina

¹⁷⁸ Pinto Escamilla, Rodrigo J., *Óp. Cit.*, p. 12.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁸⁰ *Óp. Cit.*, Plan de Desarrollo Municipal de la comunidad de Cherán para el periodo 2012-2015 p.42.

tradicional sigue siendo utilizada para tratar buena parte de los problemas de salud de los Cheranenses¹⁸¹.

El origen de la comunidad es difícil de rastrear, la comunidad actual tiene un origen colonial, que se remonta a 1533, año de la fundación del pueblo que reunió a cuatro pueblos dispersos a las faldas del cerro de San Marcos, congregados por misioneros franciscanos¹⁸²(como era costumbre durante la evangelización de Michoacán, se congregaba a distintas poblaciones indígenas en un pueblo u hospital como una manera de reorganización político-social de los mismos para introducir las instituciones políticas españolas y con el objetivo de reducir a la sociedad prehispánica a la vida en “policía”¹⁸³), desde entonces la comunidad se divide en cuatro barrios. Sin embargo García Camberos señala que en la *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobernación de los indios de la provincia de Michoacán*, también conocida simplemente como “Relación de Michoacán”, da indicios de que probablemente Cherán es tan antiguo como la consolidación del impero tarasco, pues su nombre figura en las listas de lugares sometidos a tributo por Tzintzuntzan, capital sede del imperio¹⁸⁴. Por otra parte El investigador Castile menciona que “personas de la comunidad indicaron que había restos arqueológicos en las cercanías del actual Cherán” y, que “ese era el lugar original del Pueblo”. Por su parte Larson Beals nos dice “en un pueblo tan grande como Cherán, existe alguna leyenda fragmentaria sobre el origen del mismo” y que “en ausencia de evidencia documental, podemos pensar que Cherán es un pueblo antiguo”. Hay restos arqueológicos en varios lugares cercanos, que pueden representar las pequeñas poblaciones anteriores de que habla la tradición¹⁸⁵.

¹⁸¹ Para ahondar más en el tema ver: Ruíz Gallardo, *Óp. Cit.*

¹⁸² Calderón, Mólara, Marco Antonio, *Óp. Cit.*, p. 41. Atahualpa complementa la información, afirmando que “en la comunidad se habla de que los “bajaron” del toro, de la yacata, del malpaís y de cipiatiro”. Chávez, Valencia, José Atahualpa, *Óp. Cit.*, p. 38.

¹⁸³ Al respecto conviene analizar el texto “instituciones coloniales en poblaciones Tarascas. Introducción, Adaptación y Funciones” de Carlos Paredes Martínez y “El Gobierno Comunal-Municipal entre los P’urhépecha. Sistema Actual”, de Moisés Franco Mendoza, ambos en el libro Martha Terán y Carlos Paredes Martínez (coords.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán. Ensayos a través de su historia*, Morelia, Michoacán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (editores), 2003.

¹⁸⁴ Ruíz Gallardo, Juan, *Óp. Cit.*, p. 49.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.50

CHERÁN LA COMUNIDAD EN LUCHA Y LA PERSISTENCIA DE FORMAS TRADICIONALES DE ORGANIZACIÓN

Como mencionamos en líneas anteriores, la memoria histórica desempeñó un papel fundamental en la definición del rumbo que tomaría el movimiento que en abril de 2011 comenzó como un movimiento en defensa del bosque, pues como afirma Pável Guzmán: “en su proceso histórico de toma de conciencia y formación de identidad, así como en la lucha por la defensa de los recursos naturales y en la toma del poder por medio del autogobierno, la comunidad ha acudido constantemente a la historia como núcleo de su transformación social”¹⁸⁶.

Una idea que sin duda prevalece en el pueblo es la de una comunidad en constante lucha, especialmente en lo que respecta a la protección de sus recursos naturales. Ésta idea de comunidad en constante lucha sin duda alguna motivó a la comunidad a tomar las riendas de su destino ante la inacción del gobierno frente a la problemática a la que se enfrentaba la comunidad.

La idea de una comunidad en lucha tiene sus orígenes en un largo proceso histórico en el cual, efectivamente, la comunidad se ha movilizó por la defensa de sus territorio y sus recursos naturales, especialmente durante el siglo XIX y XX, cuando agentes externos a la comunidad buscaron con ahínco la desarticulación de las tierras comunales para convertirlos al régimen de propiedad privada; o cuando otros actores ajenos a la comunidad buscaron la explotación masiva de los recursos naturales destinados al usufructo de toda la comunidad.

Han sido muchos los acontecimientos que cimentaron en la población purépecha de Cherán ésta idea, sin embargo nos interesa solamente explicitar algunos que por su relevancia siguen muy presentes en la memoria colectiva de la comunidad o que evidencian de manera clara las luchas que ha sostenido el pueblo para la defensa de su comunidad.

Sin duda, los conflictos por linderos entre las comunidades purépechas han sido una constante a lo largo de su historia, como señala Lorena Ojeda, “se considera generalmente que los pueblos purépechas tienen tantos conflictos por límites y tierras como pueblos

¹⁸⁶Guzmán Uliánov, Pável, “Cherán K’eri, la historia como arma.”, disponible en línea en el siguiente enlace: <http://michoacantrespuntocero.com/cheran-keri-la-historia-como-arma/> (Consultado el 10 de Septiembre de 2017)

vecinos”¹⁸⁷ y Cherán por supuesto no es la excepción, manteniendo conflictos limítrofes con casi todos sus vecinos a lo largo de su historia. De entre estos conflictos hay algunos que resaltan como lo es el largo conflicto que sostuvieron contra Cherañástico a lo largo del siglo XX y que finalmente culminó con la anexión de la tenencia de Cherañástico (que hasta ese momento era tenencia del Municipio Cherán) al municipio de Paracho en 1940 y el muy posterior reconocimiento presidencial de los terrenos comunales de Cherañástico en 1968. Numerosos conflictos por linderos se suman al anteriormente descrito, como el que los enfrentó a Carapan a mediados del siglo XX o con Arantepacua. También es necesario reconocer que los conflictos entre comunidades en la región de la meseta purépecha han sido una constante y que han llegado a incluir a la comunidad de Cherán de diversas formas, por ejemplo en el conflicto que llevó a la anexión de la tenencia de Tanaco al municipio de Cherán (antes era tenencia de Paracho), que originalmente era una pugna por definición de límites entre Tanaco, Cherán-Atzicurín, Aranza y Urapicho en el que posteriormente se verían involucrados Paracho y Cherán.

Adicional a las problemáticas por linderos, la comunidad también tiene antecedentes históricos de lucha por la defensa del bosque, que por lo menos desde el siglo XIX se encuentra bajo el régimen posesión comunal en Cherán. Precisamente, relacionadas con la defensa del bosque y de los recursos de la comunidad, surgieron dos figuras emblemáticas: Casimiro Leco López, que a principios del siglo XX se enfrentó a Santiago Slade Jr. (y la Compañía Industrial de Michoacán, mediante la cual tenía un contrato de arrendamiento de las tierras comunales que le permitía la explotación del bosque y otros recursos) durante los años de la revolución, convirtiéndose además en uno de los símbolos del “indígena revolucionario” y en un notable caudillo armado que combatió y terminó con la violencia ejercida por bandidos como Inés Chávez García y Sabino Rodríguez, lo que le vale una gran notoriedad en la memoria de la comunidad; y Federico Hernández Tapia (profesor cheranense que fue el primero en luchar por la recuperación de los bienes comunales (y que también se enfrentó a Santiago Slade durante la revolución¹⁸⁸) lograron convertirse en un “símbolo indianista que reivindica el imaginario colectivo de resistencia en Cherán, como un

¹⁸⁷Ojeda Dávila, Lorena, “Cherán: el poder del consenso y las políticas comunitarias”, disponible en línea en el siguiente enlace: <http://quod.lib.umich.edu/p/pc/12322227.0007.007?view=text;rgn=main> (Consultado el 10 de Junio de 2017).

¹⁸⁸Calderón, Mólara, Marco Antonio, *Óp. Cit.*, p. 100.

pueblo guerrero defensor de los bosques¹⁸⁹”, factor que sin duda alguna llevó al pueblo de Cherán a movilizarse de la forma en que lo hicieron en defensa de su preciado bosque.

Otra figura representativa que perdura en la memoria histórica de la comunidad es Lázaro Cárdenas del Río, “Tata Lázaro”, otro participante de la revolución en la región de Michoacán, que incluso llegó a colaborar con Casimiro Leco y que en su faceta política logró terminar con los contratos de arrendamiento de las tierras comunales que eran onerosos para varios pueblos de la meseta tarasca¹⁹⁰.

Como se puede ver la lucha por la defensa de sus tierras comunales frente a personajes externos a la comunidad que buscan sacar provecho de las propiedades comunales ha sido una constante, sin embargo la lucha de la comunidad no se ha limitado a la salvaguarda de los recursos para usufructo común, sino también se remonta a la lucha precisamente por el mantenimiento de esa forma de tenencia de la tierra.

La existencia de las tierras comunales se remonta al periodo colonial en el que a cada república o pueblo de indios se les dotó de éste tipo de terrenos, sin embargo tras la desintegración del imperio español los gobiernos de corte liberal que se establecieron buscaron con insistencia la desarticulación de ese tipo de propiedad con la finalidad de que tales terrenos se dividieran y pasaran a la propiedad privada. En un primer momento el clima de inestabilidad política y social impidió que tal pretensión se llevara a cabo, sin embargo los embates siguieron y los pueblos de la sierra purépecha debieron buscar estrategias para mantener el usufructo común de la tierra “porque eso siempre ha sido su costumbre”¹⁹¹. Para ello las comunidades de la sierra purépecha solicitaron prorrogas a las autoridades estatales para llevar a cabo la división de los terrenos de comunidad y su paso a propiedad privada, argumentando que se debían primero resolver los conflictos por linderos persistentes. Aunado a lo anterior en el discurso de las comunidades indígenas hacia las autoridades estatales se muestra la pretensión de mantener la posesión de sus terrenos “tal como los están

¹⁸⁹ Chávez Valencia, José Atahualpa, *Óp. Cit.*, p. 87.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 86.

¹⁹¹ Juan Carlos Cortés Máximo, “Los Afanes Desamortizadores y <El Costumbre>de Cherán K’erien la defensa de los recursos naturales comunales”, en: Barcos, Fernanda María, Sol Lanteri y Daniela Marino (directoras), *Tierra, Agua y Monte. Estudios sobre derechos de propiedad en América, Europa y África (Siglos XIX y XX)*, Buenos Aires, Teseo, 2017, p. 294

[estaban] poseyendo” “porque ese siempre ha sido su costumbre” y porque al pasar las propiedades al régimen privado, los naturales “habían quedado como extranjeros en su propio país, porque sus tierras han sido monopolizadas por la codicia de los ricos”¹⁹². Juan Carlos Cortés Máximo señala en un texto aun sin publicar que ésta defensa de sus formas comunales de posesión de la tierra muestra como “las comunidades [indígenas] hicieron ver a las élites una forma de organización sociopolítica y agraria diferente que se cifraba sobre <el costumbre>, y que implicó entre otras cuestiones, la posesión y el usufructo colectivo de la tierra”¹⁹³. Del mismo modo, en lo tocante a “el costumbre” y la fuerza jurídica y social que ha tenido en la comunidad de Cherán el mismo autor refiere la defensa de su jurisdicción a fines de la época virreinal y principios del México independiente. Para ello refiere la forma en la que las repúblicas de naturales de Sevina-Nahuatzen y Cherán el Grande elegían autoridades de manera rotativa: Cuando a un pueblo le tocaba nombrar gobernador los otros dos nombraban alcaldes. Ésta forma de organización se vio trastocada con la creación de las subdelegaciones, jurisdicciones al frente de las cuales se encontraba un juez español, quedando la república de Cherán-Sevina-Nahuatzen adherida a la demarcación judicial de Paracho. En ese tenor, el subdelegado en su calidad de juez se decidió a atender el caso de un joven que se “robo” a su novia, que en el sentido de los españoles atendía a un rapto de la fémina en contra de su voluntad. Ante tal situación el alcalde de Cherán intervino para exigir a las autoridades de Valladolid, que tal robo se resolviera ante un juez de Cherán en función de su “costumbre” y no ante el delegado de Paracho, ya que al interior de la comunidad el “robo” era un recurso al que recurrían las parejas cuando los padres se oponían al matrimonio y tras el cual venía una ceremonia para pedir perdón y formalizar la unión, en cuya realización intervenía la familia del novio. Tal acción del alcalde de Cherán muestra “la defensa emprendida por los juramuticha de Cherán a finales de los años ochenta del siglo XVIII, acerca del derecho que les asistía para resolver un enlace matrimonial porque así lo tenían de <costumbre>”¹⁹⁴.

Juan Carlos Cortés también señala la posibilidad de que en los primeros años del México independiente, en los que la norma máxima fue la Constitución de Cádiz, que ordenaba que

¹⁹² Ver: *Ídem*.

¹⁹³ *Ídem*.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 292.

se erigieran ayuntamientos en los pueblos con más de mil habitantes, “la comunidad de Cherán seguramente continuó con la renovación anual de sus juramuticha en función de su <costumbre>. Es decir, que en los primeros años del México independiente los jefes de familia de los barrios de Cherán continuaron con la elección de un alcalde y regido como lo habían hecho durante la época virreinal”.¹⁹⁵ Cortés Máximo señala la continuidad de tales autoridades y hace mención del prestigio con el que contaban las personalidades que habían fungido como Alcaldes, mismos que, afirma, podían perder por su mal proceder hacia la comunidad, ejemplificando la situación con el caso del ex alcalde y posterior Juez de Cherán Juan Pío Morales, quien fue expulsado de la comunidad en base a “el costumbre” por alterar las disposiciones testamentales de varios miembros de la comunidad, acto que llevó a los jefes de familia de los barrios de Cherán a expulsarlo de la comunidad, defendiendo su postura ante las autoridades cívicas nacionales.

Como se puede ver, a la defensa de sus terrenos para uso y usufructo común, se le suma la defensa de sus usos y costumbres o “el costumbre”, que en la comunidad consolidaron la idea de una forma de organización diferente a la del resto de la sociedad nacional. Muchos de los elementos anteriormente descritos persistieron en la comunidad por mucho tiempo y algunos, como los terrenos comunales o el robo de novias, permanecen hasta la actualidad, aunque algunos de ellos hayan perdido importancia frente a otros elementos derivados del mayor contacto de la comunidad con el resto del país, en especial desde mediados del siglo pasado.

Siguiendo esa línea, nos interesa también rescatar otros dos elementos que sirvieron para dar cohesión al sentido comunitario de Cherán: el sistema de cargos y el cabildo, instituciones estrechamente relacionadas entre sí y que mantuvieron durante largo tiempo presencia en la comunidad. El sistema de cargos tiene un origen colonial, surge tras la crisis de las cofradías¹⁹⁶, complejo de cargos o cargo individual mediante el cual se habrían de sufragar los gastos que ocasionaba la fiesta del santo patrono y otras muchas menores, tras perder la cofradías el apoyo por parte del gobierno y del clero y perder su base de sustentación interna (las tierras comunales destinadas al cultivo) hacia 1856¹⁹⁷. En esta nueva forma de

¹⁹⁵ *Ídem.*

¹⁹⁶ Aquí cabe hacer la aclaración que señala Juan Gallardo Ruiz cuando afirma que para el caso de Cherán el sistema de cargos no puede ser llamado Mayordomías en el sentido descrito por la etnografía antropológica.

¹⁹⁷ Calderón Mólara, Marco Antonio, *Óp. Cit.*, p.70.

organización cívica religiosa, quienes cumplían sus “Obligaciones con la comunidad” entraban en la categoría de ancianos principales (*Aches o Acháecha*) y formaban un consejo que ejerce el poder y controlar la selección de autoridades, el cabildo.

El Cabildo elegía un de entre sus miembros a uno que sería el jefe supremo de la comunidad, así como a un jefe para cada uno de los barrios, llamados colectores, que se encargaban de coleccionar dinero para festividades, manejaban el centro religioso y después de un año también pasaban al cabildo. En ésta forma de organización religiosa-social era necesario realizar un trabajo comunitario, servir a la comunidad, para poder acceder al poder, que además no recaía en una sola persona, sino en aquellas que conformaban el cabildo, además el servicio a la comunidad servía para que el carguero obtuviera prestigio social, de hecho los cargos se mantuvo por lo menos hasta finales del siglo XX –aunque su importancia se haya visto muy disminuida- como una forma de conseguir prestigio ante algunos sectores de la comunidad.

Es interesante resaltar cómo el sistema de cargos es uno de los elementos a los que busca volver Cherán para retornar a su comunalidad, José Atahualpa señala en base a entrevistas que ésta comunalidad a la que hay que retornar tiene su sustento en:

“... el trabajo en base a las faenas, a la ayuda mutua; la solidaridad, en base al acompañamiento, el ayudar “con algo”, por ejemplo, si yo tengo un casamiento, alguien pone la música, la comida, las “donas”, etc.; responsabilidad teniendo como elemento central los cargos y comisiones. Por ejemplo aquí empezamos con los cargueros, después las comisiones de las fiestas, se empieza por algo sencillo. Así, a los matrimonios jóvenes se les dejan las comisiones para las fiestas de las colonias, para el castillo o para la música o para la misa, y conforme van avanzando se tienen cargos de mayor responsabilidad. Dentro de las fiestas más grandes se encuentran la de abril y la de octubre. Entonces, en la primera como no hay mucho gasto nuevamente se comisiona a “los jóvenes”, y si cumple, la misma gente lo nota, se le comisiona para la fiesta grande del pueblo o para ser parte de algún comité de padres de familia de alguna escuela, o alguna otra comisión. Se va formando un perfil conforme se va cumpliendo con las obligaciones que la comunidad le va encomendando. Todo en base al reconocimiento de su labor comunitaria”¹⁹⁸

Como se puede observar, nuevamente, tras los densos conflictos que trastocaron el orden de Cherán, se busca un retorno al orden comunal en el que los cargos tienen nuevamente un

¹⁹⁸ Chávez Valencia, José Atahualpa, *Óp. Cit.*, p. 127.

papel importante, pues nuevamente son una herramienta para hacerse un reconocimiento dentro de la comunidad y acceder a nuevas posiciones en la escala social tras el cumplimiento de sus obligaciones con la comunidad.

Sumado a lo anterior, Orlando Aragón Andrade afirma que época posrevolucionaria la autoridad la compartía el presidente municipal, que ejercía sus funciones durante el día, y una ronda de comuneros que vigilaba durante la noche. La propia autoridad municipal era elegida en la Asamblea que congregaba a los cuatro barrios y ésta nombraba las comisiones que atenderían las necesidades del pueblo, siempre como parte del ‘trabajo comunitario’, es decir, una actividad no remunerada en beneficio de la comunidad. En estos tiempos, tal como en la época prehispánica cuando el equilibrio con la naturaleza guiaba el comportamiento purépecha y a quien se excedía en el uso de los recursos se le podía castigar incluso con la muerte, la autoridad comunal regía la explotación de minas y bosques.¹⁹⁹

Esta Asamblea, que fungía como autoridad comunal, llegó a ser incluso más importante que la autoridad municipal “porque era la que expedía incluso los permisos para la explotación de los recursos naturales de la comunidad y no el presidente municipal como después se empezó a hacer”²⁰⁰

Todos estos elementos demuestran la existencia, en Cherán, de formas de organización diferentes a las del resto de la población nacional, que cimentaron en la población la idea de la existencia de orden comunitario, una forma propia de organizarse, que posteriormente se fue perdiendo y quedando únicamente en la memoria colectiva y la tradición oral con la entrada de nuevas formas de organización “modernas” como es el sistema de partidos políticos y otros elementos culturales propios de la modernidad que abordaremos más adelante.

¹⁹⁹ Mandujano Estrada, Miguel, “La primavera *P’urhépecha*; resistencia y Buen Gobierno en *Cherán K’eri*”, p. 6. Disponible en el siguiente enlace: <http://alice.ces.uc.pt/uploads/1357642441.pdf> (Consultado el 12 de Junio de 2017). En adelante no se mencionará la fecha de consulta.

²⁰⁰ Revista *Expresiones*, Órgano oficial de difusión del Instituto Electoral de Michoacán, Número 15, Segunda Época, Abril de 2012, p. 42

EL RESQUEBRAJAMIENTO DEL ORDEN COMUNITARIO Y EL MOVIMIENTO POR LA DEFENSA DEL BOSQUE

Como anunciábamos al principio de éste capítulo, el movimiento gracias al que la comunidad de Cherán alcanzó su autonomía pareciera tener sus orígenes en hechos inmediatamente anteriores al alzamiento popular, como es el aumento de la tala del bosque y la inseguridad, sin embargo, como igualmente ya hemos mencionado, en realidad, en los orígenes del movimiento confluyen hechos contemporáneos sumados a procesos históricos de largo calado que confluyen en una coyuntura que le permite ver con claridad a los habitantes de Cherán que el origen de sus ya añejos problemas consiste en el resquebrajamiento de la comunidad, por lo que el movimiento, que en un principio era por la defensa de sus bosques comunales, derivara en una lucha por la autonomía.

Los orígenes de los conflictos que desataron el conflicto de Cherán, podemos rastrearlos en el resquebrajamiento del orden comunal, que la población identifica principalmente con la competencia entre partidos políticos dentro de un sistema en el que las autoridades ya no actuaban en base a los intereses de la comunidad, auxiliados por “el costumbre”, sino en base a intereses individuales o faccionales -lo que permitió la injerencia de actores externos a la comunidad- que terminaron por quebrantar la red de relaciones sociales, familiares, de barrio y en general los lazos colectivos²⁰¹.

El sistema de partidos y el ayuntamiento se impusieron al cabildo y al sistema de cargos, así como, posteriormente, a las asambleas, como forma de organización social y política, en la que para acceder al poder ya no era necesario cumplir con sus obligaciones hacia la comunidad para ser reconocido por ésta como una autoridad, sino en su lugar, responder a los intereses del partido político predominante o a los de alguna de las facciones empoderadas al interior del mismo. Ésta forma de organización del sistema político “desarrolló el clientelismo y la competencia en el seno de la comunidad y la subordinó a la autoridad civil”²⁰², en lugar de que la autoridad civil estuviera subordinada a la comunidad y sus intereses.

²⁰¹ Juan Carlos Cortés Máximo, *Óp. Cit.*, p. 289.

²⁰² Mandujano Estrada, Miguel, *Óp. Cit.*, p. 6.

Los partidos políticos juegan un papel fundamental para entender el conflicto de Cherán, pues como ya se mencionó, la población de la comunidad los identifica como una de las fuentes principales de los problemas que derivaron en el movimiento, lo que propició la generación en la comunidad de la idea de no partidos políticos:

“Surge en la asamblea popular el “no a los partidos políticos” y se empieza a justificar el porqué: Que no era de nosotros, que más bien era aprovecharse de los recursos, aprovecharse de la nobleza de la gente porque se veía que los que más se beneficiaban eran los dirigentes y las más afectadas eran las familias. Entonces desde ese momento se dice: no a los partidos políticos [...] El Estado juega a hacerle del inteligente. Los del crimen tienen halcones. Nosotros hemos entendido que lo más fuerte del crimen y del Estado es su organización, ¿por qué no organizarnos? [...] Hubo un factor en común, la violencia ¿qué vamos a hacer con eso?, ¿queremos vivir así o queremos mejorar? Nosotros queríamos estar bien, nosotros queríamos no vivir con miedo. Lo que nosotros entendimos era que nos estaban quitando nuestros espacios. ¿Cómo le hacemos para que los niños no quieran ser narcos o ser halcones?”²⁰³.

Como se puede apreciar en las líneas anteriores, se identifica a los partidos políticos como agentes que se beneficiaban de los recursos del pueblo en detrimento de las familias de la comunidad. La división de la comunidad en torno a los partidos políticos puede relacionarse con la incursión y posterior consolidación del Partido de la Revolución Democrática (PRD) en la comunidad, que vino a romper con la hegemonía del Partido Revolucionario Institucional (PRI) para consolidarse como la fuerza política hegemónica en Cherán a partir de 1989, año a partir del cual el PRD, sus líderes, grupos y corrientes, mantendrían el absoluto control del poder y del gobierno, tanto en la Presidencia Municipal como en el Comisariado de Bienes Comunales²⁰⁴. Anterior a ello el Partido Revolucionario Institucional (PRI), se erigía como único espacio donde se dirimían y disputaban los intereses de los reducidos grupos en el poder²⁰⁵.

²⁰³ Pinto Escamilla, Rodrigo J., *Óp. Cit.*, p. 16.

²⁰⁴ Chávez Valencia, José Atahualpa, *Óp. Cit.*, p. 92.

²⁰⁵ Ventura Patiño María del Carmen, “Proceso de Autonomía en Cherán. Movilizar el Derecho”, p. 164, disponible en el siguiente enlace: <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/espinal/espinalpdf/espinal55/s2.pdf> (Consultado el 1 de Junio de 2017). En adelante no se mencionará la fecha de consulta.

Además Pinto señala que las elecciones en el seno del sistema de políticos se desarrollaban en un proceso híbrido entre el modo neoliberal (identificado con la existencia de partidos políticos y el proceso de elección mediante el voto directo secreto) y el tradicional comunitario, consistente en la elección de los candidatos para los puestos del gobierno local al interior de los barrios, por consenso, para que éstos posteriormente se inscribieran en un partido político y participaran del proceso electoral, de éste modo los candidatos eran legitimados y conocidos por la comunidad, de forma que durante el periodo en el que el PRI se perpetuó como partido hegemónico, sin competencia, se mantuvo una relativa unidad político-electoral, que se vio truncada con la presencia del PRD como competidor principal del PRI. El esquema anterior (que funcionó aparentemente desde el periodo postrevolucionario) se fue resquebrajando y transformándose paulatinamente debido al clientelismo y la competencia por los votantes de los partidos políticos. [...] Pero la definitiva modificación del sistema del primer momento (el periodo postrevolucionario) se presentó con la aparición de otros partidos políticos, principalmente del PRD. Esto “dividió a la comunidad, a los comuneros y a las familias en dos grandes bandos, los militantes del PRI y los del PRD”. Las instituciones de la comunidad se fueron debilitando en contraste a una mayor injerencia del presidente municipal en nombramientos y decisiones, relegando a la asamblea comunal (Que en el periodo postrevolucionario funcionaba como la autoridad comunitaria que compartía el poder con la autoridad civil, y que aglutinaba a los cuatro barrios de Cherán y cuyas funciones eran no sólo nombrar al presidente municipal y ratificar a la ronda comunitaria sino que tenía facultades de nombrar comisiones para trabajos especiales relacionados con el agua, cosecha, etcétera²⁰⁶). Cada vez más, la centralización de las decisiones era más frecuente.

EL PRD logró perpetuarse en el poder local en Cherán hasta el año 2007 gracias a la cohesión que logró al interior del partido, que se consolidó como la institución en la que los cheranenses cifraron sus esperanzas de cambio con respecto al anterior régimen priísta, sin embargo para el año 2007 se presentaron grandes divisiones en él. Estas rupturas fueron las que posibilitaron el triunfo por la vía electoral del candidato del PRI a la presidencia municipal: Roberto Bautista Chapina.

²⁰⁶ Pinto Escamilla, Rodrigo J., *Óp. Cit.*, p. 74.

La competencia entre el PRI y el PRD fue tan cerrada y tan enconada que prácticamente dejó fracturado en dos al municipio y a la comunidad. Este encono no se diluyó después del día de la jornada electoral, sino por el contrario se prolongó durante los siguientes meses y años²⁰⁷, teniendo su punto más álgido en Mayo del año siguiente con el “levantón” y posterior ejecución de Leopoldo Juárez Urbina, ex alcalde de Cherán y candidato a ocupar el mismo puesto en las elecciones del 2007 por el Partido Alternativa Socialdemócrata (ello tras perder las elecciones internas del PRD), crimen que la comunidad atribuyó al alcalde priísta de Cherán, al igual que el posterior asesinato del maestro Leopoldo Juárez, principal crítico del edil y líder local del PRD.

La lista de finados –y desaparecidos- iría en aumento en la comunidad del 2008 al 2011, al igual que las acusaciones hacia Roberto Bautista, a quién también se le comenzó a vincular con los talamontes y el crimen organizado al grado de señalarse que...

...“la causa del conflicto fue porque la gente se cansó de que: por ejemplo, en ese tiempo estaba un presidente y no hacía nada contra los que venían a talar los montes. Entonces, fue como un momento de rebeldía de la comunidad para que ya no se siguiera la tala, pues, immoderada. Contra las personas que venían a saquear a la comunidad, en este caso de árboles. Venían sin permiso y aparte se apoderaban de los lugares, sin que nadie pues a veces supieran, por las noches, y ya no nadamás árboles, si no de animales o de cualquier cosa que ellos quisieran tomar de la comunidad”²⁰⁸.

De tal modo que se relaciona directamente al Alcalde priísta con la problemática de la tala immoderada del bosque y la injerencia del crimen organizado en la materia -problemática que en realidad estaba más relacionada con el saque de los bienes de la comunidad y la apropiación de diversos espacios de la misma por parte de grupos ajenos a la comunidad-, llegando a afirmar que el proceso electoral de Bautista fue financiado por grupos del crimen organizado a los que se les ofreció como recompensa por el triunfo político el cerro de San Miguel que reúne 20 mil hectáreas de bosque, casi el 70% de los bosques del pueblo²⁰⁹. Otras

²⁰⁷ Aragón Andrade, Orlando, “El derecho en insurrección. El uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán”, p. 43 Disponible en el siguiente enlace: <http://www.periodicos.unb.br/index.php/repam/article/viewFile/10034/7345> (Consultado el 5 de Junio de 2017).

²⁰⁸ Chávez Valencia, José Atahualpa, *Óp. Cit.*, p. 97.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 98.

versiones señalan que el mismo candidato presidencial del PRI pactó con la población de Tanaco, para a cambio de su voto permitir la tala del bosque del territorio de Cherán²¹⁰.

Ésta presunta colusión con los grupos del crimen organizado se evidenciaría, ya iniciado el movimiento, cuando la policía municipal ayudó a escapar a presuntos miembros de la delincuencia organizada. Sería también esta presunta colusión el motivo de la inacción de la autoridad municipal ante la creciente inseguridad que se vivió en la comunidad y a la tala inmoderada de los bosques comunitarios. Las acusaciones respecto a la complicidad con el crimen organizado recayeron también sobre el representante de los bienes comunales Javier Gembe. Aquí nos interesa aclarar la importancia que ha tenido el puesto de representante de bienes comunales en la comunidad, pues acceder a éste significa acceder al poder local expresado en el control de explotación y administración de los recursos naturales²¹¹, especialmente durante el siglo XX.

La disputa por el poder local, en la figura del representante de bienes comunales, tiene una larga trayectoria en la comunidad, que se remonta al periodo anterior a la consolidación del sistema de partidos políticos, en el que distintas facciones del interior de la comunidad se disputaban el control de los recursos forestales de la comunidad, sin embargo al consolidarse el Sistema de Partidos las disputas por el poder local se desarrollan también en su seno.

Como se puede notar en los párrafos anteriores, las disputas por el poder entre grupos partidistas, que con la injerencia del crimen organizado se tornaron cada vez más violentas, se sumaron el mal uso que se hizo de los bienes comunales (también en el seno de los partidos políticos) para beneficio de unos pocos y en detrimento de la comunidad, para fraguar en la población cheranense la idea de que era mejor retornar a una autoridad que fuera reconocida por la comunidad y que guiara su actuar en base a las necesidades de la misma, es decir el retorno al orden comunal que se había visto trastocado con la ola de violencia y la tala de los preciados bosques de Cherán.

La inseguridad en la comunidad era tal que llegó a trastocar los hábitos de los pobladores de Cherán, que ante la ola de violencia, las extorciones, levantones y secuestros, comenzó a

²¹⁰ *Ídem.*

²¹¹ *Ibíd.* p. 88.

“recogerse” más temprano y comenzar sus actividades diarias más tarde, con el fin de evitar contactos con los miembros de la delincuencia organizada que tenía asolada a la comunidad, incluso los pobladores comenzaron a desconfiar los unos de los otros ante el temor de que algún vecino pudiera ser parte de las filas criminales.



Pancarta que muestra el rechazo a los partidos políticos por parte de los comuneros, en contraste, en la manta se muestra la aspiración de los comuneros por regirse en base a sus usos y costumbres.

Fuente: <https://subversiones.org/cheran-ayotzi-represion3>

La delincuencia organizada mantenía el control de la comunidad en base al miedo, que les permitía actuar impunemente, talando el monte a plena luz del día y adueñándose, prácticamente, de terrenos pertenecientes a los comuneros cheranenses que debieron alejarse de sus tierras ante las amenazas del crimen organizado. Rodrigo Pinto señala que el control que buscaba mantener el cartel dominante en la región sobre Cherán y otras comunidades de la meseta tarasca, tiene que ver con la extracción de recursos naturales para su inserción en circuitos económicos neoliberales, en los que la madera obtenida de manera ilegal llegaba a grandes empresas como Kimberly Clark o Scribe, sirviendo los grupos criminales como pivote en la obtención de recursos para grandes empresas²¹².

Otro factor importante identificado por Pinto como un elemento que favoreció la pérdida del sentido comunitario en la comunidad es el de las prácticas propias de la modernidad que se consolidaron en la comunidad. A través de diversas entrevistas realizadas tras la consolidación del sistema de usos y costumbres en la comunidad se identificaron las transformaciones que llevaron a la pérdida del sentido comunitario, destacando: La migración como consecuencia de la crisis económica de 1994, que generó la debilidad de la

²¹² Pinto Escamilla, Rodrigo J., *Óp. Cit.*, p. 65.

“faena” como trabajo comunitario y la aparición de pandillas como personajes populares entre los jóvenes junto con la preferencia para ir a Estados Unidos provocaron el desinterés por los estudios; la presencia de nuevas escuelas a cargo de maestros no originarios de Cherán que conllevó a que se abonaron para que se dejara de hablar la lengua y se perdiera el sentido comunitario. Finalmente, los programas como *Oportunidades* y *Progresas* causaban dependencia y provocaban descuido de los trabajos propios. Todo ello se evidencia con la “La paulatina pérdida de instituciones de la comunidad, entre el período 1990-2011, resultado de la instalación de instituciones y culturas propias de la modernización, [que] llevaron a la fragmentación de los barrios y con ello a la pérdida del sentido comunitario [...] Las entrevistas realizan una crítica a la modernización que llevó a dejar de lado la unión, la comunicación, la confianza, el juego, el respeto y la vestimenta tradicional”²¹³.

El movimiento por la defensa del bosque en Cherán inició el 15 de abril de 2011, cuando las mujeres de la localidad decidieron detener a los talamontes que bajaban de los cerros con sendos camiones repletos de madera. Éste primer enfrentamiento se desarrolló en el barrio tercero, donde las mujeres llamaron a los comuneros, mediante las campanadas de la iglesia del Calvario, para enfrentar a los talamontes, de los que finalmente lograron retener a cinco, quienes se identificaron como miembros de una comunidad vecina. Tras la detención de los talamontes en la Iglesia se incendiaron sus camionetas, todo ello de manera improvisada y fuera de lo planeado, pues se planeaba detenerlos hasta el día 17 de abril, sin embargo las mujeres de la comunidad apresuraron el plan debido a la presencia de talamontes en la zona de “La Cofradía”, uno de los principales manantiales que abastecen de agua a la comunidad. Momentos más tarde al enfrentamiento, un grupo armado escoltado por la policía municipal regresó a Cherán con la finalidad de “rescatar” a los delincuentes aprendidos, armándose otro enfrentamiento en el que los cheranenses resistieron con lo que pudieron, desde fuegos artificiales hasta palos y machetes. Tras la nueva huida de los criminales y temerosos de que éstos pudieran tomar represalias o regresar por los rehenes decidieron instalar barricadas resguardadas por los comuneros en todas las entradas de la comunidad y así mismo establecer puntos de guardia iluminados por fogatas en cada esquina del casco urbano de la comunidad, alimentadas y veladas por los vecinos de la misma. Estas fogatas serían de vital importancia

²¹³ *Ibid.*, pp. 71-72.

pues fueron un lugar de encuentro y diálogo para los vecinos ante la problemática a resolver. Tales acciones fueron acompañadas de protestas contra la autoridad municipal, que había permanecido pasiva ante los hechos violentos y en general ante la problemática que desde hace algún tiempo se venía viviendo en la comunidad, por lo que el día del enfrentamiento el presidente municipal y sus colaboradores decidieron escapar de la comunidad.

Como se puede ver la creciente ola de violencia y el despojo por parte del crimen organizado de los recursos y espacios comunitarios, especialmente aquellos con valor sagrado, como los manantiales, generaron en la comunidad una reacción defensiva, que buscaba restablecer el orden que las autoridades locales habían dejado que se perdiera por su evidente complicidad con los grupos criminales, ésta reacción es la que genera el estallido del movimiento en un primer momento como una forma de auto brindarse seguridad y proteger su comunidad, sin embargo, como se analizará en el siguiente apartado, la memoria histórica de la comunidad (constituida por lo elementos arriba señalados), conjugada con las aspiraciones de los comuneros de Cherán por construir un buen gobierno que legara una mejor comunidad a sus sucesores y el ideal de defender el legado que les dejaron a ellos sus antecesores, serían determinantes para definir el rumbo que tomaría el movimiento ante la coyuntura electoral que se avecinaba. Ante la problemática la comunidad reflexiona para darse cuenta que la mejor solución era retornar al orden comunal que debido a los distintos factores antes mencionados, se había visto quebrantado.

REGRESAR AL ORDEN COMUNAL: LA LUCHA POR LA AUTONOMÍA

Tras el primer enfrentamiento en el barrio tercero y con la expectativa y temor de la toma de represalias por parte de grupos del crimen organizado, la comunidad decidió organizarse para brindarse seguridad y para decidir qué acciones emprenderían ante la huida de las autoridades municipales, comenzando así un proceso organizativo que les permitiría sostener el movimiento por casi nueve meses.

Como ya se dijo unas líneas atrás, las fogatas, que iniciaron como puestos de vigilancia, fueron de vital importancia para el movimiento de Cherán pues en torno a ellas se prepararían las propuestas que más adelante se llevarían a las Asambleas de Barrio con dos puntos generalizados: el desconocimiento de la autoridad municipal y la total desconfianza en el

sistema de partidos políticos²¹⁴. A partir de estas asambleas se nombró una primera comisión integrada por cuatro comuneros y comuneras de cada uno de los cuatro barrios de Cherán que tendrían como función la de atender la situación de emergencia en la comunidad y la interlocución con las autoridades gubernamentales para resolver el conflicto que se había suscitado. Esta comisión que fue conocida primero como la “comisión general”, y posteriormente como la “coordinación general”, fue la que finalmente encabezó todo el movimiento social y el proceso judicial que después se emprendió hasta el nombramiento del nuevo gobierno municipal.

Ante la huida del gobierno municipal y el vacío creado por su ausencia la comunidad decidió organizarse para hacer gobierno, a la Comisión General le seguirían otras dieciséis, que servirían para cubrir el vacío dejado por la autoridad municipal y abarcar todas las necesidades de la comunidad²¹⁵. Estas comisiones debían contar con representación de los cuatro barrios y sus elementos debían ser elegidos por asamblea, además contaban con el deber de realizar un trabajo honorífico y en beneficio de la comunidad sin cobrar un peso.

También se reactivó casi a la par de la “coordinación general” la ronda comunitaria que operaba en la comunidad hasta la década de los treinta del siglo XX, encargándose de la seguridad de la comunidad por la noche. Esta forma de gobierno y organización social sustentada en las fogatas, las asambleas y las comisiones fue producto de las necesidades que se tenían que ir atendiendo día con día²¹⁶.

Finalmente la comunidad tomó el control de la cabecera municipal durante su proceso de organización y defensa, prescindiendo de las instituciones del estado, y ante el panorama de las venideras elecciones para presidente municipal y gobernador los cheranenses decidieron, en adelante, ser ellos, en conjunto, quienes llevaran las riendas del gobierno en base a sus “usos y costumbres” sin la intervención de los Partidos Políticos. Lo anterior debido a la incapacidad o desinterés que mostraron todos los órdenes de gobierno para resolver la

²¹⁴ Mandujano Estrada, Miguel, *Óp. Cit.*, p. 4.

²¹⁵ Además de la “coordinación general” se formaron comisiones de las fogatas, de honor y justicia, de prensa y propaganda, alimentos, finanzas, educación y cultura, forestal, del agua, de limpieza, de jóvenes, de agricultura y ganadería, de comercio, de identidad, y finalmente de la salud. Aragón Andrade, Orlando, *Óp. Cit.*, p. 44.

²¹⁶ *Ibíd.*, p. 45.

problemática de Cherán y por supuesto a la división que generaron en la comunidad los partidos políticos (en relación a éste punto cabe resaltar que el problema, tal como lo veía la comunidad, no era en sí la existencia de los partidos políticos, sino la división que la competencia partidista generó en la comunidad, generando grupos faccionales que se disputaban el poder en beneficio de unos cuantos individuos o familias, facilitando la injerencia del crimen organizado y su empoderamiento en la comunidad), lo fundamental para la comunidad, era pues, no volver a dividirse.

En esa lógica la comunidad envió, el 26 de agosto de 2011, un documento al Instituto Electoral de Michoacán (IEM) donde solicitaban la elección de autoridades municipales por ‘usos y costumbres’. El 31 de agosto la Coordinación General del Movimiento de Lucha de la Comunidad, formalizó la demanda ante el IEM signada por 516 comuneros²¹⁷. En un primer momento el IEM se declaró incompetente para atender la petición que se amparaba en el propio Código Electoral del Estado de Michoacán que obliga al IEM a responder a las dudas de los electores y facilitar la aplicación de la Ley Electoral e invocaba los Derechos de los Pueblos Indígenas protegidos por los artículos 2° y 133° de la Constitución Mexicana, modificada en 2001 para reconocer el multiculturalismo del país y el principio de pluralismo de los mecanismos para la determinación de su representatividad política, así como el Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes 169 de la Organización Internacional del Trabajo (numerales 1, 2, 8 y 13) y la Declaración de la Organización de las Naciones Unidas sobre pueblos indígenas (artículos 3°, 7°, 2°, 6°, 33° y 34°), pues se declaró incapacitado para dar una interpretación de la normatividad electoral en el marco de los tratados internacionales; argumentó un conflicto entre una disposición legal local y la Constitución de la Entidad Federativa en el ámbito nacional, y ante la falta de una reglamentación a la cual acogerse, se declaró incompetente para responder a la petición²¹⁸, tal determinación se llevó a cabo aún tomando en cuenta las opiniones de las dos instituciones a las que solicitaron “peritajes”; el “peritaje” solicitado por el IEM a la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, realizado por Orlando Aragón Andrade, afirmaba el derecho del pueblo de Cherán no sólo tenían el derecho a que el IEM convocara la elección por “usos y costumbres”, sino que además con la reciente reforma del artículo 1°

²¹⁷Mandujano Estrada, Miguel, *Óp. Cit.*, p.5.

²¹⁸*Ídem.*

constitucional en materia de derechos humanos, realizada apenas unas semanas atrás de la petición²¹⁹, tenían derecho a elegir un gobierno municipal con una estructura diferente a la convencional de presidente municipal, síndico, regidores, etcétera. Por otro lado la opinión derivada del peritaje solicitado a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), concluyó que el IEM carecía de atribuciones para convocar a una elección por “usos y costumbres”, puesto que desde su perspectiva para realizar una elección de este tipo primero el congreso local debía reformar la constitución de Michoacán para establecer este mecanismo en la carta magna de la entidad

La resolución del IEM, sirvió como argumento a los partidos políticos para tratar de deslegitimar al movimiento, afirmando que el movimiento era ilegal, intransigente, radical, y otros calificativos que los líderes de los partidos políticos difundían en Cherán²²⁰. Ante tal panorama la comunidad decidió darle cauce jurídico al movimiento, pues continuar únicamente por la vía de la movilización política podía darle mayor peso a las acusaciones de los Partidos Políticos y terminar por deslegitimar el movimiento. Para dar cauce jurídico al movimiento la comunidad contó con el apoyo de abogados vinculados a la Facultad de Derecho de la UMSNH como Orlando Aragón, así como abogados pertenecientes a la comunidad y que incluso eran partícipes del movimiento y miembros de una comisión, en este caso la comisión de Honor y Justicia.

²¹⁹ En el artículo reformado se asienta:

En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esta Constitución establece. / Las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta Constitución y con los tratados internacionales de la materia favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia. / Todas las autoridades, en el ámbito de sus competencias, tienen la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad. En consecuencia, el Estado deberá prevenir, investigar, sancionar y reparar las violaciones a los derechos humanos, en los términos que establezca la ley. / Está prohibida la esclavitud en los Estados Unidos Mexicanos. Los esclavos del extranjero que entren al territorio nacional alcanzarán, por este solo hecho, su libertad y la protección de las leyes. / Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas.

El texto constitucional vigente puede consultarse en su integridad en el siguiente enlace: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/cn16.pdf>

²²⁰ Aragón Andrade, Orlando, *Óp. Cit.*, p. 48.

Lograr ganar un caso como la que comenzaría la comunidad de Cherán no sería fácil, pues como señala Orlando Aragón, el panorama de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en nuestro país no era favorable²²¹, como lo demuestran las limitaciones impuestas a las dos reformas constitucionales en materia de derechos indígenas que se habían realizado hasta ese momento y aún más la inexistencia de una reforma en ese sentido en la constitución del estado de Michoacán que fuera acorde a la reforma de la constitución Federal de 2011. Sin embargo la comunidad decidió seguir también por la vía judicial con la finalidad de “contrarrestar aunque fuera a corto plazo la campaña negativa que los líderes de los partidos políticos estaban realizando al interior de la comunidad sobre el hecho de que la demanda del movimiento era ilegal, inconstitucional, etcétera; y por el otro lado, daríamos [dar] mayor espacio de maniobra al movimiento frente al gobierno al mantener un pie en la institucionalidad y el otro en la movilización social”²²², de ese modo se decidió utilizar el derecho como un arma política más del movimiento.

Finalmente la comunidad presentó, ante la declarada incompetencia del IEM, otro recurso, *Per Saltum*, esta vez ante el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), con la finalidad de darle mayor visibilidad mediática al movimiento y de evitar la injerencia del gobierno estatal en el proceso a través del Tribunal Electoral de Michoacán, además de que se tenía el antecedente de que el TEPJF ya había resuelto progresivamente varios asuntos de comunidades indígenas, principalmente de Oaxaca²²³. Tal recurso estaba firmado por 2,312 cheranenses y a través de él se promovía un juicio para la defensa de sus derechos político-electorales. Esta vez la respuesta por parte de las autoridades fue positiva y el TEPJF concluyó que “la comunidad indígena de Cherán tiene derecho a solicitar la elección de sus propias autoridades, siguiendo para ello sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, con pleno respeto a los derechos humanos”²²⁴, dejando sin efecto los acuerdos de las autoridades electorales locales respecto a la organización de las elecciones bajo el régimen del sistema de partidos y ordenando tanto al Consejo General del IEM como al Congreso del Estado a efectuar todas las acciones necesarias para la realización de la

²²¹ Aragón Andrade, Orlando, *Óp. Cit.*, p.50

²²² *Ídem.*

²²³ *Ibid.*, p.52

²²⁴ Ventura Patiño María del Carmen, *Óp. Cit.*, p. 167,

consulta, en apego a lo señalado por el marco jurídico internacional, con el objeto de conocer si la mayoría de sus integrantes opta por elegir a sus autoridades por usos y costumbres²²⁵.

Cabe resaltar que los magistrados en su mayoría votaron en favor del proyecto de resolución propuesto por el magistrado presidente, el cual se fundamenta en el recién reformado Artículo 1º y en el Artículo 2º de nuestra Carta Magna, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, pero también en el artículo 3º de la Constitución Política de Michoacán²²⁶, siendo visible la influencia que tuvieron en la decisión los dos instrumentos internacionales que analizamos en el primer capítulo de éste trabajo, así como la reforma a la carta magna mexicana en 2001. También es importante señalar la importancia que tuvo la reforma realizada al artículo primero de la constitución nacional, que establece que “las normas internacionales en materia de derechos humanos, las cuales abarcan lógicamente los derechos de los pueblos indígenas, son junto con la norma constitucional la ley máxima del Estado mexicano, es decir, forman parte del bloque de constitucionalidad”²²⁷, por lo que la demanda de la comunidad de Cherán, sustentada en gran medida en los ordenamientos internacionales, tenía consonancia con la constitución federal, por tanto no carecía de legalidad, como lo señalaban en su momento los líderes de los Partidos Políticos.

Como se puede notar, los ordenamientos de orden nacional e internacional en materia de derechos de los pueblos indígenas son fundamentales para la resolución que emite el TEPJF, destacando la importancia de los instrumentos internacionales, que protegen de manera más amplia. Respecto a la ley federal, los derechos de los pueblos indígenas y que gracias a la reforma del artículo 1º, se posicionaron al mismo nivel que la ley federal en la materia. Ahora bien resulta pertinente aclarar que la resolución del TEPJF, si bien podría pensarse como un acontecimiento enmarcado únicamente en el contexto de la lucha de Cherán, debe analizarse como el resultado de la larga lucha que han sostenido los pueblos indígenas de todo el mundo por el reconocimiento de sus derechos, la resolución del TEPJF arrastra tras de sí tal lucha y

²²⁵ *Ídem.*

²²⁶ *Ídem.*

²²⁷ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, P. 36. Disponible en el siguiente enlace: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/cn16.pdf>. (consultado el 1 de agosto de 2017).

es sin duda el resultado más claro, en nuestro país, de la lucha por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en nuestro país a nivel nacional e internacional, pues es gracias a ella, como se analizó en los apartados anteriores, que los estados dieron apertura para el reconocimiento de sus derechos a través de instrumentos internacionales que posteriormente sentaron las bases de las diversas legislaciones nacionales en la materia. Si bien un análisis más exhaustivo de la demanda de la comunidad y la resolución de la autoridad electoral ameritan un análisis también de la jurisprudencia nacional e internacional derivada de otros casos resueltos por la Corte Interamericana de Derechos Humanos y el mismo TEPJF, para efectos de éste trabajo nos interesa solamente resaltar el impacto que tuvo la lucha por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, materializado en las disposiciones antes analizadas, en la positiva resolución de la autoridad electoral para el caso de la comunidad de Cherán, pues ello nos permite situar su logro en el contexto más amplio de la lucha de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos, que poco a poco va conquistando más logros que van sentando bases para que otras comunidades indígenas emprendan un camino similar en pro de su autonomía.

Ahora bien la resolución del TEPJF ordenó al Congreso del Estado a armonizar la Constitución Estatal y legislación interna al Pacto Federal y Tratados internacionales en materia de derechos indígenas, puesto que ya habían pasado más de 10 años tras la reforma al Pacto Federal en materia de Derechos Indígenas²²⁸. El Congreso del estado acató la orden de la autoridad Federal, sin embargo no nos detendremos a analizar la reforma a la legislación michoacana que resultó de tal resolución.

La resolución del TEPJF también ordenó la realización de consultas con la finalidad de determinar si verdaderamente la mayoría de la comunidad estaba de acuerdo en la realización de las elecciones por usos y costumbres, previó a las cuales se realizaron reuniones informativas en los barrios por parte de algunos académicos para explicar en qué consistían los usos y costumbres. Finalmente la consulta se realizó en cada uno de los cuatro barrios en el mes de diciembre de 2011 y tras ella se concluyó la aceptación de la mayoría de la comunidad del sistema de elecciones basado en sus usos y costumbres.

²²⁸ Ventura Patiño, María del Carmen, *Óp. Cit.*, p. 168.

Finalmente se debieron fijar fechas y procedimientos para la elección de autoridades, que según lo dispuesto por el TEPJF debía realizarse antes del primero de enero de 2012, fecha en la cual, de no haberse establecido una autoridad, el congreso local tendría la atribución de nombrar un gobierno provisional. Finalmente se acordó entre el congreso y la comunidad que la propia comunidad realizará tal designación de acuerdo con sus propios mecanismos, esto es, asambleas por barrio, en los que resultaron electos tres representantes por barrio, quienes fungirían como gobierno provisional hasta el 22 de enero, fecha en la que habrán de realizarse las elecciones, y la toma de posesión sería el 5 de febrero²²⁹. María del Carmen Ventura Patiño señala que “las elecciones sirvieron para medir el pulso no sólo sobre su legitimidad ante la comunidad, sino para evaluar un ejercicio *de facto*, un pequeño ensayo de gobierno comunal en el que seguramente se pondrá a prueba la capacidad de construir consensos y su vocación de servicio a la comunidad, así como la coherencia de su propio discurso democrático”²³⁰.

El gobierno emanado del movimiento no se conformó de la misma forma que en el resto de los municipios del estado por un presidente municipal, síndico, regidores, etc. sino que se erige como un sistema de representación barrial que cuenta con tres miembros de cada uno de los cuatro barrios, conformado por consejos operativos (administrativo, mediación y justicia, bienes comunales, educación y cultura, y seguridad) y la asamblea general como máxima instancia.

Con la implementación de tal forma de gobierno, se reconoce finalmente, por parte de la autoridad federal el derecho de la comunidad indígena de Cherán a la libre determinación, expresada en la autonomía que le permite una forma alternativa de gobierno basada en sus usos y costumbres que permita a la comunidad buscar su desarrollo en sus propios términos.

Como se puede derivar de los párrafos anteriores, queda claro que en un primer momento el movimiento de Cherán tiene como intención la defensa de su comunidad y su recursos naturales frente a enemigos externos, sin embargo el proceso organizativo que se derivó de tal movimiento le permitió a la comunidad darse cuenta que el verdadero problema era el rompimiento del orden comunal que había imperado en el pueblo y que se evidenciaba en la

²²⁹ *Ibid.*, p. 169.

²³⁰ *Ídem.*

profunda división que se vivió en él y que permitió la injerencia de actores externos a la comunidad en detrimento de sus pobladores, por lo que los cheranenses decidieron tomar las riendas de su comunidad y desterrar de ella todos los elementos que ellos identificaban con la división y la pérdida del sentido de comunidad como son los Partidos Políticos y las Instituciones del Estado, que serían reemplazados con sus propias instituciones, estableciendo una forma de organización que consideraban como propia y que estaba legitimada por “el costumbre”, es decir, ésta forma de organización se basaba en la forma en aquella que funcionaba en la comunidad antes del quiebre del orden comunal y que había persistido en la comunidad a través de su memoria histórica y la tradición oral. Ésta forma de organización tradicional no se identificaba solamente con la institución de un gobierno, sino también con una forma de vida en sociedad.

EL GOBIERNO AUTÓNOMO DE CHERÁN

El proceso para el logro de la autonomía en Cherán obviamente no terminó con la resolución del TEPJF, pues tras ésta, la comunidad se enfrascó en un proceso en el que debieron fijar los mecanismos para la elección de sus autoridades, la estructura del nuevo gobierno y los requisitos para formar parte del mismo, entre muchas otras cosas.

Primeramente se debía fijar el sentido en el que se entendería el término “usos y costumbres” pues en la legislación nacional existían escasas alusiones al mismo, siendo el caso del artículo 2º constitucional que lo menciona como una forma de elección de autoridades al interior de un Pueblo Indígena. El documento en el que se clarifica tal término para la comunidad de Cherán vendrá a ser El Manual del Concejo de Gobierno en el que se propone una primera definición de este término como “sistema normativo interno que no sólo rige al gobierno de la comunidad sino la convivencia social”²³¹, de tal forma, que como mencionamos anteriormente, el término no solo hace referencia a una forma de gobierno sino a una forma de vivir en sociedad.

Ahora bien pinto señala que “el gobierno comunal se enmarca dentro un núcleo de elementos que fundamentan la institucionalidad del gobierno de la población. Dichos elementos son: los procedimientos para los nombramientos (elección) y toma de decisiones; la estructura e

²³¹ Gobierno Comunal de Cherán. Estatuto de Principios y Normas del Nuevo Gobierno., 2011, p. 6.

instituciones de gobierno de la comunidad; los principios y valores que fundamentan el gobierno tradicional indígena. Tomando en cuenta lo anterior, se resume lo que significan los ‘usos y costumbres’: [...] las reglas que determinan el actuar de los comuneros en lo personal, familiar y en la vida social comunitaria; normas y principios que dirimen las controversias internas de carácter colectivo, familiares y personales; reglas que sustentan las instituciones políticas, sociales, económicas y culturales de la comunidad; normas que establecen los procedimientos para la toma de decisiones y nombramiento para los cargos y responsabilidades; y principios que orientan los juicios de valoración ante los intereses a resolver, mediar y armonizar entre los habitantes de la comunidad”²³². De tal suerte que, concluye Pinto, “los cheranenses conciben los usos y costumbres con el modo de vivir lo personal desde lo colectivo así como los valores que tiene la población. Los usos y costumbres marcan una manera de proceder dentro de la comunidad que no se agota en lo gubernamental”²³³. Los usos y costumbres configuran pues el espacio en el que se desarrolle la vida de la comunidad, que incluye tanto sus prácticas como sus valores, que evidentemente tienen un sentido colectivo.

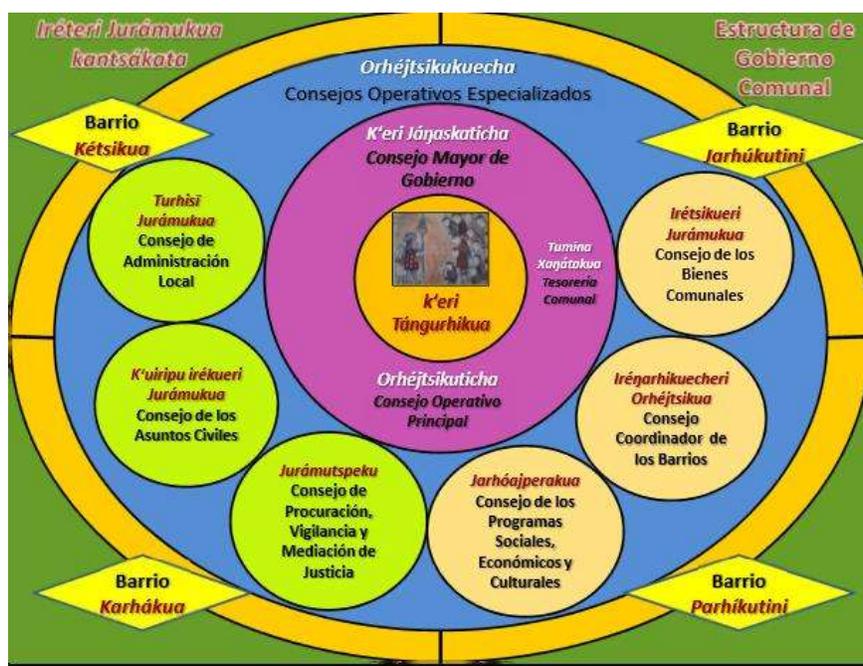
Ahora, como ya se mencionó los usos y costumbres incluyen entre otras cosas una serie de prácticas, en las que se incluye el procedimiento para la elección de autoridades y la forma en que éstas estarán configuradas, que para el caso de Cherán la participación política (democrática) se da desde cuatro instancias de representación y toma de decisiones: 1. *Iretikuarhhuératini* -desde la pertenencia y ciudadanía comunitaria; 2. *Iréñarhikuarhhuératini* -desde la adscripción política del barrio; 3. *K’erijáñaskatichanijingoni* -desde el Consejo Mayor de Gobierno Comunal; 4. *K’eritángurikuarhhuératini* -desde la Asamblea de la Comunidad²³⁴. Las citadas instancias se vinculan entre si y permiten la participación de todos los cheranenses en la toma de decisiones a través de los diversos espacios, por ejemplo, los miembros de la comunidad (que para ser considerados como tales deben actuar en base a los valores de la comunidad), pueden llevar su voz al Consejo y la Asamblea a través de la participación en las asambleas de barrio y en las fogatas, desde donde sus inquietudes pasaran a las distintas instancias de gobierno

²³² Pinto Escamilla, Rodrigo J., *Óp. Cit.*, p. 27.

²³³ *Ídem.*

²³⁴ *Ibíd.*, p. 27.

comunal. Esta forma de organización promueve la unidad de la comunidad a través de la representatividad que ofrecen las instancias antes mencionadas, que dan garantía a los miembros de la comunidad de que las instancias de gobierno comunal escuchan su sentir y actúan en base a él, pues la comunidad comparte valores comunes que le dan cohesión a la comunidad. El gobierno de Cherán busca mantener representatividad de los cuatro barrios, que son la base para la organización de la comunidad y está conformado por las instancias que se señalan en el cuadro siguiente:



Fuente: Pinto Escamilla, Rodrigo J., "La Parangua. Institución instituyente en la autonomía de Cherán", tesis para obtener el título de Maestro en Filosofía y Ciencias Sociales por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Tlaquepaque, Jalisco, Julio de 2016, p. 27

Como se puede notar, la organización del sistema de gobierno de Cherán parte de los barrios, en los que se recoge el sentir del pueblo que después será llevado a los consejos donde se deliberará y tomará una decisión. Para efectos de éste trabajo, no nos interesa ahondar en las funciones y organización de cada una de las estructuras de gobierno, simplemente nos interesa resaltar su representatividad y la forma en que ayudan a generar una cohesión al interior de la comunidad.

Un elemento que es necesario analizar para entender el sistema de gobierno autónomo de Cherán es el relacionado con las características con las que debe cumplir cualquier ciudadano que busque pertenecer al gobierno. Para la selección de los consejeros los cheranenses consideraran aspectos morales, los cuales, además de ser necesarios para el ejercicio de una responsabilidad en los cargos, implican una legitimación por el modo como el aspirante al Consejo correspondiente ha vivido en la comunidad. Algunos de esos aspectos son: que sea una persona trabajadora, destacada en la participación de faenas barriales así como en las contribuciones económicas para los distintos eventos, como fiestas y actos cívicos; que asuma y crea su “ser purépecha” y respete tanto a la historia como a las instituciones; una persona dignamente reconocida como honorable y respetable, con atributos de experiencia y conocimiento de la cultura purépecha; tener y provenir de una familia honesta²³⁵.

Ciertamente, al hacer una lectura de tales valoraciones, se observa que nuevamente toma fuerza en la comunidad la idea de “servir a la comunidad” para poder formar parte del gobierno, como se estimaba con anterioridad cuando funcionaban el sistema de cargos y el cabildo. De ésta forma, el buen vivir en comunidad, la valoración de los intereses colectivos sobre los individuales, se constituye como una forma de obtener prestigio y legitimidad para el ejercicio del poder en el seno de las instituciones comunitarias.

Finalmente tras caracterizar de manera muy general las principales características de la forma de gobierno comunitaria de Cherán y tras mencionar los elementos que, desde nuestra perspectiva dan evidencian la forma de organización comunitaria que persistía en Cherán y cuyo debilitamiento dio sentido a la lucha por la autonomía de la comunidad, nos interesa presentar al lector algunas interpretaciones con respecto al movimiento, sus causas, justificaciones y consecuencias.

Primeramente es importante abordar aquí un término que se ha usado a lo largo del presente capítulo sin llegar a precisarse “la comunalidad” o el “sentido de comunalidad”. César Enrique Pineda Ramírez, entiende a “la comunidad” “como un tipo de relacionalidad humana, una forma de hacer en común trabajo cooperativo basado en el deber colectivo. Este tipo de relacionalidad puede tener como eje por supuesto la agricultura de subsistencia, pero también

²³⁵ Gobierno Comunal de Cherán. Estatuto de Principios y Normas del Nuevo Gobierno. , 2011, p. 11.

la protección, la habitación en común, el trabajo coordinado festivo o el cuidado y regulación de los bienes comunes naturales orientado hacia la sobrevivencia en común”²³⁶, en ese sentido, la comunalidad, podríamos entenderla como una forma de relacionarse basada en el trabajo común y en la existencia y defensa de bienes de posesión y usufructo común, orientada a perpetuar una existencia común, la comunalidad es pues, una forma de vivir en comunidad. Esta forma de vivir en comunidad se distingue de la lógica de las relaciones modernas –basadas en el llamado pensamiento occidental–, en cuanto a que éste último se basa en el individualismo, es decir, los individuos actúan en base a sus propios intereses en el marco de las limitantes establecidas por el pacto social, mientras que en una comunidad, las acciones de los individuos no atienen a ésta lógica, la lógica de la vida en comunidad se basa en valores como la solidaridad, la reciprocidad, la cooperación, el bienestar común, el deber, el consenso, etc.

Como ya mencionamos con anterioridad, la existencia de la comunalidad en Cherán se evidencia a lo largo de su historia en la existencia de instituciones destinadas a controlar y administrar los bienes comunales, como la representación de bienes comunales –que fue tomando diferentes formas y nombres con el transcurso del tiempo- o la Asamblea –que también cambiaría de nombre en diversos momentos históricos-; además de otras formas de organización político-sociales, como el sistema de cargos y el cabildo, en los que era necesario cumplir con los deberes hacia la comunidad para acceder al poder, expresado en la pertenencia a las instancias que controlaban la vida de la comunidad a través de la designación de cargueros, la organización de fiestas religiosas o el control sobre los bienes comunales; así como en la lucha por la defensa de los bienes para usufructo común y de “el costumbre”, que evidencian la lucha por la supervivencia de una forma de vida diferente a la del resto de la sociedad, de la que son pilares los lazos y el trabajo colectivos.

En suma podemos concluir que en la comunidad purépecha de Cherán han persistido formas de organización comunitaria que fueron desapareciendo o perdiendo importancia frente a otras formas de organización venidas del exterior y que, pese a todo, lograron sobrevivir en la memoria colectiva, especialmente a través de los ancianos de la comunidad, como

²³⁶ Pineda Ramírez, César H., “Cherán: regeneración comunitaria y construcción autodeterminativa”, p. 4. Disponible en el siguiente enlace: <https://horizontescomunitarios.files.wordpress.com/2016/10/cher3a1n-cesar-enrique-pineda.pdf> (Consultado el 5 de Junio de 2017).

guardianes de la tradición. Algunas de estas formas de organización comunitaria fueron revitalizadas tras el comienzo del movimiento de abril de 2011, especialmente la Asamblea comunitaria y las asambleas de barrio, que posteriormente se consolidarían en el sistema de gobierno autónomo de Cherán y obtuvieron un reconocimiento jurídico por parte del estado mexicano tras el juicio para la defensa de los derechos político-electorales de los cheranenses, que reconoció el derecho de la comunidad a la libre determinación, expresada en una autonomía que les permitiera decidir sobre su propio desarrollo en base a sus propias instituciones y formas de organización política, social, económica y cultural, así como elegir a sus autoridades en base a sus propios usos y costumbres (que puede entenderse también como “el costumbre”).

Para lo anterior la comunidad recurrió a su memoria histórica y “rescató” de ella los elementos que mejor le parecieron para emprender un gobierno autónomo que garantizara la unidad de la comunidad y cimentara el regreso al orden comunitario que se había debilitado, tras lo cual, emprendieron acciones encaminadas a definir el futuro que querían para sí mismos y para sus sucesores y emprendieron acciones tendientes al logro de esas metas y especialmente tendientes a restablecer y fortalecer los lazos comunitarios entre las mujeres, hombres, niños y niñas de la comunidad (como consta en el plan de desarrollo municipal y en los materiales audiovisuales disponibles en línea titulados “Cherán, tierra para soñar”²³⁷ y “Caminando hacia la autonomía”²³⁸), el pleno de la comunidad participa en la construcción del Cherán que quieren heredar a las futuras generaciones.

De este modo, la comunidad de Cherán, como una comunidad purépecha, hizo valer su derecho a ser diferente y por tanto a buscar su propio desarrollo en base a sus propios términos, determinados por supuesto desde su identidad como pueblo indígena con un modo de vida tradicional y comunitaria. Como ya se señaló en repetidas ocasiones, consideramos que éste logro debe entenderse y analizarse no como el logro de un único pueblo indígena, sino como el resultado de la histórica lucha de los pueblos indígenas de todo el mundo por el reconocimiento de sus derechos, que a nivel nacional también vivió momentos importantísimos, como la reforma constitucional de 1992 en el marco de las protestas contra

²³⁷ Disponible en el siguiente enlace: https://www.youtube.com/watch?v=DnV_T4c_IKI&t=1071s

²³⁸ Disponible en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=XNFyREo3c68&t=1981s>

el V centenario del “descubrimiento de América” o la reforma constitucional del 2001 que se enmarcó en la lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y grupos simpatizantes por una reforma profunda al pacto nacional.

El logro de la comunidad de Cherán no puede analizarse en un contexto aislado de tales procesos, pues ellos sentaron las bases para el reconocimiento de los derechos que posibilitaron una resolución positiva por parte del TEPJF, además, consideramos que el logro de los purépechas cheranenses tampoco debe desligarse del impacto que el neoliberalismo y la globalización han tenido sobre las comunidades indígenas, aumentando la presión sobre las mismas por la obtención de sus valiosos recursos naturales para insertarlos en una lógica de mercado en la que el único valor que poseen es el monetario y que ha aumentado la incursión de grupos armados en los territorios ocupados por los pueblos indígenas, con la finalidad de apoderarse de sus recursos mediante el uso del terror que ha llevado al desplazamiento de muchos grupos indígenas, especialmente en Latinoamérica.

También consideramos que es importante considerar el logro de la comunidad de Cherán como la consolidación de una forma alternativa de ciudadanía, que por sus características podría considerarse, como una forma de ciudadanía comunitaria como hace Miguel Mandujano Estrada, o por sus antecedentes, como una forma de ciudadanía indígena, en la que precisamente un grupo indígena ejerce su derecho a mantenerse diferente al resto de la población nacional y por tanto de ejercer, de manera diferente también, sus derechos político-electorales, sociales, económicos y culturales a través del ejercicio de su derecho a la libre determinación. Entender el triunfo de los cheranenses en ese sentido nos da pie a analizar la forma en que la lucha por el reconocimiento de los pueblos indígenas posibilitó la existencia de formas alternativas a la ciudadanía liberal tradicional, centrada en el ejercicio de derechos individuales y que, a diferencia de ésta última, reconoce la existencia de derechos colectivos y también específicos para grupos minoritarios vulnerables, como es el caso de los pueblos indígenas que durante mucho tiempo sufrieron los embates etnocidas de las políticas gubernamentales tendientes a incorporarlos a una sociedad nacional que se pretendía homogénea y en la que sus diferencias culturales no tenían cabida. Así éstas nuevas formas de ejercer la ciudadanía, como la de la comunidad de Cherán, basadas en el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, significa un cuestionamiento a la

hegemonía de la ciudadanía cultural en el marco de los estados que ahora se reconocen como multi o pluriculturales, en los que se pretende dar cabida a la diversidad cultural sustentada, para el caso mexicano, en la existencia de sus pueblos indígenas, de tal suerte que logros como el de la comunidad de Cherán muestran que es factible reconocer y acomodar la diversidad y las formas diferentes de organización en la estructura del estado mexicano sin menoscabar su soberanía ni su integridad, pero evidenciando los desafíos que ello conlleva.

Sin duda el logro de Cherán ha sentado un precedente que ha marcado el camino a seguir para otras comunidades indígenas con pretensiones autonómicas, como la comunidad, también purépecha, de Pichátaro, perteneciente al municipio de Tingambato, entre otras, que, a través del reconocimiento de sus derechos específicos, buscan la autonomía como una forma de buscar desarrollarse en sus propios términos, de manera diferente al resto de la población nacional, e incluso diferente al resto de las poblaciones purépechas. Sin embargo, semejante logro, también ha encendido los focos rojos de las autoridades políticas estatales, quienes ven con preocupación éstas pretensiones autonómicas, argumentando que pueden menoscabar los derechos político-electorales de otras comunidades con las que, por la actual forma de organización político-administrativa, comparten jurisdicción.

Seguramente pasará algún tiempo, probablemente mucho, para que en nuestro país se generalicen formas alternativas de ejercer la ciudadanía por parte de las poblaciones indígenas que habitan en el territorio nacional, debido a las dificultades operativas que ello conlleva y al temor, por parte de los Partidos Políticos, de dejar de ser los únicos actores políticos relevantes en nuestro país, así como el temor de perder votantes y con su registro como partidos políticos o ver disminuidos sus onerosos presupuestos, a lo que podemos sumar las reticencias, de carácter ideológico, por parte del Estado mexicano, para el reconocimiento pleno de los derechos de los pueblos indígenas, fundados en el temor de la pérdida de la soberanía, la creación de nuevos estados, o el deterioro del sistema político y la estructura político-administrativa en la que se sustenta el Estado actual, sin embargo, logros como el de los purépechas de Cherán son reconfortantes en cuanto a que se sienta un precedente que puede facilitar, a otras comunidades alcanzar metas similares y que sin duda demuestra que el ejercicio de la autonomía de los pueblos indígenas es factible dentro de la estructura jurídica nacional.

CONCLUSIONES

Sin duda alguna, el triunfo de los cheranenses supuso la instauración de una forma de ciudadanía (siguiendo lo delineado al principio de este trabajo) completamente diferente al modelo imperante en el resto del país, que cuenta con sus propias formas participación y representación con la finalidad de responder a los intereses comunitarios, siguiendo la línea de un modelo de desarrollo propio, pero tal logró fue únicamente posible debido a la convergencia de distintos factores.

Haciendo una recapitulación de lo planteado en los capítulos anteriores se hace evidente que ni la movilización de la comunidad de Cherán obedeció únicamente a los estragos derivados de la injerencia del crimen organizado, ni el establecimiento de su gobierno comunal se debió solamente a la voluntad de las autoridades por respetar los derechos de los Pueblos Indígenas, analizar un suceso tan complejo como el vivido por la comunidad de Cherán no solamente no permite una comprensión cabal del mismo, sino que además ignora la tradición de lucha de un pueblo que históricamente ha luchado por la defensa de su comunidad y sus usos y costumbres, defendiendo su derecho a mantenerse diferentes al resto de la sociedad nacional.

Sin duda alguna, cuando nos detenemos a analizar la historicidad de la comunidad podemos darnos cuenta de que en ella subsistió desde hace mucho tiempo, el ideal autonómico, no fue una simple ocurrencia y no obedeció a la desatención que hacia ellos, como comunidad indígena, demostró el gobierno estatal y la conciencia de ésta hecho refuerza además la legitimidad del gobierno comunitario de Cherán, emanado de la voluntad de sus habitantes de recuperar su comunidad y buscar el desarrollo basados en sus propios ideales. Sin embargo, resultaría ingenuo pensar que el logro de los comuneros de Cherán fue posible únicamente gracias a su voluntad y lucha, existen, como se analiza en este trabajo, diversos factores que sentaron las bases en la legislación nacional para que finalmente la comunidad obtuviera una resolución positiva en el juicio emprendido ante autoridades federales para el reconocimiento de sus derechos político-electorales, que se sumaron a hechos coyunturales específicos que finalmente posibilitaron la sentencia favorable.

Primeramente es preciso entender que el hecho de que nuestro país pretendiera integrarse en mayor medida a una comunidad internacional en la que pudiera contar con más socios comerciales, implicó también la adopción de ciertos valores comunes compartidos por tal

comunidad y establecidos por organismos internacionales que además se preocupan también de su vigilancia en los Estados que son miembros, buscando que tales valores se acaten. En ese sentido los organismos internacionales generan normativas que pretenden sean adoptadas por los estados miembros, siendo unas de ellas los instrumentos en materia de derechos indígenas, que pretenden garantizar, a través de la dotación de derechos específicos para los grupos indígenas, el acceso de éstos a los derechos humanos básicos que por su condición les han sido históricamente negados. La elaboración y aprobación de estos instrumentos, como se analiza en el presente trabajo, por supuesto no se hace a la ligera ni de manera unilateral e implica la participación tanto por parte de representantes de los Estados, como por parte de representantes de los pueblos indígenas en debates que permitan conocer las posturas y las demandas de ambas partes a fin de que los instrumentos puedan ser aceptados e implementados por los Estados miembros. Si bien los instrumentos emanados de tales instancias pueden tener carácter vinculante o no, su cumplimiento supone cuando menos un compromiso moral para los Estados que los suscriben.

Tal compromiso fue, para el caso mexicano, sumado a la presión ejercida por el movimiento indígena en el contexto del V centenario del descubrimiento de América lo que posibilitó la primer reforma en materia de derechos indígenas de 1992 de la mano del Carlos Salinas de Gortari, que si bien fue excesivamente limitada, desató un interesante debate que demostró que los derechos de los pueblos indígenas eran una agenda pendiente en nuestro país. Un par de años después de la aprobación de la reforma, desde el sur del país, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional le mostraba al gobierno y al mundo que la reforma de Salinas no era suficiente y exigían una reforma profunda a la constitución en la que se sentaran las bases para que los Pueblos Indígenas pudieran participar en condiciones de igualdad con el resto de la población en el desarrollo nacional, para lo cual exigían entre otros derechos: el derecho a la consulta, a la libre determinación y autonomía, derechos culturales, entre otros. Tuvo que pasar todo un sexenio para que Vicente Fox retomara las propuestas de reforma derivadas de las fallidas negociaciones entre el EZLN y el gobierno del priísta Ernesto Zedillo y finalmente, en el 2001 se llevara a cabo una nueva reforma en materia de derechos indígenas, que ésta vez, con todo y sus limitaciones, acogió el derecho de los Pueblos Indígenas a la libre determinación a través de la autonomía.

Fue gracias al crecimiento del movimiento indígena tanto a nivel internacional como nacional, que se fueron perfilando tantos los instrumentos internacionales en materia de derechos indígenas como las legislaciones nacionales para responder a las demandas de un movimiento que cada vez ganaba más fuerza, por lo que no se puede perder de vista la organización y ascenso del movimiento indígena si se quiere entender el cambio en las legislaciones nacionales que permitieron el establecimiento del marco jurídico que posibilitó el triunfo de Cherán.

Como se puede derivar de lo planteado presente trabajo, se puede afirmar que para comprender a cabalidad las causas que desataron la movilización popular que llevó al establecimiento del gobierno en base a sus “usos y costumbres” en Cherán, no basta con analizar los acontecimientos inmediatamente anteriores a la movilización popular, se vuelve necesario remontarse más allá en el tiempo y analizar la historicidad de la comunidad de Cherán, para analizar sus continuidades y sus rupturas a fin de entender cómo se resquebrajó el orden comunitario imperante en la comunidad, permitiendo en ella la preeminencia de los intereses individuales y faccionales, así como la injerencia de actores externos a ella, como la delincuencia organizada. Además se hace necesario analizar los hechos que posibilitaron el desarrollo de los derechos de los Pueblos Indígenas, primero en la esfera internacional para posteriormente calar en la legislación nacional mexicana.

A manera de conclusión, tras realizar el análisis de los factores antes mencionados, podemos afirmar que el principal motivo que desató la movilización de la comunidad no fue directamente la acción del crimen organizado en la comunidad, sino el resquebrajamiento del orden comunal, que fue identificado por la comunidad como aquello que posibilitó la injerencia de actores externos en la comunidad, causando división, violencia e inseguridad, además de poner en peligro las tierras comunales y los territorios y recursos de valor simbólico para la comunidad, como los bosques y manantiales. Como consecuencia de lo anteriormente sentenciado, la comunidad actuó para reestablecer aquel orden, recurriendo para ello a su memoria histórica y a las experiencias de los ancianos de la comunidad para establecer un gobierno comunitario a través del cual recuperar el control de la comunidad y fortalecer los valores comunitarios.

Por otro lado, si bien es cierto que la comunidad pudo establecer su gobierno de facto y sin la necesidad de contar con el respaldo de las autoridades estatales como han hecho tantas otras comunidades en nuestro país (como han hecho comunidades en Guerrero o Chiapas por citar un par de ejemplos), los comuneros de Cherán, asesorados por abogados tanto de la comunidad como ajenos a ella, decidieron emprender un proceso jurídico a través del cual obtener el reconocimiento de las autoridades federales y estatales para su nuevo gobierno y con ello contar con recursos emanados de tales instancias para sustentar su gobierno e implementar diversas acciones y programas en beneficio de la comunidad, además de evitar los posibles problemas y confrontaciones que seguramente hubieran derivado del desconocimiento del gobierno comunitario por parte del Estado mexicano. Finalmente, la comunidad recurrió tanto a la legislación nacional en la materia como a los instrumentos internacionales pertinentes para promover un juicio para la defensa de sus derechos político electorales con la finalidad de legitimar su gobierno comunitario frente a las instituciones del Estado y tras un amplio debate finalmente consiguieron una sentencia positiva, que no solo impactó en la comunidad, sino en el estado de Michoacán, pues las instancias federales ordenaron a las autoridades locales armonizar sus constitución con la federal (y por tanto con los instrumentos internacionales) en lo concerniente a materia de derechos indígenas, además de que el triunfo de la comunidad marco un parte aguas que ha permitido que otras comunidades busquen el establecimiento de sus propios gobiernos autónomos basados en sus “usos y costumbres” por la vía legal. Sin embargo tal logró fue posible en gran medida por la lucha emprendida por el movimiento indígena internacional y nacional, que logró llevar a la arena publica sus principales demandas, evidenciando que los Pueblos Indígenas eran un grupo históricamente marginado, desatendido y discriminado, que requería de mayor atención por parte de los Estados y que demandaba el derecho a mantenerse diferente al resto de la población frente a los embates homogeneizadores de los gobiernos americanos en aras de incorporar a los grupos indígenas a la población nacional, para lo cual debían dejar de ser precisamente indígenas para convertirse en ciudadanos, mexicanos, guatemaltecos, etc.

Las exigencias y la presión ejercida por el movimiento indígena hicieron visible que era necesaria la creación de derechos específicos para ellos, que les permitieran el acceso a sus derechos humanos básicos, cuyo goce efectivo les era negado por factores como la discriminación, de éste modo comenzaron a desarrollarse los derechos de los Pueblos

Indígenas en el seno de las organizaciones internacionales, para finalmente ser adoptados por algunos de los Estados agremiados en tales instituciones. Para el caso de nuestro país, el movimiento indígena fue también determinante para que se dieran las reformas constitucionales en materia de derechos indígenas, siendo especialmente relevante la influencia del EZLN para la realización de la reforma del 2001. Finalmente es necesario reconocer la creciente importancia que tienen los derechos humanos a nivel internacional, pues su vigilancia y cumplimiento se ha vuelto una prerrogativa fundamental en la mayoría de los países del globo, tanto así que numerosos países los han incluido como parte fundamental de sus normatividades y constituciones, como México, en la reforma constitucional de 2011 analizada durante este trabajo. Como se puede ver, tanto las acciones del movimiento indígena nacional como el desarrollo de los derechos humanos en la esfera internacional, fueron los dos principales factores que posibilitaron la existencia de una normatividad favorable para el triunfo de la comunidad de Cherán, que contrasta con la situación que vivían los Pueblos Indígenas de nuestro país hace un par de décadas, cuando los esfuerzos del gobierno y sus instituciones se enfocaban en la incorporación de los indígenas a la sociedad nacional, en su mexicanización. Por último es importante resaltar la importancia que tuvo la atención mediática que recibió el proceso de movilización de Cherán, enmarcado en un contexto de gran violencia en nuestro país que ponía en duda el respeto de los derechos humanos en la entidad como uno de los factores que permitió el triunfo de la comunidad, presionando al Estado a ofrecer una resolución positiva a las demandas de los comuneros para mostrar a la opinión Pública que el respeto a los derechos humanos era una realidad y una prioridad en nuestro país.

Concluyendo podemos afirmar que la concreción de un gobierno autónomo en Cherán, que implica el ejercicio de una ciudadanía diferenciada dentro de la jurisdicción municipal de Cherán, está directamente relacionado con el reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas, especialmente en lo relativo a la libre determinación, los derechos sobre sus territorios y recursos, y los derechos culturales. La conquista de Cherán, que se movilizó para resolver una problemática precisa, fue posible gracias a que la comunidad se dio cuenta de que el verdadero problema era el rompimiento del orden comunal que imperaba en la comunidad, lo que permitió la injerencia de actores externos en ella y finalmente desató la ola de violencia que movilizó a todo un pueblo. Gracias a ello, la comunidad pudo desarrollar

una estrategia para restaurar el orden comunal, recurriendo a su memoria histórica que les permitió renovar las instituciones y valores que habían sustentado ese orden en el pasado, pero también a elementos externos y ajenos a ellos, las leyes tanto nacionales como internacionales que les permitieran restablecer un gobierno comunal con reconocimiento de las autoridades michoacanas, lo que les permitiría seguir conviviendo con el estado para resolver conflictos que los enfrentaran con comunidades vecinas o que no pudieran ser resueltos de acuerdo a sus usos y costumbres, además de tener mantener el acceso a los presupuestos e instituciones emanados del Estado mexicano.

Queda solamente esperar para ver cómo se relacionará este nuevo gobierno con las instituciones del estado y con los gobiernos estatal y federal, así como con las otras comunidades indígenas vecinas que aún se organizan en torno a la figura del Ayuntamiento impuesta desde el Estado.

ANEXOS

ANEXO 1

Artículo 1°

1. El presente Convenio se aplica: *a*) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial; *b*) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.

3. La utilización del término “pueblos” en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional.

Artículo 2°

1. Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad.

2. Esta acción deberá incluir medidas:

a) que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población; *b*) que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones; *c*) que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás

miembros de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida.

Artículo 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.

Artículo 7°

1. Las personas indígenas tienen derecho a la vida, la integridad física y mental, la libertad y la seguridad de la persona.
2. Los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo a vivir en libertad, paz y seguridad como pueblos distintos y no serán sometidos a ningún acto de genocidio ni a ningún otro acto de violencia, incluido el traslado forzado de niños del grupo a otro grupo.

Artículo 8°

1. Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario.
2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio.
3. La aplicación de los párrafos 1 y 2 de este artículo no deberá impedir a los miembros de dichos pueblos ejercer los derechos reconocidos a todos los ciudadanos del país y asumir las obligaciones correspondientes.

Artículo 13°

1. Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos que ocupan o utilizan de alguna otra manera y en particular los aspectos colectivos de esa relación.

2. La utilización del término “tierras” en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera.

Artículo 26°

3. Los Estados asegurarán el reconocimiento y protección jurídicos de esas tierras, territorios y recursos. Dicho reconocimiento respetará debidamente las costumbres, las tradiciones y los sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas de que se trate.

Artículo 33°

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar su propia identidad o pertenencia conforme a sus costumbres y tradiciones. Ello no menoscaba el derecho de las personas indígenas a obtener la ciudadanía de los Estados en que viven.

2. Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar las estructuras y a elegir la composición de sus instituciones de conformidad con sus propios procedimientos.

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.

ANEXO 2

Artículo 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.

Artículo 7°

1. Las personas indígenas tienen derecho a la vida, la integridad física y mental, la libertad y la seguridad de la persona.
2. Los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo a vivir en libertad, paz y seguridad como pueblos distintos y no serán sometidos a ningún acto de genocidio ni a ningún otro acto de violencia, incluido el traslado forzado de niños del grupo a otro grupo.

Artículo 26°

3. Los Estados asegurarán el reconocimiento y protección jurídicos de esas tierras, territorios y recursos. Dicho reconocimiento respetará debidamente las costumbres, las tradiciones y los sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas de que se trate.

Artículo 33°

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar su propia identidad o pertenencia conforme a sus costumbres y tradiciones. Ello no menoscaba el derecho de las personas indígenas a obtener la ciudadanía de los Estados en que viven.
2. Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar las estructuras y a elegir la composición de sus instituciones de conformidad con sus propios procedimientos.

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.

FUENTES DE INFORMACIÓN

SOBRE LA COMUNIDAD

- “Informe Anual sobre la Situación de Pobreza y Rezago Social. Cherán, Michoacán de Ocampo, INEGI. Disponible en el siguiente enlace:
https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/45403/Michoacan_024.pdf
(Consultado 18 de Junio de 2017).

Gobierno Comunal de Cherán. Estatuto de Principios y Normas del Nuevo Gobierno., 2011.

- México en Cifras, <http://www.beta.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=16#>
(Consultado 30 de Julio de 2017).

- Página web del Consejo Mayor de Cherán: <http://www.concejomayor.gob.mx/> (Consultado el 15 de Junio de 2017).

- Plan de Desarrollo Municipal de la comunidad de Cherán para el periodo 2012-2015. Disponible en la web en el siguiente vínculo:
<http://transparencia.congresomich.gob.mx/media/documentos/periodicos/seg-6913.pdf> (consultado el 20 de Julio de 2017).

- Revista Expresiones, Órgano oficial de difusión del Instituto Electoral de Michoacán, Número 15, Segunda Época, Abril de 2012.

FUENTES JURÍDICAS

- Acuerdos de San Andrés, Material formativo de apoyo a la consulta Convocada por el EZLN sobre la ley elaborada por la COCOPA en materia de derechos y cultura indígena, CEP-FOCA, Folleto 2.

- Acuerdos de San Andrés. Disponible en línea en el siguiente Enlace:
http://komanilel.org/BIBLIOTECA_VIRTUAL/Los_acuerdos_de_San_Andres.pdf
(Consultado el 23 de Mayo de 2017).

- Aplicación de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Manual Para Parlamentarios*, ONU. Disponible en el siguiente enlace:

- <http://www.ipu.org/PDF/publications/indigenous-sp.pdf> (Consultado el 15 de Marzo de 2017).
- Artículo segundo constitucional reformado en 2011. Disponible en el siguiente enlace:
http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=762221&fecha=14/08/2001
(Consultado el 23 de Septiembre de 2017).
 - Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos (texto vigente). Disponible en el siguiente enlace: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/cn16.pdf> (consultado el 1 de agosto de 2017).
 - Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes, OIT. Disponible en el siguiente enlace: http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf (Consultado el 13 de Agosto de 2016).
 - Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, ONU, Disponible en el siguiente enlace: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf (Consultado el 17 de Agosto de 2016).
 - Declaración Universal de los Derechos Humanos, ONU. Disponible en el siguiente enlace: <http://unesdoc.unesco.org/images/0017/001790/179018m.pdf> (Consultado el 18 de Octubre de 2016).
 - Decreto de reforma del Artículo Cuarto y texto modificado en 1992. Disponible en el ente enlace:
http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4646755&fecha=28/01/1992
(Consultado 4 de Marzo de 2017).
 - Documento del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas por el Décimo Aniversario de la Declaración Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Disponible en el siguiente enlace: https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2016/08/Spanish-Backgrounder-10th-Anniversary_FINAL.pdf (Consultado el 14 de Marzo de 2017).

- “La Sentencia de la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación”, en: Revista Expresiones, Órgano oficial de difusión del Instituto Electoral de Michoacán, Número 15, Segunda Época, Abril de 2012, Pp. 95-112.
- Pacto de Derechos Civiles y Políticos, ONU. Disponible en el siguiente enlace: https://www.colmex.mx/assets/pdfs/2-PIDCP_49.pdf?1493133879 (Consultado el 20 de Agosto de 2016).
- Página web de la Comisión Nacional de Derechos Humanos: http://www.cndh.org.mx/Que_son_Derechos_Humanos (Consultada el 5 de Marzo de 2017).
- Página de la oficina alto comisionado para los derechos humanos de la ONU: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/InternationalLaw.aspx> (Consultado el 1 de febrero de 2017)

BIBLIOGRAFICAS

- Álvarez H., Luis, *Corazón indígena. Lucha y esperanza de los pueblos originarios de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Aragón Andrade, Orlando (coord.), *Los derechos de los pueblos indígenas en México, Un panorama*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2008.
- Aragón Andrade, Orlando, *Indigenismo, Movimientos y derechos Indígenas en México. La reforma al artículo 4º constitucional de 1992*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2007.
- Báez Landa, Mariano, *Indigenismo y antropología. Experiencia disciplinar y práctica social*, México, Universidad veracruzana, 2011.
- Bello, Álvaro y José Aylwin (Compiladores), *Globalización, Derechos Humanos y Pueblos Indígenas*, Chile, Observatorio de Derecho de los Pueblos Indígenas, 2008.
- Bello, Álvaro, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*, Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), octubre 2004.

- Bonfil Batalla, Guillermo, “Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”, en: *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*, Tomo 2, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto Nacional Indigenista, 1995.
- Calderón Mólgara, Marco Antonio y Elizabeth M. Buenabad (editores), *Educación Indígena, ciudadanía y Estado en México: Siglo XX*, México, El Colegio de Michoacán-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2012
- Calderón, Mólgara, Marco Antonio, *Historias, procesos políticos y cardenismos*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2004.
- Díaz-Polanco, Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI Editores-Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- Florescano, Enrique y José Ramón Cossío D. (coordinadores), *Hacia una nación de ciudadanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Gramont, Hubert (Coordinador), *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano*, México, Plaza y Valdéz, 2006.
- Gutiérrez Chong, Natividad, *El indigenismo del PAN y los festejos del Bicentenario del Estado Mexicano*, México, Bonilla Artigas Editores/Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- Gutiérrez Chong, Natividad, Marcela Romero G. y Sergio Sarmiento S. (coordinadores), *Indigenismos, reflexiones críticas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 2000.
- Hernández, Rosalva Aída, Sarela Paz y María Teresa Sierra (Coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, México, H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2004.
- Juan Carlos Cortés Máximo, “Los Afanes Desamortizadores y <El Costumbre>de Cherán K’erien la defensa de los recursos naturales comunales”, en: Barcos, Fernanda María, Sol Lanteri y Daniela Marino (directoras), *Tierra, Agua y Monte. Estudios sobre*

- derechos de propiedad en América, Europa y África (Siglos XIX y XX)*, Buenos Aires, Teseo, 2017, Pp. 289-302.
- Larson, Ralph, *Cherán: un pueblo en la sierra tarasca*, México, El Colegio de Michoacán, 1992.
 - Leander, Bigitta, *Pueblos Indígenas de Hoy. Aprender del pasado para entender el presente*, México, Universidad Veracruzana, 2013.
 - Lee Swepston, Graciela Jolidon, Francesca Thornberry y Finn Andersen, *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales: Un manual*, Ginebra, Suiza, OIT, 2003.
 - Leif Korsbaek y Miguel Ángel Sámano Rentería, “El indigenismo en México: Antecedentes y Actualidad”, en: Ra Ximhai, enero-abril, año/Vol.3, Número 1, Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa, Universidad Autónoma Indígena de México, 2007.
 - López Bárcenas, Francisco, *Legislación y derechos indígenas en México*, México, Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, Cámara de Diputados, LXI legislatura, 2010.
 - Martha Terán y Carlos Paredes Martínez (coords.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán. Ensayos a través de su historia*, Morelia, Michoacán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (editores), 2003.
 - Monguel, Julio (Coord.), *Derechos Indígenas y Armonización Legislativa. Declaratoria, relatorías e intervenciones del Foro Nacional Indígena el 26 de febrero de 2014*, México, Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública/Cámara de Diputados/LXII legislatura/Juan Pablos Editor, 2014.
 - Reina, Leticia (coord.), *Pueblos Indígenas de Latinoamérica. Incorporación, conflicto, ciudadanía y representación. Siglo XIX*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015.

- Ruíz Gallardo, Juan, *Medicina Tradicional P'urhépecha*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2002.
- Sabato, Hilda (Coordinadora) *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas, 1999.
- Sánchez, Consuelo, *Los Pueblos Indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI Editores, 1999.
- Stavenhagen, Rodolfo, “Los derechos de los pueblos indígenas: algunos problemas conceptuales”, *Nueva Antropología*, No. 43, semestral, Vol. XIII, México, 1992.
- Stavenhagen, Rodolfo, *Los Derechos de los Pueblos Indígenas: Desafíos y Problemas*, Ponencia presentada en el XXVI Curso Interdisciplinario en Derechos Humanos, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José, Costa Rica, 18 al 29 de agosto de 2008.
- Stavenhagen, Rodolfo, *Los pueblos originarios: el debate necesario*, Buenos Aires, CTA Ediciones/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2010.
- Teresa Valdivia Dounce, “Reconocimiento de los derechos Indígenas: ¿fase superior de la política indigenista del siglo xx?”, en: *Revista Nueva Antropología*, No. 78, semestral, México, INAH-CONACULTA-UAM, Enero-Junio, 2013.
- Warman, Arturo, *Los indios mexicanos en el umbral del nuevo milenio*, México Fondo de Cultura Económica, 2003.

EN LÍNEA

- Aragón Andrade, Orlando, “El derecho en insurrección. El uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán”, Disponible en línea en el siguiente enlace: <http://www.periodicos.unb.br/index.php/repam/article/viewFile/10034/7345>. (Consultado el 5 de Junio de 2017).

- Bello, Álvaro, *Ciudadanía y Derechos Indígenas en América Latina*. Disponible en el siguiente enlace:
http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37704/1/NP05079_es.pdf
 (Consultado el 13 de Enero de 2017).
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe, División de desarrollo social, El Etnodesarrollo de cara al siglo veintiuno, 1995. Disponible en el siguiente enlace:
http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/30523/S9500133_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y (Consultado el 13 de Junio de 2017)
- Documental: “Caminando hacia la autonomía”. Disponible en el siguiente enlace:
<https://www.youtube.com/watch?v=XNFyREo3c68&t=1981s> (Consultado el 2 de Julio de 2017).
- Documental: “Cherán, Tierra para soñar”. Disponible en el siguiente enlace:
https://www.youtube.com/watch?v=DnV_T4c_IKI&t=1071s (Consultado el 1 de Julio de 2017).
- *Instituto Nacional Indigenista. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indios. 1948-2012*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indios (CDI), México, 2012. <http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/ini-cdi-1948-2012.pdf>
 (Consultado el 2 de febrero de 2017).
- López Bárcenas, Francisco, *El Derecho de los Pueblos Indígenas al Desarrollo*. Disponible en el siguiente enlace:
<http://www.lopezbarcenass.org/sites/www.lopezbarcenass.org/files/EI%20derecho%20de%20los%20pueblos%20ind%C3%ADgenas%20al%20desarrollo.pdf>
 (Consultado el 6 de Marzo de 2017).
- López Bárcenas, Francisco, *Los Derechos Indígenas y la reforma Constitucional en México*. Disponible en el siguiente enlace:
http://www.lopezbarcenass.org/files/escritos/LOS_DERECHOS_INDIGENAS_Y_LA_REFORMA_CONSTITUCIONAL.pdf (Consultado el 3 de Junio de 2017).

- Mandujano Estrada, Miguel, “La primavera *P’urhépecha*; resistencia y Buen Gobierno en *Cherán K’eri*”, Disponible en el siguiente enlace: <http://alice.ces.uc.pt/uploads/1357642441.pdf> (Consultado el 12 de Junio de 2017).

- Mendoza Antunes, Claudia, *El Derecho de Autodeterminación: Un derecho Humano de los Pueblos Indígenas*, UNAM. Disponible en el siguiente enlace: <http://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3536/4.pdf> (Consultado el 9 de Marzo de 2017).

- Ojeda Dávila, Lorena, “Cherán: el Poder del consenso y las políticas comunitarias”. Disponible en el siguiente enlace: <http://quod.lib.umich.edu/p/pc/12322227.0007.007?view=text;rgn=main> (Consultado el 10 de Junio de 2017).

- Pineda Ramirez, César H., “Cherán: regeneración comunitaria y construcción autodeterminativa”, Disponible en el siguiente enlace: <https://horizontescomunitarios.files.wordpress.com/2016/10/cherc3a1n-cesar-enrique-pineda.pdf> (Consultado el 5 de Junio de 2017).

- Sámano Rentería, Miguel Ángel, “El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): Un análisis”. Disponible en el siguiente enlace: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/3/1333/10.pdf> (Consultado el 10 de septiembre de 2015).

- Sámano, Miguel Ángel, Durand, Alcántara, Carlos y Gerardo Gómez González, “Los Acuerdos de San Andrés Larraízar en el Contexto de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Americanos”. Disponible en el siguiente enlace: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/1/1/12.pdf> (Consultado el 23 de Marzo de 2017).

- Ventura Patiño María del Carmen, “Proceso de Autonomía en Cherán. Movilizar el Derecho”, disponible en el siguiente enlace: <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/espinal/espinalpdf/espinal55/s2.pdf> (Consultado el 1 de Junio de 2017).

TESIS

- Chávez Valencia, José Atahualpa, “Cherán K’eri juchari uinapikua, Cherán Grande es nuestra fuerza. La reivindicación de la comunidad purhépecha a través del conflicto territorial”, tesis para obtener el título de Maestro en Historia por la Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, Marzo de 2016
- López Garzón, Pedro, “Multiculturalismo, ciudadanía y derechos indígenas: hacia una concepción decolonial de la ciudadanía indígena”, Tesis para obtener el grado de Doctor por el Instituto de Derecho Internacional Público, Eclesiástico y Filosofía del Derecho/Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas” de la Universidad Carlos III de Madrid, Getafe, Madrid, diciembre de 2012.
- Pinto Escamilla, Rodrigo J.,”La *Parangua*. Institución instituyente en la autonomía de Cherán”, tesis para obtener el título de Maestro en Filosofía y Ciencias Sociales por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Tlaquepaque, Jalisco, Julio de 2016.
- Reyes Sánchez, Martha Olivia, “La ciudadanía multicultural; una discusión teórica para México”, tesis para obtener el título de licenciada en Ciencias Políticas y Administración Pública por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Estado de México, Octubre de 2015.