



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
“LUIS VILORO”

PROGRAMA INSTITUCIONAL DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**LA IDENTIDAD INDÍGENA COMO HERRAMIENTA  
PARA LA DISRUPCIÓN DE LA DEMOCRACIA EN MÉXICO:  
EL CASO DE SAN FRANCISCO CHERÁN, MICHOACÁN**

Tesis

que para obtener el grado de

Doctora en Filosofía

presenta

**María Isabel Domínguez Herrera**

Asesor de tesis:

Dr. Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo

Lectores:

Dr. Felipe Orlando Aragón Andrade

Dr. Héctor Pérez Pintor

Morelia, Michoacán. Enero 2018.

## **Dedicatoria**

*A la comunidad de Cherán por darnos esperanza,  
mostrándonos su camino.*

*A mi hija **Allegra Isabel**,  
para que los caminos de la  
autonomía y la resistencia nunca  
le resulten extraños en su andar.*

*A **Andrea Romina** y a **Axel Ariel**, mis pequeñas mariposas,  
hasta la Eternidad.*

*A **Román González Serrato** (1948-2014),  
por compartir los días y las noches,  
las luces y las sombras y, especialmente por  
nuestros diálogos hasta que se hizo el Silencio.*

## Agradecimientos

Al **Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT)** por la beca económica otorgada para la realización de estos estudios.

Con amor y eterna gratitud a **Miguel Huerta Ramos**, porque con él bajamos una alegre y sonriente Estrella del cielo y hemos venido iluminando el camino con su magnífica luz. Por su paciencia, por su cariño, por sus palabras de ánimo, por su tiempo, por todos los viajes y los momentos en que estuvo ahí para darme la tranquilidad necesaria en mis participaciones en coloquios o congresos, mientras él cuidaba de nuestra hija. Por nuestras charlas nocturnas sobre la investigación doctoral, por sus constantes preguntas que me ayudaban a clarificar el sentido de lo que iba trabajando, por documentar en grabaciones audiovisuales o fotografías las actividades académicas en las que intervine hablando de esta investigación y porque hasta en los peores momentos, hemos seguido teniendo motivos para brindar por nuestra felicidad.

Mi reconocimiento y perenne agradecimiento al Dr. **Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo**, por el tiempo dedicado a leerme, a comentarme, por sus sugerencias de lecturas, y sobre todo, por su amistad, por su paciencia y comprensión al escucharme y darme ánimos en momentos en que habría sido más fácil desistir. Por seguir al pendiente de este trabajo en cualquier momento y circunstancia.

Con mi cariñoso agradecimiento al Dr. **Orlando Aragón Andrade**, quien no sólo es un ejemplo a seguir en lo académico, sino especialmente por su integridad, profesionalismo y capacidad que han ayudado a sumar el esfuerzo y talento de muchos jóvenes inteligentes y destacados, redituando en el acompañamiento hacia la autonomía de varias comunidades indígenas en el país desde el **Colectivo Emancipaciones**. Por su sencillez, por su entrega, por el valioso tiempo que dedicó a hacerme observaciones a lo largo de estos cuatro años.

Al Dr. **José Alfonso Villa Sánchez**, por su generosa y atenta disposición para leerme, sugerirme y sacar adelante este esfuerzo. Gracias por todas y cada una de sus palabras de aliento y por el acompañamiento que dentro y fuera de la Coordinación del Programa de Doctorado en Filosofía de la UMSNH me hizo.

Mi gratitud también para el Dr. **Héctor Pérez Pintor** por su trabajo dentro del comité tutorial que guió los pasos de esta investigación.

A la abogada **Lizbeht Díaz Mercado**, por sus atinadas sugerencias y observaciones al Capítulo 4 de este trabajo y por facilitarme cuanto material estuvo en sus manos relacionado con el tema de Cherán. Además de ello, más agradecida aún, por su siempre valiosísima amistad y cariño.

A la Mtra. en Filosofía de la Cultura **Hélène Trottier**, quien leyó y releyó varios apartados de esta tesis, así como el borrador final haciéndome importantes observaciones. A ella mi gratitud por todo el tiempo dedicado a esas revisiones.

A las maestras **Susana Verónica Pliego Pérez** y **Mónica Odeth Nava González**, quienes en diferentes momentos colaboraron para lograr mi participación en diversos congresos hablando sobre esta investigación, por su incondicional apoyo y por su amistad.

A las maestras en Filosofía de la Cultura **Victoria Sánchez Villicaña** y **Norma Patricia Mendoza Ramos**, por su solidaridad y su amistad.

A **Tata Salvador Campanur Sánchez**, por su ejemplar lucha, por su tiempo y sus palabras.

A la pasante en filosofía **Miriam Daniela Niniz**, por su amable disposición y colaboración para este trabajo.

Al Lic. en Filosofía **Julio César Corona Arias**, mi amigo y hermano, quien en los últimos dos años se convirtió en un importante interlocutor respecto de éste y otros temas, por su acompañamiento virtual y, especialmente, por su amistad y su constante mirada crítica.

## Índice

<b>Dedicatoria</b> .....	<b>2</b>
<b>Agradecimientos</b> .....	<b>3</b>
<b>Índice</b> .....	<b>5</b>
<b>Resumen</b> .....	<b>7</b>
<b>Abstract</b> .....	<b>8</b>
<b>Glosario de siglas y abreviaturas</b> .....	<b>9</b>
<b>Hipótesis</b> .....	<b>11</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>13</b>
<b>Capítulo 1. La identidad indígena</b> .....	<b>25</b>
1.1. La identidad cultural, el mito y la memoria.....	27
1.1.1. La tradición.....	36
1.2. Identidad cultural y ciudadanía.....	39
1.3. Consideraciones filosóficas y antropológicas en relación a los conceptos de “pueblos y comunidades indígenas”.....	51
1.3.1. La identidad cultural en México.....	51
1.3.2. De la función simbólica del mundo indígena.....	61
1.3.3. Las condiciones de posibilidad de la emergencia indígena.....	68
<b>Capítulo 2. México pluricultural</b> .....	<b>78</b>
2.1. Reflexiones en torno a la concepción constitucional de los pueblos y las comunidades indígenas de México.....	78
2.1.1. ¿Quién es el sujeto titular de los derechos en materia indígena?.....	89
2.2. Contexto histórico nacional: hacia las reformas constitucionales en materia indígena.....	95
2.2.1. El ideal del estado-nación y la sociedad mestiza.....	96
2.2.2. El movimiento indianista y el reconocimiento constitucional de 1992.....	112
2.2.3. El movimiento zapatista y su interacción con las organizaciones indígenas.....	117
2.2.4. La reforma constitucional del año 2001 en materia indígena.....	126
2.3. La reforma constitucional en materia de derechos humanos de junio del 2011.....	130
<b>Capítulo 3. Democracia y comunidades indígenas</b> .....	<b>136</b>
3.1. La democracia y las comunidades indígenas.....	138
3.2. La libertad, la igualdad y el voto mayoritario.....	143
3.3. La disrupción de la democracia mexicana desde la identidad indígena.....	149
3.3.1. La relación con la naturaleza.....	151
3.3.2. Valores individualistas frente a los valores colectivos.....	155
3.3.3. La libertad y el disenso.....	162

3.3.4. Las cuestiones identitarias individual y colectiva.....	164
3.3.5. Obligaciones más que derechos.....	170
3.3.6. El bien común.....	172
3.3.7. La revocación de mandato.....	175
3.4. De las vicisitudes de la democracia.....	177
3.4.1. Democracia comunitaria frente a la democracia liberal: descripción de una asamblea de barrio.....	193
<b>Capítulo 4. La lucha jurídico-política de Cherán por el reconocimiento de la diversidad democrática.....</b>	<b>202</b>
4.1. No a la partidocracia, sí a las elecciones por usos y costumbres.....	203
4.2. Cherán ante las instancias jurisdiccionales.....	215
4.2.1. Revisión de la resolución SUP-JDC-9167/2011 de la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.....	216
4.2.2. La controversia constitucional 32/2012 promovida en contra de los Poderes Ejecutivo y Legislativo de Michoacán por el municipio indígena de Cherán, Michoacán.....	240
4.3. Relevancia de la elección por usos y costumbres de las autoridades municipales de Cherán, Michoacán.....	248
4.4. Anotaciones sobre la praxis de la democracia disruptiva de Cherán.....	260
4.4.1. Entre voces armónicas y disonancias.....	264
<b>Conclusiones.....</b>	<b>279</b>
<b>Referencias.....</b>	<b>300</b>
<b>Apéndice 1: Datos geo-demográficos de Cherán, Michoacán.....</b>	<b>319</b>
<b>Apéndice 2: Estampas de Cherán.....</b>	<b>322</b>
<b>Apéndice 3: Decreto que contiene el Artículo 4 de la CPEUM (reforma en materia de derechos indígenas de 1992).....</b>	<b>327</b>
<b>Apéndice 4: Artículo 2º de la CPEUM (correspondiente a la reforma en materia de derechos indígenas del año 2001).....</b>	<b>328</b>
<b>Apéndice 5: Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes.....</b>	<b>332</b>
<b>Apéndice 6: Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.....</b>	<b>344</b>
<b>Apéndice 7: Resolución sobre reconocimiento y titulación de bienes comunales, del poblado denominado San Francisco Cherán (hoy Cherán), ubicado en el Municipio de Cherán, Michoacán.....</b>	<b>355</b>
<b>Vita.....</b>	<b>362</b>

## Resumen

En las siguientes páginas se concatenan diversos tópicos en torno a la identidad, la cultura y la tradición, particularmente en México, donde desde el Estado se intentó construir la figura de “el mexicano” y lo mexicano como un ser mestizo. En dicho proceso de configuración de una identidad cultural homogénea, aunque se partió de una base cultural indígena prehispánica, las culturas vivas del México precolombino, supervivientes al proceso de colonización, desde entonces y hasta la fecha, han resistido el embate de políticas etnocidas que las obligaron a hacer cambios y transformaciones en sus formas de vida originarias.

Con esa capacidad de resistencia de los pueblos y las comunidades indígenas, se ha aprovechado un marco legal y constitucional vigente, que les está permitiendo generar una disrupción en la democracia mexicana, cuestionando de frente al Estado y a los partidos políticos del país, gracias a su capacidad organizativa, a sus antiguas formas de autogobierno, que están siendo recuperadas en ejercicios de autonomía comunitaria, respaldadas por la legislación internacional. Así, tomo el ejemplo de la comunidad de Cherán, Michoacán para visibilizar esa resistencia y la exigencia de que en los diversos ámbitos de nuestro país se atienda a una perspectiva intercultural que tome en cuenta a los pueblos y las comunidades indígenas que aún perduran en México, señalando los puntos en que hay un quiebre con la visión tradicional de la democracia liberal, basada en el sistema de partidos políticos y la representación.

Palabras clave: Pueblos y comunidades indígenas; Democracia; Cherán; Identidad cultural; Autogobierno.

## **Abstract**

In the following pages, several topics are concatenated around identity, culture and tradition, particularly in Mexico, where the State tried to build the figure of “the Mexican” and the Mexican as a mestizo being. In this process of configuration of a homogeneous cultural identity, although it was based on a pre-Hispanic indigenous cultural base, the living cultures of pre-Columbian Mexico, survivors of the process of colonization, since then and up to now, have resisted the onslaught of ethnocidal policies that forced them to make changes and transformations in their original ways of life.

Whit that capacity of resistance by the indigenous peoples and communities, a valid legal an constitutional framework has been used, which is allowing them to generate a disruption in Mexican democracy, questioning the State and the political parties of the country, thanks to its organizational capacity, to its old forms of self-government, which are being recovered in community autonomy exercises, backed by international legislation. So, I take the example of the community of Cheran, Michoacan to make visible the resistance and the demand that in the different areas of our country an intercultural perspective must be taken into account, one that includes the indigenous peoples and communities that still exist in Mexico pointing out the points where there is a break with the traditional vision of liberal democracy, based on the system of political parties and representation.

Keywords: Indigenous people and communities; Democracy, Cheran, Cultural identity; Self-government.

## Glosario de siglas y abreviaturas

	Siglas
Banco Mundial	BM
Banco Interamericano de Desarrollo	BID
Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos	CPEUM
Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología	CONACyT
Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas	DNULDPI
Diario Oficial de la Federación	DOF
Ejército Zapatista de Liberación Nacional	EZLN
Instituto Electoral de Michoacán	IEM
Instituto Indigenista Interamericano	III
Instituto Nacional de Antropología e Historia	INAH
Instituto Nacional Electoral Anteriormente Instituto Federal Electoral	INE IFE
Instituto Nacional Indigenista	INI
Organización de Estados Americanos	OEA
Organización Mundial de Comercio	OMC
Organización de las Naciones Unidas	ONU
Organización Internacional del Trabajo	OIT
Partido Acción Nacional	PAN
Partido de la Revolución Democrática	PRD
Partido Revolucionario Institucional	PRI

Suprema Corte de Justicia de la Nación	SCJN
Semanario Judicial de la Federación	SJF
Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación	TEPJF
Tratado de Libre Comercio en América del Norte	TLCAN
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo	UMSNH
Universidad Nacional Autónoma de México	UNAM

## **Hipótesis**

La manera en que los seres humanos se relacionan desde pequeños con su familia y la sociedad en la que viven, a la postre, permite desarrollar formas en que ese infante, convertido en adulto, se comprenderá dentro de una comunidad. Desde la construcción de su propia identidad individual está implicado el Otro, que se muestra desde su propia posición en el mundo. La identidad no sólo es dada, sino asumida. El Estado mismo le otorga determinados alcances jurídicos y, así, llega a hacer distinciones entre los integrantes de la población, como es el caso de los pueblos y comunidades indígenas; respecto de los que, después de la escueta enunciación que existió en lo que fuera el artículo 4º constitucional, para el 2001, el poder legislativo se dio a la tarea de formular una modificación que no sólo amplió y describió más pormenorizadamente el nuevo marco constitucional en materia indígena, sino que reestructuró varios artículos de manera tal que, en esencia, la cuestión de los pueblos y las comunidades indígenas, colectiva e individualmente, se concentró en el texto del artículo 2º constitucional.

La reforma constitucional del 2001 no modificó en nada los que desde 1992 ya se habían establecido como principios: la composición pluricultural de la nación mexicana, sustentada originalmente en los pueblos indígenas, considerándose como tales a los descendientes de las poblaciones que habitaban al inicio de la colonización el actual territorio de México y que conservan total o parcialmente sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas. A la vez que se establece la conciencia de la identidad indígena como el criterio fundamental para determinar a quiénes se aplicarán las disposiciones sobre pueblos indios.

La dilucidación acerca de la noción constitucional de “pueblo y comunidad indígena”, a partir de la filosofía y la antropología ayudan a comprender cómo la tipificación constitucional del sujeto indígena tiene implicaciones para la vida política de una comunidad, como ha sido el caso que motiva esta investigación: la resolución jurídica de la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) que se pronunció el día 2 de noviembre del 2011 en relación al Juicio para la

Protección de los Derechos Electorales del Ciudadano registrado como SUP-JDC-9167/2011 promovido por la Comunidad Indígena de Cherán<sup>1</sup>, Michoacán, para celebrar elecciones bajo sus usos y costumbres, sentencia que tiene especial relevancia para la vida jurídica y política del estado de Michoacán, ya que por esta resolución, por primera vez se admite, a nivel estatal, la posibilidad de modificar el régimen partidocrático y que una comunidad opte por una forma diferente de elegir a sus autoridades, dentro del mismo marco del Estado. Así, la noción de democracia en el país, entendida como la participación de los ciudadanos con capacidad para votar, para acudir periódicamente a las urnas a emitir un voto a favor de sus próximos representantes populares, sufre un resquebrajamiento.

En Cherán, el hartazgo ante la inseguridad y la corrupción generó la organización de la población, como una medida desesperada para enfrentar a un poder fáctico que ponía cada día más en riesgo su integridad física y su patrimonio. Una lucha que inicialmente tenía el carácter de reinstauración del orden, la confianza y la seguridad, pasó a un movimiento que propició una reconfiguración de la comunidad y, en este caso en particular, además, se enarboló también el carácter indígena (p<sup>o</sup>urhépecha) de los habitantes de Cherán como una de las banderas más importantes, lo que le dio a esa comunidad la posibilidad de hacer valer su derecho a la autodeterminación y la elección por usos y costumbres consagrados en la legislación internacional y nacional (especialmente en el artículo 2º de la Constitución General de la república<sup>2</sup>) para fundamentar ante el Estado mexicano su decisión de separarse del sistema electoral por partidos políticos.

---

<sup>1</sup> A lo largo de este trabajo utilizaré básicamente la palabra Cherán para referirme tanto a la comunidad indígena como a la cabecera municipal, que recibe el nombre de San Francisco Cherán. En algunos casos, al hablar del municipio de Cherán, se estará incluyendo toda la demarcación municipal, es decir, las poblaciones de San Francisco Cherán (cabecera municipal) y de Santa Cruz Tanaco, que es una tenencia de Cherán.

<sup>2</sup> Disponible en: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/articulos/2.pdf> (último acceso: 5/junio/2017). En lo sucesivo, será a esta redacción a la que me refiera en el presente trabajo, salvo que se haga expresamente el señalamiento de tratarse del artículo anterior a la reforma constitucional del año 2001.

## Introducción

No solamente estudiamos a los otros<sup>3</sup>, sino que vivimos con ellos, y en este “vivir con ellos” es en donde, como en México, surge la confrontación entre un grupo mestizo, hegemónico y un conglomerado de minorías étnicas que han luchado por sobrevivir junto, en contra o frente a un Estado y una sociedad etnocéntrica. Por muchos años, la atención que el Estado mexicano dio a los indígenas resultó en políticas asimilacionistas y paternalistas que propiciaron la desaparición y deterioro de muchos de los saberes, tradiciones, cosmovisiones, idiomas y formas de vida autóctonos. Y cuando después de varios siglos, los grupos indígenas del país encuentran un reconocimiento constitucional por el que el Estado mexicano afirma un “vivir con ellos”, encontramos que para hacer uso de los derechos que en la vía constitucional se consagran a favor de la población indígena, los diversos pueblos y comunidades que la conforman, se topan con una visión estática de la cultura que hace menguar los efectos de la protección constitucional, llegado el momento de su aplicación.

No obstante ello, las comunidades indígenas han ido ganando terreno a través de ejercicios de autonomía y resistencias que les permiten fortalecer su propia identidad y, a la par, demostrar que hay formas de gobierno indígena que pueden enseñar mucho a la democracia mexicana, a una sociedad y un Estado cegados y estancados por el desánimo y la corrupción.

---

<sup>3</sup> En esta investigación estaremos usando sustantivos masculinos para referirnos a los seres humanos, a los hombres y las mujeres indígenas, a los mexicanos y las mexicanas, atendiendo a las reglas que al respecto existen en castellano y con el fin de facilitar la lectura del texto; sin embargo, no quiero dejar de señalar lo arbitrario y excluyente de esa regla, tomando en cuenta que siguiéndola sería factible que los sustantivos femeninos fueran los que agruparan ambos géneros. ¿Los hombres se sentirían incluidos en un uso pretendidamente generalizador de la expresión “las mujeres”, o en que dijéramos: “las mexicanas” y con ello supuestamente estuviéramos incluyendo a los varones nacidos o nacionalizados mexicanos?

En nuestro país, por años prevaleció eso que Luis Villoro (2002, p. 16) llamó “nación proyectada”, es decir, se buscó construir la identidad mestiza que respondiera a una reinterpretación de la historia tendiente a crear una visión de nación con miras a un futuro decidido por el Estado, principalmente. Desde los primeros momentos de la vida independiente del país, al Estado mexicano le representó un problema la circunstancia de que, en el territorio nacional, estuvieran asentados tantos y tan diversos grupos culturales y étnicos. Esta multiplicidad fue considerada un obstáculo para la unificación de la incipiente nación; de ahí que se hiciera necesario cimentar una identidad nacional en torno a la cual se pudiera fundar una buscada y deseada cohesión, propiciatoria de fortaleza territorial, cultural, administrativa y jurídica. Así, resultó oportuno para el Estado apropiarse del pasado precolombino para enaltecer un pasado histórico común, de civilizaciones indígenas que habían heredado los vestigios de su grandeza en hermosas creaciones, bellas producciones artísticas y en admirables monumentos arqueológicos a los nuevos habitantes del país.

A partir de la colonización, los indígenas vieron totalmente demeritadas sus estructuras económicas, sociales, religiosas y militares. Debieron adaptarse a nuevas formas de vida y transformar su propia identidad para sobrellevar las exigencias que el cambio de circunstancias les imponía. Para abordar esta temática, acudimos a Villoro en sus textos *Los grandes momentos del indigenismo en México, Estado plural. Pluralidad de culturas* y *De la función simbólica del mundo indígena*, así como a Guillermo Bonfil Batalla con *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*.

Entre las nuevas situaciones suscitadas a partir de la Independencia, estaba la exigencia de igualdad entre los pobladores del país. Se buscaba dejar atrás la discriminación hacia los criollos por parte de los peninsulares, y, siendo el grupo que se estableció en el poder, aquéllos instauraron la igualdad jurídica o formal, como el mejor modo de construir la nueva ciudadanía que se buscaba: la que rechazaba lo español por la violencia ejercida y que, a la par, ignoraba lo indígena, excepto por aquello que fuera útil en cuanto pasado del cual echar mano para sustentar la idea de la nación mexicana.

En los orígenes independientes y constitucionales de nuestro país había una clara influencia de la teoría jurídico-liberal, con sus postulados de libertad e igualdad entre los ciudadanos, ensalzando el individualismo como forma de vida. En los textos constitucionales del país, había nula mención respecto a la diversidad cultural.

En la concepción de igualdad contenida en la legislación se estaba gestando un mito: el del mestizo,<sup>4</sup> es decir, la suposición de que los nuevos ciudadanos mexicanos habían dejado el lastre que suponía la condición indígena y que, sin ser españoles, eran resultado de la mezcla de sangres, un sustrato mestizo en el que se absorbía y anulaba toda diferencia racial.

Con el mestizaje se creyó que se podían construir y fortalecer una identidad y una cultura nacionales que, desde la perspectiva gubernamental, sería la única manera de desarrollar económica, social y políticamente al país. Pero los esfuerzos gubernamentales por establecer políticas de integracionismo, en poco o nada modificaron la pauperización de los grupos indígenas, los cuales continuaron manteniendo la esencia de esas creencias, costumbres y tradiciones que les permitió

---

<sup>4</sup> El *mito del mestizo*, como lo llama Villoro en *Los grandes momentos del indigenismo en México*.

seguir considerándose indígenas y, por ende, miembros de una comunidad culturalmente diferenciada de la población mestiza, así como de otros grupos étnicos.

A partir de la promulgación de la Constitución mexicana de 1917 hubo ciertas estipulaciones a favor de los indígenas, no obstante ello dichas modificaciones no tomaban en cuenta la especificidad cultural, sino más bien la condición de clase social, en calidad de campesinos, que parecía ser la única manera de comprender la otredad indígena y, con ella, sus formas de organización comunal. Es decir: para este momento histórico ser indígena era exactamente lo mismo que ser campesino, pertenecer a una comunidad agraria o a un ejido; el problema central de dicha perspectiva era el referente a la dotación de la tierra; y, habiendo quedado claro que el ideal de igualdad jurídica había contribuido a la explotación entre desiguales, se estimó impostergable ofrecer mecanismos constitucionales y legales que velaran por condiciones de equidad jurídica entre quienes ostentaban el poder económico y los desposeídos, lo que facilitó la creación de normas que mantenían un carácter proteccionista o tutelar por parte del Estado hacia los campesinos mexicanos, muchos de ellos indígenas no reconocidos como tales.

Precisamente es el tema de la identidad cultural el que abordamos en el primer capítulo, revisando la formación tanto de la identidad colectiva como de la ipseidad; el cómo los mitos, las tradiciones y la memoria juegan un papel muy relevante para que alguien (un individuo o un grupo humano) pueda enunciarse y diferenciarse frente a los otros, especialmente cuando de la asunción de una identidad étnica se trata. Todo ello a fin de llegar a establecer por qué resulta notable que una comunidad o un pueblo se asuman como indígenas y hagan valer esa etnicidad frente al Estado.

Para abordar la importancia de los mitos en la formación de la identidad, del papel del derecho en la institucionalización de la memoria y del reconocimiento de las identidades, así como para resaltar el carácter socialmente construido de la identidad étnica, destacar la noción de reorganización étnica que refleja una relación dialéctica entre la identificación (voluntaria) y la adscripción (impuesta), sin dejar de lado los conflictos de las relaciones de poder y procesos de estratificación en el interior de la sociedad indígena me apoyé en Mircea Eliade (*Mito y realidad*) y François Ost (*El tiempo del derecho*); Peter Berger y Nikolas Luckmann (*La construcción social de la realidad*), Asael Mercado Maldonado y Alejandrina Hernández Oliva (*El proceso de construcción de la identidad colectiva*), Gilberto Giménez (*Identidades étnicas: estado de la cuestión*), Agnes Heller (*Memoria cultural, identidad y sociedad civil*) y José Bengoa (*La emergencia indígena en América Latina*), quien analiza la situación indígena latinoamericana y el nuevo discurso étnico que se elaboró en la última década del siglo XX y que permite hablar de un movimiento cultural panindigenista y de la “reinvención” de la cuestión indígena, estableciendo que la realidad indígena actual es una combinación compleja de relaciones urbanas y rurales, con contactos y comunicaciones internacionales y en una permanente confrontación entre la tradición etnocultural y la modernidad.

A lo largo de casi todo el siglo XX, el gobierno mexicano fue ampliando la agenda política hacia otros aspectos de la situación y estudio de los diversos grupos étnicos existentes en el territorio nacional. Aunado a las consideraciones agrarias de las que ya se habló, se crearon diversas dependencias del Estado para fomentar ciertos cambios

controlados y planificados en la población indígena, que posibilitaran la eliminación de las disparidades culturales, sociales y económicas entre indígenas y mestizos.

En el fondo, la política estatal seguía priorizando la visión etnocéntrica mestiza y, como parte de ella, una acción fundamental era lograr el “rescate” del atraso, la ignorancia y la pobreza de los indígenas, con sus formas rudimentarias de subsistir y su economía de autoconsumo, llevando el progreso –o al menos, la visión lineal occidentalizada del mismo– a sus comunidades. Así, por ejemplo, se consideró que la mejor manera de materializar tal acción era proveer de educación pública en español al sector poblacional indígena, conminándolo a abandonar las lenguas originarias. En este punto, además de recurrir a Villoro, abrevamos de las obras de Orlando Aragón Andrade (*Indigenismo, movimientos y derechos indígenas en México. La reforma del artículo 4º constitucional de 1992 y Los pueblos indígenas ante las constituciones del Estado mexicano. Un ensayo crítico*), ambos autores presentes a lo largo de casi todos los tópicos de la tesis, así como de Tzvetan Todorov (*Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana y La conquista de América. El problema del otro*).

El proyecto del Estado-nación fue perdiendo vigencia con el paso del tiempo. La ideología nacionalista que era su sustento se fue reduciendo de manera clara a partir de la globalización económica, el uso de los medios masivos de comunicación y las nuevas tecnologías y, respecto de este punto, Manuel Castells (*La era de la información*) nos da la pauta para comprender hasta qué punto el uso del Internet y los *mass media* instauran una nueva forma de vivir(se) en el mundo contemporáneo. Ya no fue posible sostener que la nación y el Estado debían coincidir; que los Estados eran soberanos en términos de mantenerse aislados en sus decisiones internas y que los factores externos no podrían

influir en ellos. Mucho menos aún fue posible conservar unos supuestos valores superiores comunes a todos los miembros de esa unidad colectiva que era el Estado-nación. En estos rubros, hacemos el recorrido además de la mano de José Bengoa (*La emergencia indígena en América Latina*, cuya obra ya se refirió antes), de Zigmunt Bauman (*Identidad. Conversaciones con Benedetto Vecchi*) y Willem Assies (*Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*).

En el segundo capítulo de este trabajo hago una revisión de cómo es que se llegó a la inclusión de los derechos indígenas en la Carta Magna del país, partiendo de la crítica a la visión estatista que se contempla en la misma, pero valorando también la inclusión de una ciudadanía diferenciada a partir de ello. Esto a partir de otros autores, además de los que ya han sido referidos (Assies, Bengoa, Todorov), pero apoyándome en otras obras de algunos de ellos, como es el caso de Villoro (*Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*), de Aragón Andrade (*El derecho en insurrección. El uso contrahegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán y Comentario al artículo 2º constitucional*, este último trabajo en colaboración con Marycarmen Color Vargas), de Bonfil Batalla (*México profundo*) y Leopoldo Zea (*América, largo viaje hacia sí misma*) que, con Villoro nos ayudan a dar luces al asunto del mestizaje mexicano, a la vez que recurrimos a Boaventura De Sousa Santos (*La reinención del Estado y el Estado plurinacional y Derechos humanos, democracia y desarrollo*) y Arturo Warman (*Los indios mexicanos en el umbral del milenio*), entre otros.

Por supuesto, revisamos algunos de los factores que propiciaron la entrada de México a esta ola de reformas constitucionales en materia indígena que predominó en América

Latina gracias a las políticas liberales, así como otras diversas circunstancias a nivel nacional e internacional,<sup>5</sup> que influyeron para que, en el año de 1992, a iniciativa de la presidencia de Carlos Salinas de Gortari,<sup>6</sup> por primera vez en la historia de México, se hiciera una mención expresa en el artículo 4º constitucional<sup>7</sup> respecto a la pluriculturalidad presente en el territorio nacional, lo cual se hizo en los siguientes términos:

La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, cultura, usos, 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 procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.

Después de esta escueta enunciación en lo que fuera el artículo 4º constitucional, para el 2001, el poder legislativo se dio a la tarea de formular una modificación que no sólo amplió y describió más pormenorizadamente el nuevo marco constitucional en materia indígena, sino que reestructuró varios artículos de manera tal que, en esencia, la cuestión de los pueblos y las comunidades indígenas, colectiva e individualmente, se concentró en el texto del artículo 2º constitucional. Pero la reforma del 2001 no modificó en nada los principios establecidos en el año de 1992: la composición pluricultural de la nación

---

<sup>5</sup> Entre las que destaca la importancia que, a nivel internacional, se le fue dando al respeto de los derechos culturales, especialmente de etnias e indígenas.

<sup>6</sup> Presidente de México durante el sexenio de 1988 a 1994.

<sup>7</sup> Reforma publicada en el Diario Oficial de la Federación (DOF) el día 28 de Enero de 1992 consultable en: [http://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=4646755&fecha=28/01/1992](http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4646755&fecha=28/01/1992) (último acceso: 21/junio/2017).

mexicana, sustentada originalmente en los pueblos indígenas, considerándose como tales a los descendientes de las poblaciones que habitaban el actual territorio de México al inicio de la colonización y que conservan total o parcialmente sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas; a la vez que se establece la conciencia de la identidad indígena como el criterio fundamental para determinar a quiénes se aplicarán las disposiciones sobre pueblos indios.

Así, desde 1992, el lenguaje jurídico plasmado en la CPEUM estableció las pautas legislativas a partir de las cuales la nación mexicana se abrió a la alteridad de sus habitantes. Con la inclusión de la pluriculturalidad y del criterio de autoadscripción indígena nace un nuevo sujeto a nivel jurídico: el indígena, respecto del cual el Estado mexicano se obliga a aplicar normas jurídicas particulares y específicas, tomando en cuenta su particularidad cultural, con lo que, constitucionalmente, se pasó del desear construir una identidad cultural (la mexicana) al reconocimiento de las diversas identidades culturales, que han permanecido a lo largo de los siglos en el país.

En este mismo capítulo segundo hago algunos apuntes acerca del movimiento indianista en el país, destacando varios aspectos relevantes en torno al zapatismo. Para ello, retomo los trabajos doctorales de dos destacadas investigadoras en la materia, como lo son Maya Lorena Pérez Ruiz (*¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México*) y Paulina Fernández Christlieb (*Justicia autónoma zapatista. Zona selva tzeltal*), asimismo, la tesis doctoral de Rolando Picos Bovio (*Marcha y memoria. Análisis del discurso de la entrevista de Julio Scherer al subcomandante Marcos*). Estos investigadores, junto a otros de los autores que citamos en la investigación, me permiten hablar de cómo los pueblos y comunidades

indígenas del país han ido reconfigurando, recreando y adaptando sus culturas y, por ende, sus formas de vida y de relacionarse con la sociedad mestiza y el Estado mexicano.

Cabe destacar que sin dichas reformas constitucionales, la población de Cherán no habría podido hacer valer su identidad indígena para iniciar el camino de la autonomía, alejándose del sistema de partidos políticos para la elección de sus representantes municipales, a los que desde el año 2011 pueden nombrar atendiendo a sus propios usos normativos.

En el capítulo tercero abordo inicialmente por qué considero posible hablar de democracia en las comunidades indígenas y qué características hacen que la democracia en las comunidades surja con su carácter disruptivo a cuestionar un sistema partidocrático y supuestamente democrático. Para ello, acudo a pensadores como Jonathan Wolff (*Filosofía política. Una introducción*) y Norberto Bobbio (*El futuro de la democracia*) tomando de este último su noción del carácter meramente instrumental de la democracia como la forma colectiva de solucionar problemas a partir del voto mayoritario y la discusión pública de los asuntos. Ahora bien, dado el carácter radical de la democracia en las comunidades indígenas, Villoro (*El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*) y Todorov (*Frágil felicidad. Un estudio sobre Rousseau*) me aportan elementos comparativos entre la democracia liberal y la radical, que además son reforzados por De Sousa Santos (*Derechos humanos, democracia y desarrollo*) a partir de experiencias recientes en América Latina donde ha sido necesario que el derecho positivo de entrada a visiones no-occidentales de comprensión de la Naturaleza y de los derechos humanos. Y, particularmente, tratando de valorar en este punto la experiencia

surgida por el movimiento social de Cherán, Michoacán, recurro al p'urhépecha Raúl Cruz Sebastian quien en *Una crítica a la filosofía occidental desde la filosofía p'urhépecha* nos brinda, junto con Miguel Mandujano Estrada (*La primavera p'urhépecha: resistencia y Buen Gobierno en Cherán K'eri*) un acercamiento a la cosmovisión, valores y forma de gobierno p'urhépecha.

La inclusión de los derechos indígenas en la CPEUM ha representado el reto de concebir a una ciudadanía pluricultural, en donde, aunado al modelo los derechos humanos, tendríamos que incluir los derechos culturales, como elemento imprescindible de respeto a la otredad y de capacidad empática frente a la alteridad, de condición ineludible para el desarrollo individual y colectivo.<sup>8</sup> Como expongo en el capítulo cuarto de este trabajo, considero que hubo un avance notable en esta concepción de ciudadanía pluricultural con la resolución de la Sala Superior del TEPJF dictada con fecha 2 de noviembre del 2011 en relación al Juicio para la Protección de los Derechos Electorales del Ciudadano registrado como SUP-JDC-9167/2011 promovido por la Comunidad Indígena de Cherán, Michoacán, para celebrar elecciones bajo sus usos y costumbres y, con ello, hacer a un lado el procedimiento electoral convencional dirigido por el Instituto Electoral del Estado de Michoacán (IEM), porque a partir de dicha sentencia, Cherán ha podido llevar a cabo la elección de sus representantes municipales sin la intervención de los partidos políticos, a los que se le ha prohibido cualquier tipo de proselitismo en la comunidad; aunado a ello, se han configurado en un municipio que es representado por doce personas, ninguna de ellas asumiendo el papel de presidente

---

<sup>8</sup> Ver DE SOUSA SANTOS, Boaventura. 2009. *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. (Trad. Carlos Martín Ramírez et al.). Trotta - ILSA. España.

municipal, lo cual viene a darle un carácter *sui géneris* en las pautas administrativas contempladas en la legislación mexicana, siendo su carácter apartidista de elección de representantes populares, su Concejo Mayor, su constante regresar sobre sus pasos para mejorar, tomando en cuenta lo que la Asamblea general mandata y haciendo todo esto dentro del marco legal del país, que Cherán se constituye en una disrupción de la democracia mexicana, teniendo dichos logros fundamentalmente por su identidad indígena, como se verá a lo largo de la investigación.

Finalmente, en la sección de apéndices se incluyen, además de datos sociodemográficos de Cherán, algunas fotografías del lugar, varios documentos obtenidos de fuentes electrónicas que son fundamentales para una mejor comprensión del tema abordado, especialmente en el ámbito legal de protección de derechos indígenas, para que los lectores no familiarizados con esos tópicos puedan revisarlos por sí mismos.

## Capítulo 1. La identidad indígena

Para que los nuevos miembros puedan integrarse a la sociedad e interactuar con los demás es necesario que aprendan los repertorios [culturales], y ello requiere de ciertos mecanismos de transmisión, los cuales dan sentido a sus acciones e interpretan los acontecimientos de la vida diaria.

Mercado Maldonado, 2010, p. 241.

Más allá de la mitología (Rómulo y Remo, fundadores de Roma que fueron criados por una loba) o la literatura (Mowgli, el protagonista del popular “Libro de la Selva,” también llamado “Libro de las tierras vírgenes” de Rudyard Kipling, o Tarzán, el personaje inventado por Edgar Rice Burroughs), en la realidad se han logrado documentar los que se conocen como “niños salvajes,” que generalmente son infantes que casi desde recién nacidos o a muy corta edad, con intención o sin ella, son abandonados por sus progenitores o cuidadores en sitios recónditos, donde los pequeños se ven a su suerte y sobreviven al ser adoptados como parte de la manada por lobos, simios u otros animales que los cuidan, alimentan y abrigan hasta que son encontrados por personas que los rescatan de su condición salvaje y buscan reinsertarlos en un ambiente humano, generalmente con poco éxito<sup>9</sup>; salvo estos casos, lo común es que

---

<sup>9</sup> Se han documentado casos donde los llamados “niños salvajes” escapan al poco tiempo de haber sido rescatados, sin que pueda volver a saberse más de ellos o que, permaneciendo entre los humanos, expresan gran añoranza por retornar a la vida entre los animales, como es el caso de Marcos Rodríguez Pantoja (1946), un hombre que vivió parte de su infancia y pubertad entre lobos en la Sierra Morena, en España. Otra buena parte de los “niños salvajes” no son sino resultado del maltrato familiar y de la indolencia de los vecinos hacia pequeños que, desde recién nacidos, son reclusos en patios, cuartos o corrales, entre gallinas, cabras, pájaros o perros, aislados de todo contacto humano y que crecen sin adquirir lenguaje humano alguno y aprenden a vivir y comunicarse como los animales entre los cuales se desarrollan, lo que a la larga les trae un grave deterioro no nada más a nivel físico, sino especialmente psíquico, ocasionando que sea sumamente complicada su adaptación al mundo humano. Destaca Rusia como un país donde se han registrado más casos de “niños salvajes” resultado del maltrato infantil, mientras que en los países africanos como Uganda o el Congo esto acontece debido más a circunstancias

cada ser humano nazca y crezca en el seno de un grupo que, por pequeño que sea, le brinda un ambiente socio-cultural a partir del cual ese humano desvalido, desnudo, dependiente e indefenso inicia su proceso de desarrollo biológico y cultural hasta que logra valerse por sí mismo y le proporciona las primeras claves de interpretación de su entorno: desde la simple denominación de las cosas y los seres, hasta la posibilidad de llevar una vida funcional en el entorno con sus congéneres. No olvidemos que los seres humanos llegamos al mundo con un crecimiento inmaduro: a diferencia de otros mamíferos, que a las pocas horas de nacer pueden valerse por sí solos, en el caso de la raza humana, esto no ocurre y es necesario un largo periodo de tiempo para que el individuo sea capaz de proveerse a sí mismo y sobreviva en el medio ambiente gracias a su propio y personal esfuerzo.

Así, desde el principio, al frágil humano se le asigna un nombre y en función de ese apelativo inicia un largo e inacabable proceso de autoidentificación, en el cual interviene y confluye grandemente la interrelación con el ambiente, sin que se pueda crecer o vivir de forma aislada, porque incluso, si pensamos solamente en un individuo abandonado a su suerte entre la naturaleza, como los “niños salvajes” a los que nos referimos al inicio de este texto, siempre está la relación del individuo con el ambiente que lo rodea, para bien o para mal.

Normalmente, cada individuo moldea su humanidad con base en formaciones socio-culturales que la determinan, permitiendo variaciones gracias a la multiplicidad y

---

accidentales. (Mayor información sobre esto visible en: [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/11/131101\\_marcos\\_lobos\\_salvaje\\_sierra\\_morena\\_lp](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/11/131101_marcos_lobos_salvaje_sierra_morena_lp), <http://lavozdelmuro.net/9-casos-reales-de-ninos-criados-por-animales-y-la-espectacular-historia-del-nino-salvaje-espanol/> y <http://www.elmundo.es/blogs/elmundo/yomono/2015/10/17/las-historias-reales-de-ninos-salvajes.html>, último acceso: 25/abril/2017).

diversidad existentes en cada país o región. Pero, ¿cómo nos damos cuenta cada uno de nosotros de que somos la misma persona a pesar de los cambios físicos que presentamos desde nuestro nacimiento hasta la edad actual? ¿Cómo es que llegamos a saber que somos un ser distinto a aquella mujer que nos alumbró?

Las respuestas a estas interrogantes surgen gracias a la vivencia no sólo del propio yo como un cuerpo que paulatinamente va cobrando consciencia de sí mismo, sino a un proceso de identificación que es reconocible, tanto a nivel subjetivo como objetivo, donde convergen a la par los fenómenos de autoproducción/autoidentificación con una producción/identificación en conjunto con otros seres, en un ambiente y contexto social que los influyen en gran medida. Incluso, en el caso de los llamados “niños salvajes” de los que nos ocupábamos en líneas precedentes, puede notarse su inclusión y adaptación a formas de vida no humanas, de las que se sentían parte.

### **1.1. La identidad cultural, el mito y la memoria**

Si tratamos de juzgar a una sociedad con criterios distintos a los que le son propios inevitablemente caeremos en el error: ahí donde nosotros veríamos delitos, bien puede tratarse de actos que contribuyen al bienestar público. En cambio, es posible juzgar el valor de una costumbre o de un acto en el contexto (...) hay también costumbres que únicamente se mantienen por la fuerza del prejuicio o del hábito, y éstas merecen ser condenadas.

(Todorov, 2009, p. 68)

En la formación de la mismidad siempre está presente la diferencia, que es la que hace cobrar sentido a la afirmación de que un ser es idéntico a sí mismo o de que tiene una identidad<sup>10</sup> a partir de la cual se pueden señalar sus notas distintivas o características

---

<sup>10</sup> Aquí tomaremos la noción de identidad cultural que nos aporta Gilberto Giménez (2000, p. 54) entendiéndola como “el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores,

(ser alto o bajo; delgado o corpulento; moreno o blanco; risueño o serio; trabajador o apático; etcétera) que lo hacen ser lo que es; por ejemplo, los seres humanos no permanecemos siempre iguales: nacemos, crecemos, nos vamos transformando. Hay un constante cambio en nuestro aspecto físico: somos niños, adolescentes, jóvenes, adultos y luego ancianos. Nuestra manera de ser, de comportarnos, de pensar, de hablar, se va modificando con el paso del tiempo y, a pesar de todas esas transformaciones, de esas diferencias que se van presentando a lo largo de nuestra vida, construimos y mantenemos una mismidad que nos permite decir que somos la misma persona; que en nosotros, no obstante las diferencias, existen notas, aspectos y características físicas y conductuales, que nos hacen distinguirnos de los demás y sabernos a nosotros mismos como un solo ser: único y distinto a la vez.

Nos sabemos idénticos a nosotros mismos en la misma medida en que nuestro ser, lo que somos, se ve confrontado e interpelado por otros seres y cosas en el mundo; además, por una memoria a través de la cual hallamos el hilo conductor desde el pasado hasta la actualidad. La identidad se construye paulatinamente, en el día a día, en esas interrelaciones con los demás. Se trata de una construcción social que se va configurando poco a poco, de manera intersubjetiva y presenta transformaciones a lo largo del tiempo.

De la misma manera que un sujeto logra una identidad individual, todo colectivo humano tiene la propia, que lo hace reconocerse como un grupo, una nación, un pueblo o una etnia a través de lo que se denominan *referentes identitarios*, es decir, los

---

símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado” (p. 54).

elementos culturales que se consideran propios de un grupo, como son las creencias, los valores, las normas, la lengua, la etnohistoria<sup>11</sup>, los productos materiales y las prácticas colectivas que pueden presentarse como características de una sociedad en particular. Aunque en ese proceso de autoidentificación, la presencia de rasgos duraderos de un colectivo humano remite a una memoria histórica y a la persistencia de mitos fundadores, formando una unidad a través del tiempo (Villoro, 2008, p. 190), ello no implica que la identidad colectiva (y tampoco la individual) pueda ser considerada como acabada o definitiva. Como bien dice Zygmunt Bauman (2005): “la „identidad“ se nos revela como algo que hay que inventar en lugar de descubrir; como el blanco de un esfuerzo, un „objetivo“ como algo que hay que construir desde cero” (p. 40).

Un colectivo humano mantiene ciertos rasgos y características que lo hacen autoidentificarse como un grupo, una etnia o una nación, sin que ello signifique que no se puedan dar variaciones en esos aspectos que lo dotan de peculiaridad, tal como ocurre con los individuos, para los cuales la propia identidad surge en una relación dinámica<sup>12</sup> con otros seres humanos; mientras que en el caso de la identidad colectiva, ésta se va gestando y moldeando a partir de las relaciones que se dan, tanto al interior del grupo como en sus interrelaciones con el medio ambiente y con otros colectivos humanos, lo que inevitablemente implica transformaciones o modificaciones que, empero, no

---

<sup>11</sup> Entendida como el conjunto de hechos significativos (fechas de ciertos momentos, símbolos, nombres, lugares) a partir de los cuales se puede explicar o clarificar la identidad biográfica de un grupo determinado y que adquieren relevancia no como historia en un sentido cronológico, sino porque han sido interiorizados a tal grado por los miembros del grupo que eso les permite entenderse en su presente y, a la vez, proyectar un futuro (Ver: Mercado Maldonado, 2010).

<sup>12</sup> Para Peter Berger y Thomas Luckmann (2006) esta relación dinámica (individuo-sociedad) tiene características dialécticas: “Los procesos sociales involucrados, tanto en la formación como en el mantenimiento de la identidad, se determinan por la estructura social. Recíprocamente, las identidades producidas por el interjuego del organismo, conciencia individual y estructura social, reaccionan sobre la estructura social dada, manteniéndola, modificándola o aun reformándola” (p. 214).

conlleven necesariamente a la pérdida de la identidad ni individual ni colectiva. En este sentido, Bauman (2005) expresa: “uno se concienza de que la „pertenencia“ o la „identidad“ no están talladas en la roca, de que no están protegidas con garantía de por vida, de que son eminentemente negociables y revocables” (p. 32).

Yo soy tal o cual. Nosotros somos estos y no aquellos. Hay un posicionamiento identitario a partir del cual alguien es capaz de distinguir entre *yo* y los demás, entre un *nosotros* y un *ellos*; existe una serie de rasgos peculiares que permite a los integrantes de un grupo humano diferenciarse a sí mismos de otros colectivos. En términos generales, para llegar a este punto, se tuvo que llevar a cabo en los individuos una vivencia de identidad y pertenencia: al autoidentificarse se pueden adherir a un grupo más grande con el cual se asemejan, es decir, asumen una pertenencia. En el caso de la identidad colectiva, para alcanzar el sentido de pertenencia, se requiere de la autodefinition identitaria que viene dada por las características comunes que los sujetos encuentran entre sí, al compartir un entorno socio-cultural que les es familiar y el cual les permite enunciar ese *nosotros* que le da razón a un actuar en comunidad, cuando más allá de los parientes cercanos es posible reconocernos en los vecinos, amigos o en personas con las que apenas si convivimos, pero que comparten con el *yo* muchos de los referentes identitarios que se han mencionado atrás y con quienes asumimos una vida hasta cierto punto común.

Igualmente, para establecer ese *nosotros* se precisa la distinción respecto de *otro*, que venga a interpelarnos y nos ayude a precisar eso que *nos* distingue frente a él y más aún, muchas veces es ese *otro*, un ser extraño (individual o colectivo) quien desde su posición en el mundo y bajo su horizonte de interpretación viene a manifestar o hacer

notoria la diferencia. Se trata de una visión dada desde fuera de eso<sup>13</sup> que a los demás les da identidad (Mercado Maldonado, 2010, p. 233).

Para poder llevar a cabo un proceso de identificación, es necesario acudir a ese inmenso depósito de recuerdos que constituyen la memoria de un individuo o de una colectividad. Arriba señalábamos cómo era necesario saber que fuimos diferentes antes en comparación a como somos ahora, pero reconociendo que, sin embargo, seguimos siendo los mismos y es este reconocernos a pesar de los cambios a lo que denominamos mismidad. Podemos hacer un recorrido por fechas y lugares que nos llevan a la conformación de una memoria histórica, la que, a su vez, se configura como memoria colectiva, porque no está formada sólo a partir de los recuerdos individuales. Somos con los otros y nos recordamos muchas veces mejor a través de los otros.

Tanto en la memoria histórica como en la colectiva hay una capacidad rememorativa de lo que se fue y, con ello, una comprensión de lo que se es ahora. Sin la memoria colectiva sería prácticamente imposible comprender el pasado, entender el presente y, más aún, configurar las expectativas que el grupo social quiere para sí en el futuro. La configuración de la memoria –individual o colectiva– y sus efectos sobre la autocomprensión están más allá de la veracidad o la racionalidad del recuerdo fundante o de los mitos fundadores que nos señala Luis Villoro (2008). No se trata de constatar o corroborar históricamente un mito, porque hacerlo le quitaría su esencia mítica y esto no es requerido por la memoria colectiva. A ésta le basta el consenso y, por ende, el

---

<sup>13</sup> Cabe advertir aquí que, desde la perspectiva de Berger y Luckmann, al teorizar sobre la identidad, es indispensable que a ésta se la ubique en un marco de referencia concreto, en un mundo, en un universo simbólico y fuera del cual resulta ininteligible cualquier discurso sobre la identidad (Berger, 2006, p. 215).

acuerdo a partir del cual la comunidad actúa o funciona de una manera determinada; construye o resignifica el sentido de su actuar diario.

En el caso de los colectivos, el mito se instituye como aquello en función de lo cual el grupo encuentra la cohesión y el sentido de su permanencia, de sus intereses, de sus deseos. En analogía a lo que ocurre en el mito, la memoria individual tampoco requiere de comprobación y verificación de aquellas imágenes que se forman en la mente de cada persona en su primera infancia. Al respecto señala Néstor Braunstein (2008): “¿Cuál es la fidelidad, cuál la autenticidad, del primer recuerdo? ¿Es algo que en verdad sucedió o es un mito fundador al que apelamos rescatándolo, en función de nuestros intereses presentes, de un pasado incognoscible y oscuro?” (p. 9).

Así, sin importar el origen o el contenido de aquello que es albergado en la memoria colectiva, su función social es necesaria y evidente en cuanto posibilita la vida del colectivo. Es memoria que se genera por la interacción humana con los otros miembros de la comunidad, no sólo en cuanto humanidad, sino que también se constituye con el entorno geográfico, climático, con la Naturaleza misma, con la que los humanos juegan a explicarse a sí mismos y a su entorno.

La permanencia del mito inmerso en la memoria colectiva, constituyente de una cultura determinada, prolonga rasgos que pueden ser asumidos como originarios, fundantes de una manera de ser, conformando eso que se llama *tradición*. Como señala Mircea Eliade (1991, p. 3), el mito es lo que proporciona modelos de conducta humana y, por eso mismo, confiere significado y valor a la existencia. A la par de esa labor de conservación del mito y de la memoria colectiva, con el transcurrir del tiempo, ese mito, los recuerdos que se van formando y la propia cultura se abren a nuevas

interpretaciones, a significaciones que vendrán a reconfigurar y reformular una manera de ser en el mundo.

Y aquí, como se refirió antes, no se trata de validar históricamente esos recuerdos insertos en la memoria colectiva; a ésta no le importa la exactitud histórica de los hechos, mucho menos corroborar la veracidad del mito,<sup>14</sup> sino que le interesa la verosimilitud de las experiencias vividas en el pasado, a fin de poder recrearlas, traerlas del pasado al presente, como un intento por demostrar que, entre aquel pasado y el presente, hay una continuidad, una línea conductora que permite descubrir una identidad entre lo que se fue antes y lo que se es ahora, que el contacto con el propio tiempo es una iniciación a todos los tiempos, los precedentes y los futuros; porque el presente que se experimenta a través de la memoria es vivido como apertura de sentido, como resignificación de lo que hubo, de lo que hay ahora y de lo que habrá; de lo que fue, lo que es y lo que será; del pasado, del presente y se prolonga hacia el futuro, hacia la expectativa.

En cualquier caso, lo relevante es la posibilidad de que ese recuerdo pueda traducirse en algún tipo de comportamiento que, a la vez, sea transmitido y repetido por las siguientes generaciones en un contexto social determinado. En esto estriba una de las características de la cultura, en tanto posibilita que cada nueva generación aprenda los repertorios y sea capaz de interpretarlos y dar sentido a sus acciones a partir de dicho bagaje, adaptándolos a los diversos momentos histórico-temporales que se presenten. De

---

<sup>14</sup> “El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los „comienzos“ [...] Es, pues, siempre el relato de una „creación“: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser. El mito no habla de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente” (Eliade, 1991, p. 5).

ahí que en cada grupo social pervive un recuerdo, las más de las veces, imaginado, ya que los seres humanos a través de la imaginación recreamos o reconstruimos en nuestra mente los hechos, los acontecimientos que la memoria conserva como valiosos. En el mismo sentido se expresa Eliade:

El mito no habla de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente [sino] se considera como una historia sagrada y, por tanto, una “historia verdadera”, puesto que se refiere siempre a *realidades*. El mito cosmogónico es “verdadero” porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo. (1991, p. 5)

El sentido del mito es el sentido del mundo mismo, de las actividades significativas que en esa construcción de significados se realizan; de los ritos y todo aquello que adquiere relevancia a partir de ese entramado de relaciones sociales y familiares que giran, teniendo como eje ese mito fundante: el matrimonio, el trabajo, la alimentación, la educación, el arte, etc.

Memoria e imaginación tienen como rasgo común “la presencia de lo ausente” (Ricoeur, 2003, p. 67). En la memoria cultural encontramos mitos que evocan una realidad anterior que, a su vez, remiten a un tiempo primordial, en donde los seres sobrenaturales intervinieron para la creación del mundo y de todas las cosas y personas que lo habitan. El origen de los tiempos, ese momento sin retorno a partir del cual se puede hablar del surgimiento de un grupo, en donde lo sagrado irrumpe en la cotidianidad. La íntima relación de la memoria con lo imaginado –porque así nos cuentan qué ocurrió, pero ¿cómo saberlo, si cada uno lo imagina y lo narra de una manera única e irrepetible?– hace más estrecho el vínculo de la memoria con la cultura,

en donde las significaciones imaginarias abrevan de los demás seres humanos para adquirir el valor que las hace sustentarse como mitos fundadores:

[P]ara asentar y dar realidad y verdad a esa significación – pues las significaciones, a diferencia de los objetos o los hechos, no existen de ninguna manera si nadie más las piensa, si no son “co-pensadas”, “co-imaginadas” o “co-interpretadas”, y no sólo por unos individuos actuales, contemporáneos, sino también, y quizás aún más, por unos individuos que vendrán posteriormente, que retomarán esas significaciones, las cuestionarán, transformarán y recrearán. (Ramírez Cobián, 2005, p. 146)

Tanto la memoria como la cultura dan la posibilidad de autocreación del ser humano, de la invención que se gesta a partir de ellas; incluso, podemos afirmar que la cultura es condición necesaria para la autorrealización humana, en tanto que aquella se constituye, como bien indica Mercado Maldonado (2010), en el marco de las relaciones sociales en las que se desenvuelve el individuo.

El mito originario de una cultura permite a la colectividad explicarse los acontecimientos primordiales que hacen al individuo ser lo que es: “un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir y que trabaja según ciertas reglas” (Eliade, 1991, p. 7) y frente a las explicaciones míticas, no basta “saberlas” o “conocerlas”, sino que su carácter sagrado hace preciso que la rememoración conlleve también una reactualización periódica de las mismas,<sup>15</sup> y es en

---

<sup>15</sup> Esta reactualización periódica “no se trata de una conmemoración de los acontecimientos míticos, sino de su reiteración. Las personas del mito se hacen presentes, uno se hace su contemporáneo. Esto implica que no se vive ya en el tiempo cronológico, sino en el Tiempo primordial, el Tiempo en el que el acontecimiento tuvo lugar por primera vez. [...] En suma, los mitos revelan que el mundo, el hombre y la vida tienen un origen y una historia sobrenatural, y que esta historia es significativa, preciosa y ejemplar” (Eliade, 1991, p. 11).

este punto donde la reinterpretación del mito suscita las transformaciones inherentes a toda cultura viva. Posibilita la elaboración de la propia identidad, pero no como una forma acabada, determinada de una vez y para siempre, sino como algo que se va construyendo a partir de un núcleo o de un eje temático, susceptible de modificarse, atendiendo a lo que las circunstancias vayan exigiendo al colectivo.

Por ejemplo, en el caso de comunidades más organizadas, la clase gobernante puede hacer hasta cierto punto una interpretación *ad hoc* del pasado, de los mitos, para legitimarse o bien para consolidar la identidad colectiva, realizando de esta manera una reinterpretación sobre las viejas memorias culturales, “extendiéndolas, ampliándolas, integrando nuevos contenidos y experiencias” (Heller, 2003, p. 8). De cualquier manera, permanecen ciertos *ítems* que permiten el reconocimiento de que ahí existe una objetivación de un mito, de un pasado que se trae al presente para darle continuidad a eso que una comunidad es.

### **1.1.1. La tradición**

[...] con el hombre aparece la posibilidad de retomar reflexivamente el pasado y de construir por anticipado el futuro, la capacidad de reinterpretar el pasado (no de hacer que no haya sido, sino de imprimirle otro sentido, de sacar partido de sus enseñanzas, por ejemplo, e incluso de asumir la responsabilidad de sus errores) y la facultad de orientar el futuro (no de impedirle que advenga, sino de imprimirle un sentido – significado y dirección – a lo que advendrá).

(Ost, 2005, p. 24)

Desde épocas inmemoriales, los grupos humanos han tendido a establecer ciertas conductas, reiteradas, significativas, que tienen una explicación y una razón de ser a partir de los elementos que hemos venido mencionando en los párrafos precedentes, tales como los mitos y la memoria colectiva. Entre esas conductas encontramos aquéllas

que pueden ser consideradas como constitutivas de la tradición y que permiten, muchas veces, evitar o, en otros casos, resolver los problemas que se le presentan a la comunidad que les dio origen. La tradición, que es una vinculación con el pasado, es la forma objetivada de los mitos, a través de cultos, ritos, fiestas, sacrificios, todos ellos basados en ciertas creencias<sup>16</sup> y valores que, traducidos en determinadas prácticas, vendrán a fortalecer la identidad individual y colectiva, conformando la cosmovisión de una comunidad, de una etnia, de pueblo o de una nación.

Al igual que ocurre con la memoria colectiva, toda tradición, para tener vida y seguir siendo útil a un grupo humano, se ve sometida a un constante proceso de revivificación, actualización y transformación. Es constantemente adaptada para sobrevivir. En este sentido, se manifiesta Ost (2005) respecto de la tradición, a la que califica como “puente entre las épocas”:

Su interés no reside, entonces, en la sempiterna reiteración de las mismas recetas, sino ante todo, [...] en la aptitud para producir sin cesar lo inédito en marcos antiguos, como vino nuevo que se vierte en odres viejos, pero sin hacer que éstos estallen. El enigma y la fuerza de la tradición consisten en reanudar constantemente el hilo de ésta, aun cuando incorpore la innovación y la reinterpretación que requiere el presente: el legado se modifica sin cesar y, sin embargo, se trata siempre del mismo legado. (p. 54)

Especialmente en las comunidades indígenas, la tradición ha demostrado ser una extraordinaria herramienta para hacer frente a los retos y las novedades que se presentan

---

<sup>16</sup> Las creencias configuran los sistemas de ideas que tiene una comunidad acerca de lo sagrado, el mundo y el ser humano, y a partir de las cuales, los miembros de esa comunidad, que comparten ciertas creencias en particular, actúan en y sobre el mundo, se vinculan con los otros seres humanos y las cosas (Mercado Maldonado, 2010, p. 244).

en el día a día, tomando en cuenta que en ella, los usos y costumbres, la *usanza* viene a investirse de una autoridad cuya única y máxima legitimidad surge del consenso, del reconocimiento y de la aceptación de que así eran las cosas antes, en ese pasado mítico o referencial, que los ancestros, los abuelos y todos los antepasados transmitieron por la tradición y que, gracias a ella, será posible actuar en consonancia con las creencias y los valores que le dan sentido a su cosmovisión.<sup>17</sup> Un claro ejemplo de esto encontramos en la comunidad de San Francisco Cherán, Michoacán, que, perteneciendo a la cultura p'urhépecha, ubica en la *Surukua* (o tradición) la guía que da sentido a la acción. Sirve para ilustrar la idea de cómo se conforma la *Surukua* usar la analogía de que ésta es una especie de planta, como la calabaza o el chayote, que tiene diversas guías, originadas a partir de una semilla profundamente sembrada en la tierra, y de la cual surgen múltiples ramas que se prolongan en el tiempo y el espacio (Felipe Cruz, 2015) .

Según Ost (2005), la relevancia de la tradición es que en ella se reconoce una autoridad para regular los asuntos del presente; es un legado que define y mantiene un orden al interior de la comunidad, puesto que vela por el código de sentido y valores que están en el sustrato de ella misma, de ahí que este mismo autor nos refiera que hay tres elementos básicos en toda tradición, a saber: 1) la referencia al pasado, 2) la autoridad en el presente y 3) una transmisión continua de esa tradición de una generación a otra (p. 53). Elementos que están presentes en el movimiento social efectuado en San Francisco Cherán, Michoacán, como veremos en el último capítulo de este trabajo.

---

<sup>17</sup> Al considerar a la tradición como el texto constitutivo de una sociedad, Ost (2005) explica que ella “le proporciona a ésta una clave de lectura que le permite interpretar y encarar los acontecimientos que la afectan, el presente que la cuestiona. Una vez hecho esto, ella le confiere el sentido de lo conocido a lo desconocido, una apariencia familiar a las más nuevas situaciones. Al postular la continuidad, la tradición inculca que se establezca el orden en el caos de los acontecimientos.” (p. 54)

## 1.2. Identidad cultural y ciudadanía

[P]reguntar “quién eres tú” sólo cobra sentido cuando se cree que uno puede ser alguien diferente al que se es. Sólo si se tiene que elegir y sólo si la elección depende de uno. Sólo si uno tiene que hacer algo, para que la elección sea “real” y se mantenga, claro. Pero precisamente esto es lo que no les ocurre a los residentes de los pueblos atrasados o de los asentamientos en la selva, ya que nunca tienen oportunidad de pensar en mudarse de sitio ni mucho menos de buscar, descubrir ni inventar algo tan nebuloso (efectivamente, tan impensable) como “otra identidad.”

(Bauman, 2005, p. 48)

Desde su nacimiento, el ser humano se encuentra inmerso en una colectividad (familia/sociedad) y ésta, a la vez, se localiza dentro de una cultura y un Estado. En primer lugar, los individuos encuentran en la cultura los elementos por los cuales se viven como integrantes de una comunidad. La cultura dota a sus miembros de lo necesario para que conozcan los símbolos, practiquen las costumbres y las tradiciones. Pero, además de esa reiteración de las prácticas y las costumbres, es necesario establecer diversos mecanismos que posibiliten a los individuos estar conscientes de esos rasgos comunes y ser capaces de enunciarse en un *nosotros*, asumiendo como propios los referentes identitarios que caracterizan a su cultura. Tal apropiación del repertorio cultural, al hacerse de manera consciente y comprometida, brinda un significado real a las vidas de los sujetos, les ayuda “para definirse a sí mismos, para explicar la realidad y guiar sus acciones” (Mercado Maldonado, 2010, p. 249).

Por lo tanto, existe una imbricación entre la identidad y la cultura: la primera es, sin duda, efecto de la segunda, pero a la vez, la cultura es una condición necesaria para que exista una identidad tal que genere una reproducción de la tradición y concomitantemente, también permita una transformación o reinterpretación de las tradiciones, las normas, los valores, las creencias y los símbolos que cada persona va

interiorizando durante su vida a partir del contexto en el que va creciendo y al apropiarse dichos contenidos, el sujeto construye su sentido de pertenencia a una cultura determinada (Mercado Maldonado, 2010, p. 247).

Por otra parte, a la par que nacía el Estado y se consolidaba la idea de la nación surgió un nuevo tipo de identidad: se vislumbró la idea de la *identidad nacional*, que aún perdura hasta nuestros días, aunque ya algo desdibujada, al tenor de lo que señalaremos líneas más adelante. Acerca de esta noción de identidad nacional, nos dice Bauman:

La idea de “identidad”, una “identidad nacional” en concreto, ni se gesta ni se incuba en la experiencia humana “de forma natural”, ni emerge de la experiencia como un “hecho vital” evidente por sí mismo. Dicha idea entró *a la fuerza* en el *Lebenswelt* de los hombres y mujeres modernos y llegó como una *ficción*. [...] La identidad sólo podía entrar en el *Lebenswelt* como una tarea, como tarea no completada, todavía no culminada, como un toque de trompeta, un deber y una instancia a la acción, y el moderno Estado naciente hizo todo lo que estuvo a su alcance para que este deber fuera obligatorio para toda la gente que vivía dentro de su territorio soberano. La identidad nacida como ficción requirió de mucha coerción y convencimiento para fortalecerse y cuajar en una realidad. (2005, p. 50)

Una de las actividades que con más éxito efectuaron los nacientes Estados para consolidar sus particulares visiones de identidad nacional fue el convertirse en portadores e intérpretes privilegiados del bagaje que constituía la memoria cultural, y la forma en que lo hicieron fue tan festiva y celebrada como las prácticas rituales y tradicionales de antaño, haciendo acopio, por ejemplo, de los aportes que la religión hacía, en los casos en que pudiera ser de utilidad a este objetivo de forjar una nación,

una patria. La ideología reemplazó a la mitología, como expresa Heller (2003, p. 8), la religión fue usada mientras sus representantes no disputaran el poder estatal y, así, el Estado fue instituyendo masivamente la necesidad de pertenecer a un grupo grande y poderoso llamado Nación, que en desfiles militares, discursos, grandes celebraciones con fuegos artificiales y fastuosidad, buscaba demostrar una fuerza y una unidad que garantizaría la continuación de esa memoria histórico-cultural que jubilosamente administraba ahora el Estado. Éste se afanaba en convencer a los individuos de que ahora poseían una nueva identidad, que, en el mejor de los casos, era coincidente con su identidad cultural y así se crea la ficción del Estado-nación,<sup>18</sup> por la cual se asume que la población existente en un territorio claramente delimitado posee un conjunto de características que los hace afines entre sí, dotándola de homogeneidad, por compartir la unidad de ese territorio, costumbres y lengua, poseyendo una vida y conciencia comunes.

Se habla del Estado-nación cuando, en el origen del Estado, se tiene como base a una población con cierto grado de homogeneidad. Otro supuesto para conformar un Estado-nación es “porque se haya realizado la asimilación de grupos diferentes por el convivir histórico dentro de un mismo estilo político” (Porrúa Pérez, 1993, p. 273). Esto último fue lo que ocurrió en México: se creyó que se podía constituir un Estado-nación a partir de la asimilación de todos los grupos étnicos que habitaban el país y a partir de ahí se

---

<sup>18</sup> “Estado y nación se necesitaban; su matrimonio, tiene uno la tentación de decir, sonaba a música celestial. [...] una nación sin Estado se vería abocada a sentirse insegura de su pasado, indecisa antes y presente, ante un futuro incierto, y, por lo tanto, condenada a una existencia precaria” (Bauman, 2005, p. 50).

establecieron infinidad de programas y políticas diseñados específicamente<sup>19</sup> para llevar a las comunidades y pueblos indígenas la cultura mestiza, a la par que desarrollaba dicha identidad, que fue la que el Estado mexicano estimó necesario destacar.

Sin embargo, imbuir en los individuos la idea de nación y, además, la relativa a sus obligaciones y derechos como ciudadanos, fue un proceso que no siempre rindió los frutos previstos, o al menos no en los tiempos considerados al efecto. Así, por ejemplo, Bauman nos informa que:

Un trabajo de investigación francés demostró que, tras dos siglos de agotadora construcción nacional, muchos campesinos franceses pensaban que *le pays* estaba formado por los veinte kilómetros (cinco arriba, cinco abajo...) de terreno que había a la redonda. (...) para la mayoría de la gente, la “sociedad” como “totalidad” más elevada de cohabitación humana (...) equivalía a la vecindad más inmediata. (2005, p. 45)

Hasta cierto punto este carácter tan parroquial y de proximidad entre las personas limitó un desarrollo más impetuoso de la condición de ciudadanía que, como en el caso

---

<sup>19</sup> Es en esta idea de la apropiación que hace el Estado de la memoria cultural con fines de crear una pretendida identidad nacional, realizada con fiestas y celebraciones seculares, que prácticamente dicho objetivo se convierte en una de las más destacadas responsabilidades de los gobiernos modernos. Heller señala: “Los Estados –o más bien los gobiernos– normalmente alistan para este trabajo a pseudo-intelectuales, más exactamente profesores, poetas, pintores, etc. Les recuerdo a los pintores muralistas mejicanos (sic) que casi crearon su propia mito/ideología nacional, que continúa después dicho trabajo” (2003, p. 8).

de México, quedó reducida por mucho tiempo a la categoría de ser ciudadano mexicano, lo mismo en el norte, en el sur o en el centro del país, pero además, pretendiendo hacer coincidir en la categoría de ciudadano iguales derechos para quienes tuvieran la nacionalidad mexicana, con el anonimato propio del pertenecer a un conglomerado tan grande como lo son los ciudadanos del país; una ciudadanía común supuestamente fundamentada en una serie de características que, aunque culturalmente no podían equipararse, se imaginaban irrelevantes para la formación de la ciudadanía mexicana, en tanto nueva identidad generalizada.

A lo anterior, se agrega la agravante de deslindar a los ciudadanos de los vínculos y las obligaciones que podían tener al interior de sus propias comunidades o con las más cercanas, en aras de “la unidad superior de los mexicanos en torno al propósito común de integrarse de manera independiente, libre y soberana con respecto a otros pueblos” (Rabasa Gamboa, 2002, p. 59), idea que se desprende desde las primeras constituciones políticas del Estado mexicano, que propugnaban más por lo que se denomina “la mexicanidad” (Rabasa Gamboa, 2002, p. 59) enfatizando un supuesto carácter monocultural de la población del territorio mexicano.

¿Y cómo se llevaba a cabo esto? Pues con la omisión de cualquier referencia a los pueblos y comunidades indígenas. Nunca se les nombró explícitamente en términos del ordenamiento jurídico máximo de un Estado: la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) o Carta Magna. Mientras que, a nivel de legislación secundaria, es decir, toda aquella que sirve para reglamentar o regular lo dispuesto en la Constitución a través de leyes, códigos, reglamentos, decretos, acuerdos, etc., cuando dicha normatividad secundaria se destinaba a la atención de la población indígena, se

hacia en términos de políticas de asimilación, lo que necesariamente equivalía a afectar la percepción identitaria de las variadas culturas existentes en el territorio mexicano. Por ejemplo, se impuso el aprendizaje del idioma español, propiciando el desuso y, por ende, la extinción de muchas de las lenguas originarias en numerosos casos.

Así, la legislación mexicana y todo el aparato gubernamental contribuyeron en gran medida a implementar lo que Ost (2005, p. 42) denomina la primera de las formas del tiempo jurídico instituyente: la memoria. Pero se trata de una memoria de un carácter muy selectivo, para la cual los sucesos que importaron fueron aquellas luchas que redundaron primeramente en la independencia mexicana y en la revolución después. No en vano los muralistas mexicanos (movimiento artístico que nació a inicios del siglo XX) se esmeraron en exaltar esos momentos de gloria histórica como los que debía tener presente el pueblo mexicano para seguir trabajando en pro de la nación. Así, esta primera forma del tiempo jurídico (Ost, 2005, p. 42) instituye el pasado, certifica los hechos que han tenido lugar y construye una memoria de sucesos relevantes desde un pasado hasta el tiempo actual, a partir de los cuales es posible dar lectura a la existencia colectiva y a los destinos individuales.

Por el lado del Estado, esos destinos individuales involucran hasta la fecha la pertenencia al mismo, con la cual se busca asegurar ciertos derechos, en contrapartida de los cuales se imponen determinados deberes a los ciudadanos. El Estado pretende lograr así la obediencia de los ciudadanos. Mediante la visión nacional o nacionalista, el Estado aseguraba el destino de la nación, garantizaba la continuación y vigencia de los diversos referentes culturales, pero en el caso de las naciones donde se habían llevado a cabo procesos de colonialización, la mezcla entre conquistadores y pobladores

originarios derivó en la necesidad de crear todos esos elementos tomando prestados algunos del pasado, mezclándolos con rasgos de la cultura colonizadora, reformulando y reinterpretando la memoria histórica, para dar lugar a algo nuevo, que se suponía sería una nación más fuerte. En cuanto a esto:

La teoría política surgida con la modernidad (...) supuso tradicionalmente la homogeneidad cultural y la composición uninacional de los Estados. (...) puso generalmente de relieve el carácter global de la transformación de las unidades y lealtades subnacionales en el seno de una entidad política más amplia, mediante el apego a una noción política de la *nación*, ajena a las cuestiones de la *etnicidad*. (Chacón Rojas, 2005, p. 7)

Estos dos ámbitos (la asunción de la etnicidad y la identidad nacional) propician que haya una dicotomía en la que se distingue el ser humano, concreto, individual, particular, que busca su felicidad dentro de una cultura determinada, pero que por otra parte, también debe encarar el ámbito de su ciudadanía (en tanto que miembro de un Estado), cuyos esfuerzos están encaminados hacia el bienestar del grupo, del Estado. El conflicto surge cuando ese bienestar estatal o de los ciudadanos no es totalmente coincidente con los valores o ideales que el sujeto y su comunidad cultural tienen como primordiales, sino que atiende más a los grupos o instituciones del Estado que ejercen nuevas formas de dominación “sobre el pueblo y a nombre del pueblo” (Villoro, 2003, p. 340), lo que se da generalmente en países o Estados con visiones etnocéntricas, como sucedió en México desde la declaración de independencia.

Es decir, llegamos a ubicar una doble dimensión que puede o no hacer compatibles sus elementos: en una parte la dimensión del ciudadano mexicano y, en la otra, la del ser

indígena. Para Bengoa (2000, p. 60), hay una fuerte contradicción entre ambos elementos, especialmente, si consideramos la naturaleza comunitaria existente en la cosmovisión indígena, siendo que el ámbito comunitario se desdibuja en gran medida ante esa ciudadanía anónima y con pocas responsabilidades políticas que conlleva el ser mexicano.

Bajo esta perspectiva, Todorov (2009) propone la conveniencia de tener presente la distinción entre lo político y lo cultural de todo conglomerado humano que se haga llamar Estado o nación, porque en la medida que se establezca dicha diferenciación se pueden salvar las posibles contradicciones entre la libre voluntad (cuando el ciudadano expresa su voluntad de comprometerse a vivir junto con otros, adoptando reglas comunes) y el pasado común; entre escapar del determinismo histórico y del patriotismo –entendido como una perversión del nacionalismo– que hace a un lado al individuo para exaltar al grupo social, con exclusión de todo aquél que no comparta la mirada al pasado y la visión al futuro de la nación.

A la par, Todorov (2009, p. 434) plantea una posible solución a la dicotomía cultural-política de toda nación: pensar la nación en términos de cultura, lo que permite al individuo recorrer otro camino hacia lo universal, pasando por su propia particularidad. Asimismo toma en consideración la premisa de que “la cultura no es necesariamente nacional” (Todorov, 2009, p. 435), sin dejar de lado que sólo a través de la cultura es posible que la persona lleve a cabo su autorrealización.

El sentido de pertenencia del sujeto es múltiple porque se constituye a partir de los diferentes grupos con los que se identifica (familia, ciudad, región, profesión, edad, sexo, *etc.*) y no necesariamente hay una exclusión entre estos grupos. La identidad así

formada atiende a variados factores e intereses y, en todo caso, lo que corresponde al Estado y a la sociedad es hacer lo posible para que las estructuras sociales moderadas faciliten a cada quien hacer prevalecer lo mejor de uno mismo, por encima de lo peor (el egoísmo, el deseo de poder, *etc.*), en un trabajo cotidiano del individuo por cultivar la sabiduría que, en buena parte, consiste en “aprender a vivir con los otros” (Todorov, 2009, p. 447) y no vivir la identidad como un elemento que obligadamente conlleva al antagonismo entre lo que se espera del individuo como ciudadano y la forma en que se concibe a sí mismo como una persona plena.

Frecuentemente, ese antagonismo propicia que en las comunidades indígenas sus costumbres sean motivo de mofa o rechazadas por quienes no comparten su cultura y ostentan una supuesta superioridad racial, a la que apelan exigiendo una igualdad de derechos y una identidad nacional que se cree de mayor valía que la identidad singular y colectiva de las minorías étnicas (Méndez y Mercado, 1992, p. 184). En todo caso, en un mundo ideal se trataría hasta cierto punto de una identidad que se elige por la persona, mas no de una identidad que viene a ser impuesta, cual camisa fabricada en serie, de un mismo tamaño y con la que se pretende abrigar a toda la población de un lugar determinado, tanto a altos y bajos, como delgados y obesos. Habrá quienes puedan sentirse cómodos con ella, pero habrá quienes no. Al forzar ponerles a todos esa prenda, con la misma medida y sin consideración de sus particularidades físicas, lo único que se logra es hacer sentir sumamente incómodas a todas aquellas personas que no gustan de esa camisa o que simplemente no es de su talla.

Por su parte, para Bauman (2005, p. 129), el asunto de la identidad nacional podría ser analizado bajo dos aspectos: el primero se centra en el ámbito político (modelo

político), considerando que la identidad es lo que permite a diversos individuos elegir asociarse en una comunidad y pertenecer a ella, dado que encuentran ahí a otros sujetos con ideas afines. El segundo se centra en el aspecto cultural (modelo cultural), abordando la identidad nacional como algo de competencia puramente cultural, dado que los sujetos nacen dentro de una familia y un entorno con claras determinaciones y características que, a su vez, son transmitidas y aprendidas consciente e inconscientemente por cada persona, pero que lo determinan a leer el mundo desde un marco cultural de interpretación muy específico. Si el Estado nacional es coincidente con esa cultura, no habrá mayor problema, porque su forma de gobernarse estará en gran medida acorde a los valores y principios que la tradición cultural dicta. Sin embargo, es común que no exista esta coincidencia y de ahí se derivan muchos problemas que pasan de lo político a lo étnico y viceversa, porque “un miembro de una cultura solamente está dispuesto a reconocer a otra cultura si siente que su propia cultura es respetada” (De Sousa Santos, 2007, p. 54).

El Estado, dada su fuerza coactiva, tiene la posibilidad de crear una identidad nacional que ni reconozca ni respete a las culturas de otras comunidades, aun cuando se hallen en el propio territorio, haciendo abstracción de las diferencias entre sus habitantes para establecer esa categoría que les dará una igualdad basada en gozar de los mismos derechos: se trata de la categoría de ciudadano, individuos que el Estado agrupa en la noción de “pueblo” y en el cual reside la soberanía. Al respecto, Villoro indica:

El “ciudadano” no es el hombre concreto, condicionado por su situación social, perteneciente a diferentes grupos y comunidades específicas, diferente a los demás en sus particularidades, sino un puro sujeto de derechos civiles y políticos, iguales

para todos. En cuanto ciudadanos todos los individuos se miden por el mismo rasero y hacen abstracción de sus diferencias.

El pueblo de los ciudadanos es concebido como una entidad uniforme, compuesta de elementos indiferenciados, que se sobrepone a todas las diversidades que constituyen el pueblo real. (2003, p. 340)

Entonces, el Estado-nación pretende hacer partícipes a todos los habitantes de un territorio, especialmente si han nacido en él, de un destino compartido, buscado con seguridad y eficacia por parte del Estado, dotando a sus habitantes de autonomía frente a otros Estados, de leyes con poder coactivo y obligándolos o instándolos a alcanzar metas nacionales. Una nación carente de Estado no puede ofrecer esos elementos coercitivos y estructurados, frente a lo nebuloso, impreciso y hasta arbitrario que puede ser determinar la pertenencia a una cultura, que generalmente se fundamenta en una identificación interna.<sup>20</sup> El Estado, por su parte, pone reglas claras y precisas de quiénes pertenecen a él, mediante la calificación de ciudadano y para acreditarlo basta algún documento de índole oficial y una conformidad externa con las reglas que han sido impuestas por la autoridad.

En los casos de países que cuentan con poblaciones aborígenes o nativas que han perdurado desde antes de la llegada de los conquistadores, como lo es México, la vivencia de una identidad nacional llega a representar un reto más fuerte debido a la diferencia cultural, por el choque de visiones, de valores y, por supuesto, de las metas

---

<sup>20</sup> La identificación interna o psicológica va ligada a la noción de etnicidad, que “nos permite entender que lo que identifica a una comunidad no son los rasgos culturales objetivos, sino los que cada miembro selecciona, a través de la percepción subjetiva que hace de éstos; por eso no basta con pertenecer a cierto grupo para identificarse con él [...] la identidad se trata de una construcción que los miembros de la comunidad realizan, a partir de la cultura que poseen, en un contexto social determinado” (Mercado Maldonado, 2010, p. 246).

comunes que a su vez puedan tener el Estado y la comunidad o pueblo nativo. Además, el enfrentamiento cotidiano con una cultura diferente ha generado que la inquietud por la propia identidad se muestre claramente. En este sentido se manifiesta Celerino Felipe Cruz, perteneciente a la etnia p'urhépecha, cuando señala:

¿Quiénes somos? (...) es decir, que no basta que se sentencie la autodeterminación *juchá p'urhépecha surukua jatsiska ojataska* –nosotros tenemos linaje, casta o sangre p'urhépecha–; pues manifestar una descendencia biológica e identitaria, en estos tiempos ya no es suficiente, como antes, que los comuneros obedecían y sentían conforme a *Kaxúmbekua* –el valor de pertenencia, tenían conciencia de pertenecer a la comunidad–; por tanto, en estos tiempos, considerarse p'urhépecha, implica reflexionar, decir y hacer o actuar como tal. (2015, p. 19)

A continuación, desarrollaremos con mayor detalle los problemas a los que se ha enfrentado México y su diversidad cultural frente a la concepción etnocéntrica del Estado.

### **1.3. Consideraciones filosóficas y antropológicas en relación a los conceptos de “pueblos y comunidades indígenas”**

Actualmente es parte del discurso cotidiano que se hable de comunidades o pueblos indígenas, así como de indios. Es un poco menos común hablar de mestizos, porque lo habitual es referirnos a los mexicanos sin distinción, excepto en aquellos casos, en que encontramos dentro del territorio nacional a otros seres que también son mexicanos, pero cuyas formas de vida, atuendos, idioma y formas de organización nos parecen extrañas, inusuales. A veces la sorpresa viene acompañada de admiración, pero otras muchas ocasiones, por el desprecio, por considerar que hay una anomalía en esos otros mexicanos que parecen estar anclados en un pasado al que no vale la pena volver.

#### **1.3.1. La identidad cultural en México**

La identificación es también un poderoso factor de la estratificación: una de sus dimensiones más divisorias y virulentamente diferenciadoras. En un extremo de la jerarquía global emergente están los que pueden componer y descomponer sus identidades más o menos a voluntad, tirando del fondo de ofertas extraordinariamente grande de alcance planetario. El otro extremo está abarrotado por aquellos a los [que] se les ha vedado el acceso a la elección de identidad, gente a la que no se da ni voz ni voto para decidir sus preferencias y que, al final, cargan con el lastre de identidades que *otros* les imponen y obligan a acatar; identidades de las que se resienten pero de las que no se les permite despojarse y que no consiguen quitarse de encima. Identidades que estereotipan, que humillan, que deshumanizan, que estigmatizan.

(Bauman, 2005, p. 85).

México, al haber vivido un proceso de invasión y colonialización con los conquistadores españoles, fue desarrollando una población étnicamente diferenciada entre mestizos e indígenas. Para Guillermo Bonfil Batalla (1972, p. 113), la palabra “mestizo” es una categoría social que engloba al sector poblacional diferente al

indígena, y cuya diferencia surge de una intensa acción aculturativa que, al paso de los años, dio como resultado un claro desarraigo cultural. Los mestizos mexicanos pronto dejaron de sentirse vinculados positivamente con los indígenas: desde la Colonia, se mantuvo a los mestizos en una situación que incluso se podría considerar privilegiada frente a la de los indígenas de la época. A aquéllos se les concedieron privilegios laborales que incluso los confrontaban con quienes pertenecían a alguna de las poblaciones oriundas de la llamada Nueva España. No se puede ver a los mestizos como “un enlace, un puente, ni una capa intermedia entre colonizadores y colonizados, sino [como] un segmento particular del mundo colonizador, cuya emergencia responde a necesidades específicas del régimen dominante” (Bonfil Batalla, 1972, p. 113).

Existió todo un proceso colonial que generó la confrontación entre los nativos del territorio y quienes nacieron de la mezcla de razas entre aborígenes y conquistadores/colonizadores: los mestizos. Es decir, hay causas históricamente rastreables de ese tremendo menosprecio cultural que han padecido por muchos años los indígenas a quienes durante muchos de los años de la construcción de la identidad mexicana se les vio como retrógradas, como seres sucios, mal educados, inadaptados, que no podían siquiera hablar “correctamente” el idioma español y a quienes, por otro lado incluso, se les manipulaba institucionalmente dado que su supuestamente escasa capacidad intelectual los hacía conformarse con lo que buena y gentilmente les pudiera brindar el Estado mexicano.

Frente a los mestizos, desarraigados culturalmente de las poblaciones originarias del país, que son seres que se han superado a sí mismos, están los indios o indígenas,

palabras que definen a los grupos sometidos a una relación de dominio colonial, siendo “el indio”:

(...) una categoría capaz de dar cuenta de un proceso [el colonial] y no sólo de una situación estática. Al comprender al indio como colonizado, lo aprehendemos como un fenómeno histórico, cuyo origen y persistencia están determinados por la emergencia y continuidad de un orden colonial. (Bonfil Batalla, 1972, p. 122)

En el transcurrir de la vida constitucional de México, y, al menos hasta el año 1992, la mención de estos grupos étnicamente diferenciados que habitaban y permanecen aún en el territorio nacional ni siquiera estuvo contemplada en los ordenamientos constitucionales que fueron dando forma legal a este país.<sup>21</sup> Este punto es relevante, si tomamos en consideración que, como nos refiere Ost (2005, p. 24), el derecho es al que corresponde instituir la memoria compartida sobre la cual se edifica una colectividad y al hablar de instituir, precisamente, se hace alusión a la reconstrucción de un pasado y a la cimentación de un futuro tendiente a cumplir determinadas expectativas que esa colectividad (o, al menos, los gobernantes de la misma) se han formado. De manera que, por bastante tiempo, la visión acerca de lo indígena en México pasaba hasta cierto punto ignorada por el derecho,<sup>22</sup> porque lo relevante era más bien establecer el paradigma de

---

<sup>21</sup> Para Rabasa Gamboa, la reforma efectuada en 1992 por la cual se asienta constitucionalmente que la nación mexicana tiene una conformación pluricultural es un reconocimiento a una realidad histórica y constituyó propiamente una declaración política al descartar el monoculturalismo de la población mayoritariamente mestiza, resultando “paradójico, por lo tanto, que el Constituyente de 1824 no la hubiese recogido en el texto constitucional que aprobó, sobre todo si se tiene en cuenta que entonces la población mayoritaria de la emergente nación mexicana era indígena en más del 60 por ciento. Tampoco lo hicieron los congresos constituyentes de 1856-1857 y de 1916-1917, cuando en sus respectivos momentos históricos ya estaba avanzado el proceso del mestizaje. De este modo, casi dos siglos después de concluida la Colonia se reivindica en el texto constitucional el carácter pluricultural que tiene nuestra nación y el papel originario que tuvieron los pueblos indígenas en su conformación” (Rabasa Gamboa, 2002, p. 59).

<sup>22</sup> Este ignorar “hasta cierto punto” tiene que ver con el hecho de que a pesar de que no había una mención expresa hacia el reconocimiento de los indígenas mexicanos a nivel constitucional, el derecho, de

una nación, una cultura unificada con base en una ideología que ponderaba al mestizo como una mezcla en la que se concentraban cualidades tanto indias como españolas.

Respecto a lo indígena, se admitía que de ahí provenía el sustrato histórico desde donde se había heredado a los nuevos mexicanos una fuerza que era patente en la constitución física, en la sangre, en la capacidad de trabajo, en la vinculación con la tierra y otros elementos naturales, en su relación con la comunidad, en la sensibilidad, en el impulso. No se trataba de la capacidad de razonamiento, ni de ideas claras y distintas, sino más bien de un ámbito espiritual, misterioso, enigmático, “donde tienen su sede las fuerzas espirituales más originarias” (Villoro, 1979, p. 13).

Para Villoro, la presencia de indígenas en México es lo que posibilitó que el mestizo sintiera un constante desgarramiento en su ser individual y colectivo, ese no sentirse identificado del todo con lo occidental y, antes bien, estar en una constante búsqueda para conseguir una pretendida unidad de esas dos raíces (la europea y la indígena) y que, al no lograrlo, lo llevaron a sentir una escisión en el alma y con ella, una “imperiosa necesidad de integración” (Villoro, 1979, p. 13). Pero, al Estado mexicano sí le interesó integrar a los pueblos y las comunidades indígenas, que se vieron prácticamente obligados a adoptar formas y estilos de vida que no siempre eran concordantes con su propia idiosincrasia, como la vestimenta, el comercio, el idioma, ideas de acumulación y enriquecimiento individual frente al interés por el trabajo comunitario y el bienestar colectivo, al trueque, *etc.*

---

cualquier manera, se ocupaba de una realidad que no podía desconocerse: México tenía –y tiene– habitantes culturalmente diferenciados que requerían una atención y programas de gobierno diseñados específicamente para ellos, en su calidad de “hermano desvalido, como un tipo de mexicano menor de edad al cual había que guiarlo al camino de la sociedad moderna” (Aragón Andrade, 2009, p. 155), de ahí que se crearon a través de decretos, leyes y reglamentos una serie de instituciones abocadas a este grupo poblacional, como lo fue el Instituto Nacional Indigenista (INI) y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), entre otros.

Así, la memoria cultural de los pobladores de México se fue erigiendo y adecuando al tenor de lo que el Estado o los grupos en el poder creyeron conveniente, en una ardua labor de “definir, clasificar, segregar, separar y seleccionar el conjunto de tradiciones locales, dialectos, leyes y formas de vida habituales” (Bauman, 2005, p. 51) que contribuía a la formación de esa sociedad mestiza, a la creación y cohesión de una comunidad nacional.

La supervivencia de las múltiples etnias indígenas en gran parte se vio puesta en riesgo, no por el hecho de que los indígenas fueran exterminados, sino porque su identidad fue sometida a procesos de transformación muy fuertes, en los que su memoria cultural fue dejada de lado, ignorada, frente a la hecatombe que significó la imposición de una manera diferente de vivir que poco tenía que ver con su cosmovisión originaria y, no obstante una declaración de independencia nacional, la política etnocida del Estado-nación contribuyó a la perpetuación de un orden colonial, evitando un quiebre que de haberse llevado a cabo, hubiera significado lo que Bonfil Batalla concibe como *la desaparición del indio*, sin que ello significase la supresión de la identidades étnicas, sino más bien, abrir “la posibilidad de que vuelvan a tomar en sus manos el hilo de su historia y se conviertan de nuevo en conductoras de su propio destino” (Bonfil Batalla, 1972, p. 123).

En esa elaboración de la memoria cultural de los mexicanos, surge lo que Bonfil Batalla (1972, p. 115) denominó *la invención del indio*, que precede al nacimiento del mestizo. El indio y la cultura indígena surgen con la conquista. Sea lo que sea que hayan sido hasta antes del mal llamado “descubrimiento de América”, eso que eran, la identidad que podían ostentar, desapareció o se transformó —en el mejor de los casos—

ante el contacto con la cultura europea traída por los conquistadores. La cultura precolombina transitó hacia una nueva significación:

Ya no son más ellos mismos, sino partes del sistema mayor que abarca también a la cultura de conquista (... que) es la del grupo dominante en tanto que aquélla es la de los pueblos sojuzgados; la primera se modifica para adaptarse a un ambiente nuevo; pero su cultura madre, de la que pretende ser una expresión transterrada, permanece autónoma y ofrece un marco de referencia vigente, en tanto que la cultura indígena se ve alterada compulsivamente, se mutila, queda impedida de cualquier desarrollo autónomo, al mismo tiempo que sus pautas de referencia originales pierden aceleradamente vigencia y se opacan en el pasado para transformarse paulatinamente en mito o en nada. (Bonfil Batalla, 1972, p. 115)

En este sentido, tomando en cuenta la noción de *invención del indio* a partir del llamado descubrimiento de América y de la condición de colonialización, podría decirse que el movimiento de Independencia en México fue el marco en el cual surge la *invención del mestizo*. El cambio de identidad de indígena a mestizo necesariamente conllevó a la modificación de la memoria cultural, como bien señala Heller (2003, p. 7). El gran problema en tal cambio no fue éste en sí mismo, sino su imposición a los pueblos y comunidades indígenas por parte de gobiernos que, a lo largo de los años y aunque independientes, efectuaron políticas etnocidas, al imponer, por ejemplo, el español como lengua oficial, orillando a la desaparición y extinción de muchos idiomas

originarios, de los cuales apenas si sobreviven hasta nuestros días alrededor de 68 según el catálogo del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.<sup>23</sup>

La cuestión de una nueva identidad étnica, impuesta a la mayoría de los indígenas o elegida por algunos pocos, en cualquier caso implicó una modificación patente para todas las culturas preexistentes a la Conquista en el continente americano y, precisamente, es a partir de ese momento histórico que se puede establecer el contraste entre lo que es indígena y lo que no. Dada la miscigenación suscitada a partir de la llegada de los conquistadores europeos, ya no es posible hablar de grupos étnicos “puros,” sin mezcla alguna de elementos tomados de una cultura tan diferente a la propia<sup>24</sup>. Esto hace que, desde el punto de vista de Bonfil Batalla (1972, p. 106), “en América todos resultemos mestizos.” No obstante ello, perviven grupos que reivindican una identidad indígena, más allá de indicadores biológicos, raciales o lingüísticos,<sup>25</sup> toda vez que presentan características de índole cultural que permiten mantener esta diferenciación (no como mestizo, sino en tanto que indígena) a partir del contraste con la cultura dominante, al efecto:

---

<sup>23</sup> Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. 14/enero/2008. México: DOF, visible en [http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN\\_completo.pdf](http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf) (último acceso: 3/mayo/2017).

<sup>24</sup> Aunque indudablemente también había una mezcla y familiaridad entre las diversas culturas mesoamericanas, al tener una base racial y cultural aproximada, dicha circunstancia de relativa “pureza” se modifica cuando la miscigenación se da con un grupo humano europeo con el que había nulo contacto.

<sup>25</sup> En torno a esto, es enfático Bonfil Batalla al señalar la imposibilidad de establecer una definición clara y distinta de lo que es un indígena o una cultura indígena, dado que se trata de una categoría supraétnica, que busca aglutinar un espectro amplísimo de variaciones y particularidades propias de cada grupo presente en lo que, a partir de la Conquista se conoció como América, sin que puedan incorporarse todas las características definitorias del indio o lo indígena en una definición omniabarcante. Para este autor, sólo es posible entender la noción de indio a partir de su condición de colonizado (Bonfil Batalla, 1972, p. 122).

Lo que importa (...) no es el contenido específico de la cultura, ni la proporción de rasgos precolombinos que contenga, sino el que siga siendo considerada cultura indígena y el que sus portadores continúen sintiendo que forman parte de una comunidad indígena. (1972, p. 108)

De tal manera, en la actualidad es viable seguir hablando de la existencia de indígenas, por más modificadas que puedan parecer sus usos y costumbres vigentes, en relación a los que se practicaban en el pasado, mientras exista la autoadscripción a una cultura diferenciada de la hegemónicamente mestiza, independientemente de las circunstancias en que se dé dicha asunción, ello permite seguir hablando de población indígena.

Atrás quedó el tiempo en que se pensaba que sólo eran indígenas quienes vivían en las aldeas rurales, apegados a sus tradiciones. La migración, la ampliación de la conciencia étnica, el habitar ya no en el campo, sino en medianas o grandes ciudades, donde la misma sobrevivencia incita a los indígenas a modificar parte de sus conductas, a adquirir nuevos hábitos y estilos de vida, son factores que nos obligan a repensar cualquier visión esencialista de lo indígena, es decir, de poner en tela de juicio una perspectiva en la que los pueblos y las comunidades originarios sean comprendidos “como entidades que se autoperpetúan y cuentan con un conjunto de atributos culturales inmutables o con un perfil psicológico „primordial“ y prácticamente innato” (Assies, 1999, p. 25).

Las modificaciones en la forma original de vida no obligan necesariamente a las personas a olvidarse de su cultura nativa. Antes bien, a veces originan lo que Bengoa denomina una *desterritorialización* en la que “la comunidad de origen conserva un papel

simbólico y ceremonial central” (2000, p. 79) y así, se redefine el hábitat y el espacio indígena hacia nuevos territorios que ponen a prueba su propia capacidad de adaptación y de reinterpretación de la cultura primigenia, porque los indígenas que se ven impelidos a abandonar sus territorios ancestrales llevan consigo sus costumbres, sus creencias, su cosmovisión, y es muchas veces, a través de ellos, que le dan sentido a sus acciones en otros sitios. En cuanto a esto, Bengoa afirma:

Hasta hoy los derechos indígenas se ejercían “in situ”, esto es, en el lugar de la comunidad, en el campo, en el mundo rural. (...)

Los indígenas en las ciudades no dejan de ser indígenas, no se esconden en el anonimato y comienzan en algunos casos a mostrar que son mayoría. (2000, p. 59)

Es por ello que se hace necesario ampliar la noción de identidad étnica para hacerla más dinámica y flexible, alejándonos de orientaciones que la conciben como inmutable y esencial, para más bien enfatizar su carácter relacional y socialmente construido, dado que, como hemos señalado antes, tanto la identidad individual como la colectiva se forman con los otros, a través de múltiples procesos de construcción y mantenimiento de fronteras frente a otros individuos u otros grupos étnicos (Assies, 1999; Barth, 1976). Desde esta visión, el anclaje a una zona geográfica ya no constituye un referente básico para la continuidad de una visión identitaria sino que la categorización en una identidad determinada es asumida por el individuo o el colectivo a partir de su propio discurso, de una autoadscripción y asunción identitaria que no se da de manera aislada<sup>26</sup> y que, antes bien, sólo se puede darse frente a los otros, a aquéllos que son diferentes de quien se

---

<sup>26</sup> Incluso cuando se trata de la identidad individual, no se puede hablar de una formación de la misma en aislamiento, porque siempre hay una influencia de otros que nos son cercanos (los padres, hermanos, familia extendida, vecinos, etc.), o bien del ambiente (cosas, seres, circunstancias) que nos rodea.

asume de tal o cual manera. Así surge la distinción teórica entre los conceptos de etnia y etnicidad (Barth, 1976, p. 15): de etnia, en el sentido de “los propios” de un lugar, es decir, los nacidos y arraigados en un sitio determinado y que, a la vista de un observador externo, presentaban un conjunto de rasgos culturales específicos que los hacía ser considerados como una comunidad, pasó a hablarse más bien de etnicidad, que implica la perspectiva de los propios miembros del grupo, o sea, un punto de vista interno, desde lo cual son los mismos integrantes de la comunidad quienes distinguen y enuncian sus rasgos y elementos culturales, lo que puede considerarse propiamente la autoadscripción.

De este modo, llegamos a la reiteración de que la mismidad sólo puede afirmarse a partir de la percepción de diferencias de un ser respecto de sí mismo y en relación con otros, en distintos momentos de la propia existencia. Sin embargo, hasta la fecha, la legislación mexicana postula que todos los pueblos y comunidades indígenas no tienen mayores diferencias entre sí y que no pueden ser más diferentes actualmente de lo que fueron antes, lo que nos vuelve a poner en el punto mencionado arriba: la prevalencia de los indígenas se da a partir del contraste con una cultura considerada dominante.

No obstante, la legislación omite admitir la complejidad de la realidad y las posibles transformaciones de los pueblos y comunidades indígenas como consecuencia, justamente, de la modificación del contexto histórico, social y económico que origina una constante metamorfosis y redefinición de la identidad étnica, cuando, por ejemplo, “ciudadanos mexicanos de ascendencia indígena creen, practican y reivindican sus tradiciones, usos y costumbres a pesar de que el devenir histórico los haya obligado a

abandonar el uso de la lengua y a practicar de forma familiar esas convicciones” (Méndez y Mercado, 1992, p. 184).

El carácter relacional de la identidad conduce indefectiblemente a la autocreación, la recreación y la transformación de toda cultura. No es viable que el Estado venga a imponer la carga de mantenerse inmutables o ancladas en una tradición a las culturas indígenas que, necesariamente, para sobrevivir necesitan ser reinterpretadas y resignificadas, sin alejarse del todo de los procesos históricos que dotan al grupo de un pasado común en donde estaría el núcleo de la cultura indígena (y de la mexicana), encuentran, de cualquier manera, una serie de formas de relación y códigos de comunicación a partir de los cuales se fundamenta la persistencia de la identidad étnica (Bonfil Batalla, 1972, p. 122). Dichas formas de relación y códigos de comunicación pueden exteriorizarse en un lenguaje nuevo, en diversas entonaciones, en donde, incluso, cambian las prioridades del grupo como consecuencia de nuevas alianzas culturales (Bengoa, 2000, p. 39), así que de una identidad tradicional. Hay un reprocesamiento que deriva en un nuevo discurso y otras formas de actuar que bien pueden reemplazar al discurso y las formas identitarias tradicionales.

### **1.3.2. De la función simbólica del mundo indígena**

“¡Ah, si pudiéramos exterminar a todos los indios! ¡Son la vergüenza de México!” Los indios callaban. Los mestizos, antes de salir de Ixtepec, se armaban de comida, medicinas, ropa y “¡Pistolas, buenas pistolas, indios cabrones!” Cuando se reunían se miraban desconfiados, se sentían sin país y sin cultura, sosteniéndose en unas formas artificiales, alimentadas sólo por el dinero mal habido.

(Garro, 1963, p. 24)

Para el mestizo en general, el reconocimiento hacia los indígenas pasó por lo que Villoro (1979) concibió como la función simbólica del mundo indígena: la posibilidad de descubrir en el indígena una autenticidad oculta, una parte de sí mismo que fue arrancada por una historia de invasión y colonialización, por un vasallaje y una conquista espiritual que privó en gran medida a los indígenas de sus ídolos, sus templos, sus creencias y sus ritos. “Las formas culturales del pasado pueden convertirse en proyecto para la vida presente, al revestirse de una función simbólica” nos dice Villoro (1979, p. 7), de ahí que para los mestizos y, especialmente, para los diversos gobiernos que se establecieron en México a partir de la Independencia, “la fascinación por lo indígena expresa, a menudo, inconscientemente, el anhelo por identificarnos en los más auténtico de nuestro ser, liberándonos de toda enajenación” (Villoro, 1979, p. 11). Fue por dicha fascinación, por lo que respecta a épocas pasadas, que los insurgentes criollos instauraron un gobierno independiente que se adjudicó el papel de heredero y continuador de una grandeza histórica: la del imperio mexica. Pero atendiendo al desarrollo de la historia de nuestro país, fue muy malo el desempeño de esa herencia indígena en manos de los criollos primero y de los mestizos después, y llegó al punto en que dicho patrimonio hereditario se consideró un estigma, por lo que hasta ahora perduran muchas actitudes y palabras racistas en el México contemporáneo. El mismo Villoro (1979) afirma:

(...) el criollo, al volver al pasado indígena, no reivindicaba su concepción del mundo frente a la contemporánea. Seguía sintiéndose extraño a su cultura, y al rechazar las instituciones e ideas políticas coloniales no se le ocurría buscar un

modelo distinto en las sociedades precortesianas; por el contrario, permanecía fiel a muchos valores cristianos a la vez que a las ideas políticas modernas. (p. 9)

Y así tenemos a un Miguel Hidalgo y Costilla, dando el Grito de Dolores, enarbolando un estandarte de la Virgen de Guadalupe. Los independentistas lograban cierta identificación con los indígenas en cuanto a que tanto los unos como los otros “estaban situados en los confines de un mismo orden histórico negado” (Villoro, 1979, p. 9), ambos no reconocidos por los españoles en cuanto a su calidad. Pero a pesar de que los indígenas tuvieron una relevante participación en la lucha por la independencia mexicana, después de declararse la misma, su situación económica y de reconocimiento social no mejoró mucho. ¿Cómo se puede explicar que a la par que se sentía fascinación por lo indígena, igualmente, se le negara y se le hiciera a un lado, tomándose del mundo precolombino sólo algunos elementos para beneficio de la construcción de la nueva nación independiente? Para Villoro, el origen de esto se encuentra en el éxito de la Conquista española y, con ella, de la cultura occidental, que se puso la investidura de juez, que hablaba castellano, y cuya educación, ideas, reflexiones y formas de gobierno se tomaron precisamente del núcleo más criticable de la tradición occidental: el humanismo, que bajo la perspectiva de Todorov (2009, p. 90) tiene su lado más reducido en la “amalgama desventurada del cristianismo (la unidad del género humano) y el cartesianismo (el hombre en la cima de la naturaleza)”.

El llamado “Encuentro de dos mundos” (Europa y América) se hizo bajo una jerarquización de los seres y las cosas existentes en el mundo, que llevó a la conclusión de que en la cima están los seres humanos y de ahí hacia abajo, todas las demás especies

vivientes. Las cuales son prescindibles en todo caso, si así conviene a ese ser auto-instituido como “superior”.

Ese humanismo, traído con la Conquista a América, fue el que permitió “dividir a la propia especie humana en varias categorías, y admitir que la inferior puede ser sacrificada en beneficio de las superiores” (Todorov, 2009, p. 90), y se dio por hecho que los indígenas y cada una de las culturas que los hacían diferenciarse entre sí pertenecían a un nivel inferior de esa escala valorativa nacida en el seno de Occidente.

Durante la Conquista y la Colonia –una vez que se decidió en Europa que sí eran hijos del Dios católico–, los indígenas permanecieron mudos, ocultos, recónditos. Cuando se les dio la posibilidad de manifestarse, tuvieron que hacerlo “a través de la reflexión, de los temas y palabras que provienen de Occidente,” como menciona Villoro (1979, p. 12) y, muchas veces, fueron no-indígenas quienes levantaron la voz para hablar por quienes habían estado sumidos en el silencio o que bien, cuando hablaban, simplemente no había oídos dispuestos a escucharlos, tal como ocurre con el indigenismo, cuya:

paradoja consiste en ser una tendencia de una cultura de rasgos occidentales, que pretende reconocerse a sí misma en otra cultura, en gran medida perdida. Más que la preservación de un bien actual, lo mueve la nostalgia de una ausencia; y lejos de obedecer a una voluntad de permanencia, suele incitarlo un afán de descubrimiento. (Villoro, 1979, p. 7)

En cualquier caso, para una sociedad etnocéntricamente conformada, los indígenas<sup>27</sup> tuvieron como misión principal servir de contraste: permitir al mestizo conocerse mejor

---

<sup>27</sup> Cabe señalar que las impl

a sí mismo, perpetuando una visión de orden colonial, donde al indígena se le instaba u obligaba a buscar el respaldo y la protección del Estado, lo que propiciaba una confirmación indirecta de una identidad “nacional”, distinta de la indígena, a la cual, además, se le veía como más progresista, aventajada o desarrollada.

En consonancia con lo anterior, Bengoa (2000, p. 13) desarrolla la noción del *espejo del criollo*, es decir, cuando a ese ideal de mundo capitalista, de progreso, de la aldea global, a esa visión criollo-modernista se le pone enfrente, en una especie de reflejo en un espejo deformador, una imagen en la que no se reconoce del todo la sociedad que se pretende moderna y avanzada. Reflejo en el que se encuentra finalmente con otros, que también son parte de ese nosotros. Un ser otro, un ser indígena que demanda la reivindicación de una historia de la que se la ha querido sacar, que apela a un discurso anterior a la Conquista, que lleva en la sangre años y años de resistencia, de un callado estar ahí, siendo ignorado, pero ya no dispuesto a seguir inadvertido y que, por momentos, grita y empuja hasta que se le mira, hasta que se le reconoce como parte integral y fundamental de un país, en cuya cultura hay muchos de sus rasgos y sus formas, y viceversa, porque, en ese constante interrelacionarse, las influencias han sido mutuas. Así, en palabras de Bengoa, los indígenas, especialmente en las últimas tres

---

icaciones de que alguien sea catalogado como indígena o indio o de que otro sea considerado como mestizo, dentro de la propuesta de Berger y Luckmann, pueden ser entendidas mejor en tanto que a través de esas palabras se define socialmente una realidad (ser indio o ser mestizo son “definiciones encarnadas”): esa realidad cotidiana que desde pequeños se nos va presentando bajo un supuesto orden y unas pautas que nos son independientes (porque no dependen del sujeto que aprehende esa realidad, quizá ni de su núcleo familiar, sino de una construcción social en la cual está inserto). En esa realidad cotidiana, la vida se presenta objetivada, constituida por un orden de objetos que poseen una designación previa a la aparición del sujeto, por un lenguaje que permite no solo comunicar, sino proporcionar objetivaciones y disponer el orden dentro del cual dichas objetivaciones adquieren sentido y dentro del cual la vida cotidiana tendrá significado para el sujeto en particular (Berger y Luckmann, 2006, p. 37).

décadas, se han convertido en ese “espejo y mala conciencia del criollo [...] mostraron que estaban silenciosos, pero no olvidados” (Bengoa, 2000, p. 13).

Ante la persistente visión oposicional de la sociedad moderna frente a las comunidades indígenas, cobra plena vigencia la metáfora de los trenes en movimiento que aplica Todorov (2009) para la comparación de las culturas, en donde no existe un punto fijo de observación que se encuentre fuera de la cultura y a partir del cual se pueda juzgar a los otros. Sino que:

Tenemos la impresión de que una cultura *se desarrolla*, creyendo que con ello emitimos un juicio objetivo referente a ella; en realidad, lo único de lo que somos testigos es de que se mueve en la misma dirección que nosotros. O bien, por el contrario, creemos que tal otra cultura está *estancada*: y también entonces, en una ilusión de óptica, no designamos más que la diferencia de dirección entre nuestro movimiento y el suyo. (Todorov, 2009, p. 86)

Y, a más de quinientos años de la colonización española, difícilmente se puede sostener una pureza cultural, no obstante los empeños en creer que las culturas indígenas son algo permanentemente separado de lo mexicano, sino que en la construcción de cada una de las identidades colectivas ha existido una permeabilidad, aunque a veces poco perceptible. La pretensión de que una cultura indígena mantenga sus tradiciones, costumbres e instituciones, articuladas total o parcialmente con un pasado histórico y en un territorio determinado, siguiendo con la metáfora de Todorov, es como si se exigiera a ese tren que detuviera su movimiento, que fuera ralentizando hasta el punto de quedarse estático, de no avanzar más.

Esta petición, con toda su naturaleza cultural, tiene también implicaciones que van directamente supeditadas al plano económico, por ejemplo: la concepción del “turismo cultural” y toda la parafernalia inherente por la cual se le vende al turista una idea estática, casi museística, de lo que va a encontrar en determinada comunidad como parte de sus tradiciones autóctonas o ancestrales. En este sentido, Todorov nos ofrece una tipología que describe a la perfección una situación que no es ajena a nuestro contexto: surge la figura del *aprovechado*, encarnado en un hombre o mujer de negocios (empresario, comerciante o industrial) que especula con la otredad de los indígenas, de quienes “no sabe más que aquello que le es indispensable para servirse de ellos: aprende a hablarles y a convencerlos” (Todorov, 2009, p. 388) porque, de manera directa o indirecta, los indígenas le representan ingresos monetarios, explotando la producción artesanal que paga barata y vende cara, obteniendo mano de obra a costos muy inferiores del promedio. Igualmente, en esta caracterización encontramos al *turista* que “prefiere los monumentos a los seres humanos” (Todorov, 2009, p. 387) y que no muestra mayor interés por los habitantes del país, sino por las cosas, los *souvenirs*, los paisajes, las tradiciones. El turista:

(...) puesto que está dispuesto a gastar dinero, el autóctono tratará de ofrecerle lo que exige (o lo que imagina que le va a pedir). Y así, aunque sea involuntariamente, el turista obliga a los autóctonos a que valoren lo “típico”: la producción de objetos que se supone que se encuentran en el país, el arreglo de establecimientos, de sitios, de “indígenas”. Poco a poco las actividades locales se ven reemplazadas por la venta de “recuerdos”. (Todorov, 2009, p. 389)

Lo anteriormente descrito, contribuye a mantener la diferenciación entre mestizos e indígenas, a perpetuar esa visión simbólica del mundo indígena, cuyos puntos negativos podemos salvar al considerar la propuesta de De Sousa Santos (2007, p. 19) que destaca la necesidad de inaugurar un periodo transicional en donde se ejerza un tipo de discriminación positiva a favor de las poblaciones indígenas, reconociendo que un Estado que pretenda mantenerse culturalmente neutro, en realidad, lo único que está haciendo es seguir fomentando y favoreciendo los rasgos de la cultura dominante. Este mismo autor observa un doble rol acerca de la memoria: mientras algunos no quieren ni querrán recordar que aún hay indígenas y que también hay otras culturas, al mismo tiempo habrá otros que no querrán olvidar ese pasado ni las injusticias históricas que se cometieron durante el colonialismo.

### **1.3.3. Las condiciones de posibilidad de la emergencia indígena**

Al abandonar el Estado su función integradora se producen espacios nuevos para que los grupos se diferencien al interior de las sociedades [...] Al romperse estos lazos, los indígenas tienen más facilidades para aparecer como indígenas, como ciudadanos diferentes, porque en la práctica se ven a sí mismos cada vez más excluidos.

(Bengoa, 2000, p. 49).

La concepción de México como un país pluricultural es un aspecto que, al menos desde la década de los noventa, ha ocupado un lugar importante en la discusión de la agenda legislativa, política y social. Este fenómeno no se presentó de manera aislada en nuestro país, por el contrario, obedece a una tendencia visible en Latinoamérica, en la que están envueltos no solamente los movimientos indígenas por sí mismos, sino todo un “proceso complejo, plagado de contradicciones,” como lo refiere Willem Assies

(1999, p. 22), conformado por factores derivados de la globalización, que a la par que insta la idea de la aldea global, concomitantemente orilla a la revaloración de las identidades locales, especialmente en las comunidades indígenas que ven la globalización como una amenaza a su cultura (Bengoa, 2000, p. 38); mientras que, por otra parte, el término de la Guerra Fría<sup>28</sup> permitió el surgimiento de movimientos sociales alejados de lecturas tendientes a una maniquea visión de “comunistas” o “capitalistas,” así como acelerados procesos de modernización, en los que la presencia estatal se va reduciendo y debilitando, lo que eliminó la continuidad de las políticas de integración social, cuando el Estado, aunque fuera parcialmente, buscaba proteger los intereses de grupos social y económicamente vulnerables, entre los cuales, los indígenas generalmente se encuentran; todo esto constituye los rasgos que Bengoa (2000, p. 29) considera son los tres elementos que explican “la emergencia indígena.”

Junto con la globalización, llega la posibilidad de enfrentarse con otros rostros, con otros estilos de vida. Lo que se supone que somos en un momento dado se ve sometido a una constante pregunta: ¿quién eres tú?, y a la par, llega también a la propia consciencia el cuestionamiento: ¿quién soy yo? Pero, he aquí que al intentar dar respuesta a esto último no siempre es suficiente acudir a lo socialmente predeterminado, cuando el contexto social y la interacción global vienen desdibujándose: una identidad que se creía

---

<sup>28</sup> Bengoa considera que “el fin de la Guerra Fría en América Latina rompió los ejes políticos y sociales que habían prevalecido desde la Segunda Guerra Mundial. Todos los conflictos sociales se habían leído bajo el „eje comunismo-capitalismo“ (...) En ese contexto resultaba muy difícil si no imposible, la aparición de identidades indígenas independientes de uno de los bloques mundiales (...) El fin de la Guerra Fría posibilitó que los indígenas expresaran sus antiguas demandas sin que fueran contaminados por las confrontaciones ideológicas internacionales entre comunistas y capitalistas norteamericanos” (2000, pág. 41).

fuerte y consolidada puede dejar de serlo. El principio *cuius regio, eius natio*<sup>29</sup> pierde vigencia, al mismo tiempo que, cuando el Estado abre sus fronteras al libre comercio, se van perdiendo los anclajes de la identidad y los individuos se ven literalmente bombardeados de opciones de otras identidades que les pueden parecer atractivas, sin que lleguen a crear ese sentimiento de pertenencia y confianza que caracteriza a la vida en comunidad.

Mientras que, ante la globalización, los grupos étnicos encontraron en sí mismos una fortaleza gracias a la conservación de su memoria cultural, que nunca había sido perdida del todo y que socialmente se encontraba reforzada con la interacción cotidiana, lo que les permitió incluso que “muchas cosas que han sido olvidadas puedan ser rescatadas, fundidas con nuevos mitos, con historias de represión y sufrimiento, combinado también con una heterogénea *memorabilia* cultural, como la música, la ornamentación y el saber religiosos” (Heller, 2003, p. 15), de manera que los aires globalizadores, hasta cierto punto, permitieron también fenómenos de resistencia a abandonar la propia cultura y, con ello, también se hizo patente la necesidad de sumergirse en la misma tradición para hallar un asidero que aliviara la sensación de la pérdida de la identidad y del sentido de pertenencia, de ahí que Bengoa describa este resurgimiento de las identidades como “la reafirmación, a veces neurótica, violenta y no pocas veces fundamentalista, de las propias identidades, de los asuntos locales” (Bengoa, 2000, p. 35).

El anterior aspecto se puede comprender más a la luz de lo que señala Ost en cuanto al carácter social de la memoria, que no sólo es el resultado del recuerdo, sino en gran

---

<sup>29</sup> Tomamos este principio de Bauman, quien propone una modificación al principio *cuius regio, eius religio*, entendiéndolo en términos más o menos coloquiales: según sea el rey, así será también la nación (Bauman, 2005).

medida, es también “una reelaboración que ha echado mano de datos de los que es deudora tanto al presente como al pasado próximo [...] no hay memoria sin (re)interpretación colectiva” (Ost, 2005, p. 49), por lo que los sucesos actuales ponen en marcha esa disposición activa y voluntaria que es la memoria.<sup>30</sup> De esta manera, en el juego que mezcla el pasado con el presente, fenómenos como la liberalización política, la reestructuración económica y la reforma del Estado facilitan e incentivan la politización de la identidad indígena (Assies, 1999, p. 21), con su consecuente reorganización étnica,<sup>31</sup> como fenómeno de resistencia, en donde no basta:

ser cualquier persona, familia o pueblo, sino ser representativos como sujetos con dignidad, de ahí la demanda de la autonomía, porque su “honorabilidad” no podría darse ni practicarse si no es dentro de su contexto de tradición, con una identidad propia que se manifiesta en la comunidad. Por eso la comunidad (*ireta*) y el pueblo (*iréchekua*), tienen como fin mantener la presencia de su prolongación. Idea a la cual nosotros llamamos con el término *irepani* –morar en el tiempo. (Felipe Cruz, 2015, p. 17)

Un ejemplo de la reelaboración de la tradición a partir de la interacción con otras formas de vida, hasta cierto punto ajenas a las costumbres indígenas, es que ante el surgimiento de la crisis ambientalista generada por la contaminación del aire y del agua, la deforestación y el calentamiento global, los grupos indígenas frecuentemente han

---

<sup>30</sup> El carácter voluntario de la memoria surge a partir de la posibilidad de organizar también el olvido: destacar determinados hechos y quitarles relevancia a otros. Todo en función de los valores que la comunidad pondere en ese momento histórico determinado y que sea útil para reforzar las tradiciones y la cultura (Ost, 2005).

<sup>31</sup> La reorganización étnica remite “a formas de reorganización en varias dimensiones –social, económica, política y cultural– que explican tanto la persistencia como la transformación de la etnicidad” (Assies, 1999, pág. 25).

asumido el papel de defensores de la Naturaleza, naciendo así un sector indígena que propugna por el medio ambiente, la protección de territorios sagrados (muchas veces poseedores de grandes riquezas naturales), la autogestión y el cuidado de la madre Naturaleza.

No es que fuera una feliz ocurrencia desarrollar un discurso indígena ambientalista, donde manan como categorías claves el orden, el equilibrio, la necesidad de salvaguardar un patrimonio natural-cultural de la intromisión de agentes externos en el pasado (los conquistadores, los colonizadores) o en el presente (el capitalismo depredador), habiéndose roto el equilibrio medioambiental, sino que los indígenas, al verse sometidos a la expansión de transnacionales de explotación forestal, minera o agrícola, estuvieron y están en riesgo de perder los recursos naturales de sus territorios, de ahí que se hiciera necesario asumir plenamente su identidad indígena, e incluso, si era menester, recrearla, reorganizarla y con ella explicar ante los intereses capitalistas, en tribunales o con autoridades administrativas, por qué era relevante para sus culturas que no se explotara, contaminara o afectara de ninguna manera su territorio. A este fenómeno se le denomina reetnificación o etnogénesis y ha estado muy vigente al menos los últimos cuarenta años (Bengoa, 2000)<sup>32</sup> cuando la reorganización étnica se origina eventualmente como una estrategia socio-política e identitaria, que deja atrás esa noción estática, inamovible e innata de lo indígena, para dar lugar a complejos procesos de

---

<sup>32</sup> Bengoa (2000) sostiene que la etnogénesis se ha dado principalmente en territorios donde en la práctica eran poco perceptibles las manifestaciones externas de pertenecer a un grupo indígena, pero ante un exterior que se aprecia amenazante, se ha buscado en las raíces una nueva identidad, o bien, se reconfigura la preexistente, incluso en zonas urbanas, donde no obstante un aparente desarraigo, se efectúa frecuentemente un regreso a la comunidad de origen, especialmente con motivo de festejos religiosos y “en este ir y venir de la modernidad a la vida tradicional del pueblo, se crean nuevos discursos, se redefinen las identidades” (Bengoa, 2000, p. 54).

reformulación de la propia identidad, precisamente, en función de la interacción (dialógica o de confrontación) con otros grupos, autoridades o instituciones.

En todos los casos de movimientos indígenas, Assies (1999, p. 27) encuentra las siguientes cualidades como características de los mismos: “una relación no materialista y espiritual con la tierra, la toma de decisiones consensuales y el comunitarismo [que] son enfatizados e imbuidos de un nuevo significado.”

En otro punto, Bauman (2005, p. 121) sostiene que el florecimiento de las reivindicaciones identitarias y autonómicas tiene una doble vertiente en su origen: la globalización,<sup>33</sup> que despierta fervientes y desesperados intentos por enfrentársele a través de la propia identidad y, por otra parte, encontramos el debilitamiento del Estado, que sin centrarse ya en la visión de Estado-nación tampoco ofrece mayor contrapartida a la globalización y que cada vez tiene menos que ofrecer a los ciudadanos, a cambio de una lealtad exigida en nombre de la solidaridad nacional y que se enfrenta, en todo caso, a la búsqueda de mecanismos que permitan la convivencia entre esquemas simbólico-culturales de diversa índole, que a veces son incluso contradictorios (Mercado Maldonado, 2010). Desde la perspectiva de Bauman, ambos aspectos convergen en la erosión de la soberanía estatal.

Para Bengoa (2000, p. 29), la globalización ha sido uno de los factores que mayormente propició que las identidades antiguas, étnicas o locales, adquirieran más fuerza, a pesar de haber parecido que estaban dormidas o perdidas en la maraña del “dorado cosmopolitismo y en la seductora movilidad de las élites globales” (Bauman, 2005, p. 20), pero que, al quedar fuera de los esquemas del flujo de los grandes

---

<sup>33</sup> Respecto a la cual, Bauman señala que la globalización “significa que el Estado ya no tiene peso ni ganas para mantener su matrimonio sólido e inexpugnable con la nación” (2005, p. 65).

capitales, igualmente determinó una mayor exclusión hacia quienes no han estado en condiciones económicas, sociales o tecnológicas de escapar de la dimensión local. Lo que, por otra parte, igualmente, generó un fenómeno de mayor afianzamiento en la propia identidad. Es el caso de la también llamada “cuestión indígena” que, en Latinoamérica, representa la puesta en escena de las minorías étnicas, apareciendo en el escenario “nuevos actores indígenas, organizaciones étnicas, reuniones y declaraciones de carácter etnicista, acciones de reivindicación, movimientos étnicos y, en fin, un conjunto de demandas en que el carácter indígena aparece como central” (Bengoa, 2000, p. 24); siendo una cuestión cuyas derivaciones prácticas han pasado desde el reconocimiento de derechos fundamentales hasta generarse consecuencias o implicaciones de carácter económico, cultural, social, y, sin duda alguna, política, como ocurre en el estado de Michoacán, particularmente en el municipio de Cherán, cuyo movimiento por el reconocimiento a su derecho de autodeterminación y autogobierno ha sido la punta de lanza para gestar algo que hasta el 2011 parecía imposible de realizar dentro de la ley: sacar a los partidos políticos de la elección de autoridades municipales y realizar otro tipo de ejercicios democráticos en nuestro país, como veremos a lo largo de este trabajo.

La práctica política en Cherán pone en entredicho la visión occidental de la democracia, cuestiona de frente la (nula) capacidad del Estado para salvaguardar la vida y la integridad física de los ciudadanos y no sólo eso, sino que es una prueba clara de la capacidad auto-organizativa que tienen las comunidades, especialmente las indígenas, que abrevando de la tradición, logran recuperar para sí el poder del pueblo y para el

pueblo, dándonos una enseñanza al resto del país: se pueden hacer las cosas diferentes y además, hacerlas mejor.

En México, el paradigma de Estado-nación que prevaleció durante mucho tiempo ha sufrido transformaciones considerables de tal medida que, actualmente, tiende a desaparecer dicho modelo o, mejor dicho, aquel paradigma surgido en la teoría política de la modernidad que supuso tradicionalmente la homogeneidad cultural y la composición uninacional de los Estados y que pretendía permanecer ajeno a cualquier cuestión relativa a la etnicidad (Chacón Rojas, 2005, p. 7), aparece en este tercer milenio como anacrónico y, por ello, podemos afirmar que ha evolucionado a tal grado que se está gestando un nuevo modelo en el que resalta el carácter pluricultural del Estado.

Entre las razones que se han encontrado para esta transformación destacan dos cosas, como ya se ha mencionado: por una parte el fenómeno de la globalización así como el desarrollo de las comunicaciones. Estos dos factores posibilitan que los seres humanos de todo el mundo sepan de su mutua existencia, se conozcan en medio de una diversidad inagotable y que, no obstante, puedan establecer relaciones comerciales o económicas, generando una interacción e intercambio a partir de los que ha sido inevitable una recíproca influencia, no sólo en el ámbito mercantil o económico, sino también con un viso cultural, a diferencia de lo que podía ocurrir en otros momentos históricos, como señala Boaventura de Sousa Santos (2007, p. 14): “lo que es nuevo en nuestro tiempo, a inicios del siglo XXI, es que lo cultural también es económico y también es político.”

La globalización es entendida aquí como una serie de procesos que no sólo comprende cuestiones económicas, sino muchos otros ámbitos, lo que la hace un fenómeno cultural “que está acercando a las diferentes comunidades nacionales y

locales y estableciendo nuevos estándares o expectativas en las poblaciones [...] La mutua responsabilidad entre los Estados y los gobiernos, cambian necesariamente con estos procesos globales” (Bengoa, 2000, p. 33). Así, la globalización como consecuencia del sistema capitalista propició igualmente el adelgazamiento de los Estados, que vieron la necesidad de reducir su papel en la protección del mercado interno y establecieron políticas arancelarias favorables a los intereses comerciales transnacionales, buscando también recursos y apoyos financieros de organismos internacionales como el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

México no ha sido ajeno a esta compleja situación y el gobierno ha atendido a las reglas del juego de la economía de libre mercado y el neoliberalismo, de manera que, desde hace unas décadas, las autoridades mexicanas se han visto precisadas a introducir reformas legales y constitucionales tendientes a favorecer el llamado crecimiento macroeconómico del país y a instaurar una legislación más acorde con la internacional en materia de derechos humanos. Dentro de esta última tendencia, en el año de 1992 se incluyó por primera vez la noción de “pueblo indígena” en la CPEUM, mediante decreto de reforma del artículo 4º constitucional, publicado en el Diario Oficial de la Federación (DOF) el día 28 de enero de ese año y con entrada en vigor al día siguiente de su publicación, estableciéndose a la letra lo siguiente:

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, 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 procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se

tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley. (1992, p. 5)

Esta reforma constitucional fue innovadora desde el punto de vista formal, ya que hasta antes de esto, había prevalecido la tradición de igualdad jurídica decimonónica, muy arraigada en la cultura jurídica mexicana y, frente a ella, aparece ahora la idea de pluriculturalidad que resulta contrastante con aquel modelo que predicaba la igualdad de todos los ciudadanos frente a la ley, mientras que “hoy [...] ya no es posible luchar por la igualdad sin luchar también por el reconocimiento de las diferencias” (De Sousa Santos, 2007, p. 17). También destaca por ser la primera vez que se les concedió explícitamente derechos de rango constitucional a los pueblos indígenas y, por otra parte, con esta modificación a la Carta Magna se dotó de constitucionalidad al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, del cual México había sido signatario.

En cuanto a esto, cabe señalar que también a nivel internacional existía un ambiente a favor de la cuestión indígena en diversos organismos como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la Organización de Estados Americanos (OEA) y la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que, aunado al declarado neoliberalismo que encausaba al Estado mexicano, propugnaba por establecer políticas y valores más cosmopolitas, con respeto a los derechos humanos, la promoción de la democracia, la vinculación con el mundo, ante lo que la ideología nacionalista previa resultaba obsoleta y anticuada (Aragón Andrade, 2009, p. 159).

## Capítulo 2. México pluricultural

Después de años en que el Estado mexicano se empeñó en construir una identidad nacional, al resquebrajarse el paradigma del Estado-nación, se da entrada a una nueva visión respecto a la población en el territorio mexicano, reconociéndose legal y expresamente la existencia de otras culturas sobre las cuales se sustenta México. Si bien dicho reconocimiento no ha estado exento de críticas, ha posibilitado que las luchas de resistencia de las comunidades y pueblos indígenas del país encuentren un sustento constitucional del que habían estado careciendo y, desde ahí, han podido fundamentar jurídicamente su resistencia.

### **2.1. Reflexiones en torno a la concepción constitucional de los pueblos y las comunidades indígenas de México**

La principal función de lo jurídico consiste en contribuir a la institución de lo social: más que prohibiciones y sanciones, como se pensaba ayer, o que cálculo y gestión, como hoy en día se cree muy frecuentemente, el derecho es un discurso transformativo, un tejido de ficciones operatorias que declaran el sentido y el valor de la vida en sociedad. Instituir significa aquí, anudar el vínculo social y ofrecerles a los individuos los puntos de referencia que su identidad y su autonomía requieren.

(Ost, 2005, p. 12)

A finales del siglo XX, los legisladores mexicanos se encontraron con la necesidad de abrirse a reconocer esa realidad soterrada que era el mundo indígena y de hacerlo directamente desde lo que se considera la norma fundante del Estado: la CPEUM. Desde hacía varias décadas, se venía hablando de la urgencia de visibilizar a quienes habían sobrevivido las acometidas de una cultura que llegó a sojuzgar, a destruir y a dejar en

paupérrimas condiciones de vida a los integrantes de las culturas originarias y de sus descendientes. Se hizo notoria la necesidad de que los mexicanos mestizos voltearan sus rostros para mirar cara a cara a esos otros mexicanos: los indígenas, cuyos rasgos físicos, vestimenta y lenguaje los hacían aparecer como seres extraños, ajenos; como personajes anacrónicos en ambientes urbanos, como campesinos retrógrados y supersticiosos. Y no sólo en México, sino también en varios países de América se hicieron modificaciones a las constituciones y legislación en general, para dar cabida a la diversidad cultural y étnica (Assies, 1999; Bengoa, 2000; De Sousa Santos, 2007).

Incluso, en casos como el de Colombia, se aplicaron reformas constitucionales tendientes a discriminar positivamente a la población indígena ubicada en los resguardos, lo que permitió desarrollar procesos de etnogénesis y reasumir sus identidades que, hasta cierto punto, habían estado dejándolas de lado (vestido, idioma, etc.), pero que al ser retomadas permitió a los indígenas sentirse orgullosos de demostrar una legitimidad en sus orígenes (Bengoa, 2000, p. 69), mostrándose en toda la sustancia real que tenía, con *su etérea sabiduría y sus encantadoras costumbres*, parafraseando a Žižek (1998, p.13), sin miedo a mostrarse tal cual.<sup>34</sup> Para De Sousa Santos (2007, p. 27), esta propensión legislativa para asumir la confirmación de la plurinacionalidad, la pluriculturalidad y la interculturalidad de los países americanos tuvo a la cabeza a Colombia que, desde los años ochenta, comenzó a establecer estas categorías en su texto constitucional.

---

<sup>34</sup> Estos afanes por el reconocimiento de la diversidad cultural, desde el punto de vista de algunos pensadores, como el filósofo Slavoj Žižek, no es sino una estrategia más del mercado (recordemos que las primeras regulaciones en materia de pueblos y comunidades indígenas y tribales provienen de la OIT, que hasta cierto punto buscaba evitar la explotación de la mano de obra y de las tierras), lo que conllevó a establecer lo que llama una “tolerancia liberal” que se enamora del aspecto folklórico de las culturas indígenas, en su forma “aséptica, benigna”, denunciando y oponiéndose al otro real, al que considera fundamentalista, patriarcal y violento (Ver: Žižek, 1998, p. 13).

En el caso de México, esta lucha por la visibilización dio un primer fruto importante cuando, en 1992, se estableció en la CPEUM el reconocimiento a la diversidad de grupos indígenas que pervivían y permanecen en el país. Dicho reconocimiento no deja de ser susceptible de problematizarse a partir de lo que la misma norma constitucional señala que son los dos elementos que caracterizan a los pueblos indígenas, y que, desde nuestra perspectiva, se trata de los siguientes:

- 1) Elemento histórico-territorial: consistente en que el grupo social que se asuma como indígena debe ser descendiente de alguna de las poblaciones prehispánicas que se asentaban en el territorio actual del país y,
- 2) Elemento de conservación institucional: en la actualidad, para que un grupo humano sea considerado indígena, debe conservar total o parcialmente las instituciones sociales, económicas, culturales y políticas que provienen de la época prehispánica

En esta lógica, el Estado mexicano mantiene una especie de pueblo indígena fuertemente arraigado a sus territorios ancestrales y, además, con un sentido de *conservación* (total o parcial) de sus formas de vida social, económica, cultural y política, lo que hace muy complicado que un grupo humano, autoasumido como indígena, pueda transformar o reinterpretar su propia cultura sin riesgo de que se le deje de considerar indígena. Respecto a esto, la conceptualización constitucional acerca de los pueblos y comunidades indígenas deja de lado otros aspectos que sí han sido considerados por expertos en la materia, que han sido propuestos dentro de organismos internacionales y que, a la larga, brindan los elementos de lo que podría ser una definición más práctica y adecuada a la realidad identitaria de los pueblos indígenas,

como ocurre con la vertida en su momento por quien fuera el Relator Especial de la Comisión de Derechos Humanos, perteneciente a la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de las Minorías de la ONU, el ecuatoriano José R. Martínez Cobo, que en su Informe Preliminar de Naciones Unidas E/CN4, sub. 2, L. 566, señala a la letra:

[Las] comunidades indígenas, pueblos y naciones [son las] que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades previas a la invasión y a la Colonia que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Conforman en el presente sectores no dominantes de la sociedad y están destinados a percibir, desarrollar y transmitir a generaciones futuras sus territorios ancestrales y su identidad étnica, como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, instituciones sociales y sistemas jurídicos. (Citado por Assies, 1999, p. 24)

A diferencia de la visión estática que hay de los pueblos y comunidades indígenas en la CPEUM, donde el énfasis se pone en la permanencia en el territorio y en la conservación total o parcial de las instituciones, la definición que nos aporta Martínez Cobo está considerando prioritariamente los otros factores que han marcado la historia de los indígenas: su carácter como dominados, la diferencia cultural respecto de la sociedad etnocéntricamente hegemónica y la relevancia de la autoidentificación con un núcleo cultural indígena, lo que, en opinión de Assies (1999, p. 24) le da a lo propuesto por Martínez Cobos la ventaja de “evitar el esencialismo de otras definiciones con sus características adscritas que a menudo tienden a representar a los pueblos indígenas en

la tradición del „noble salvaje“ y a relacionar su identidad con una „manera de vida tradicional.“”

Martínez Cobos resalta en su informe el hecho de que los indígenas actuales, los indígenas de carne y hueso, que han sobrevivido a la asimilación, que van soportando en el día a día un esfuerzo de sobrevivencia y muchas de las veces luchan arduamente para salir de sus paupérrimas condiciones económicas, son hombres, mujeres, niños y ancianos que:

... viven hoy más en conformidad con sus particulares costumbres y tradiciones sociales, económicas y culturales que con las instituciones del país del cual forman parte ahora, bajo una estructura estatal en que se incorporan principalmente características nacionales, sociales y culturales de otros segmentos predominantes de la población. (Citado por Bengoa, 2000, p. 22)

La actual concepción pluricultural del estado mexicano, por más que pretenda dejar atrás la concepción del “Estado-nación”, sigue manteniendo rasgos que hacen patente una simulación por el hecho de que sea una entidad ajena a la cultura indígena quien venga a determinar y juzgar cuáles han de ser las condiciones de un grupo o de un individuo para ser calificado como indígena. En el fondo de esta situación, se encuentra el mismo programa universalista del Estado monocultural, que reclama para la cultura europea y sus sucedáneas una posición privilegiada desde la cual establece una escala valorativa hacia otros conglomerados humanos con criterios de “desarrollo” o “atraso”, “avances” o “retardos” y a los individuos que los conforman como “civilizados” o “bárbaros”, según pertenezcan a una cultura “superior” o a una “rezagada”. Así, el Estado mexicano exige determinadas características para considerar a alguien como

indígena y dotarle de derechos especiales y diferenciados para posibilitar su “desarrollo.”

La visión esencialista del Estado mexicano respecto a las comunidades y los pueblos originarios padece de una severa miopía que no alcanza a observar las transformaciones que la misma sociedad mestiza ha presentado desde la época de la independencia. Mucho menos aún es capaz de percibir con claridad que así como el propio Estado etnocéntrico ha ido innovando y ajustando organizaciones, instituciones y legislación, atendiendo a los retos que los nuevos tiempos han ido presentando, igualmente, en las diversas culturas indígenas, se han hecho adaptaciones en la vida comunitaria, y sus “identidades no han dependido del inmovilismo secular sino de laboriosos ajustes a los nuevos desafíos.”(Díaz-Polanco, 2002, p. 110)

A la par, la conceptualización constitucional de los pueblos y comunidades indígenas ignora las muchas diferencias existentes entre las diversas culturas autóctonas del país entre sí e, incluso, respecto de sí mismos, cuestión que desde la época de la Conquista ya estaba presente, como anota Todorov (2011, p. 49), a partir de lo que Cristóbal Colón describió en diversos documentos: “No tiene nada de asombroso el que esos indios, culturalmente vírgenes, página blanca que espera la inscripción española y cristiana, se parezcan entre sí. [...] Los indios se asemejan porque todos están desnudos, privados de características distintivas.” En el mismo sentido, se expresa Guillermo Bonfil Batalla acerca del surgimiento de la categoría de “indio/indios”, cuando afirma, respecto de las variadas culturas existentes en el continente en la época del llamado “descubrimiento de América”:

Esa gran diversidad interna queda anulada desde el momento mismo en que se inicia el proceso de conquista: las poblaciones prehispánicas van a ver enmascarada su especificidad histórica y se van a convertir dentro del nuevo orden colonial, en un ser plural y uniforme: el indio/los indios. La denominación exacta varió durante los primeros tiempos de la colonia; se habló de “naturales” antes de que el error geográfico volviera por sus fueros históricos y se impusiera el término de indios. [...]

Esa categoría colonial se aplicó indiscriminadamente a toda la población aborígen, sin tomar en cuenta ninguna de las profundas diferencias que separaban a los distintos pueblos y sin hacer concesión a las identidades preexistentes.” (1972, p. 111)

Los elementos que se desprenden de la noción de pueblo indígena instaurada en la CPEUM dejan de lado la evidente metamorfosis que las comunidades y pueblos indígenas han tenido a lo largo de los años, además de que también incurre en la indiferenciación entre los diversos grupos étnicos que habitan el territorio nacional. “Se consideran como indígenas sólo aquellos que mantienen su residencia y vínculos sociales al interior de sus comunidades. Se piensa en ellos desde sus núcleos de población vernácula, en condiciones de pauperismo” (Méndez y Mercado, 1992, p. 184). Se concibe a los grupos étnicos con una orientación cultural nuclear, como entidades autopetruadas, cuyos atributos culturales son casi inmutables o con un perfil psicológico “primordial” e innato (Assies, 1999, p. 25), en cierto sentido, apegado al uso histórico y positivo que da Montaigne a la palabra “bárbaro”: como quien está próximo

a sus orígenes y, por ello, se mantiene alejado de todo lo que no se encuentre en esos orígenes (Todorov, 2009, p. 62).

Uno de los rasgos que más comúnmente se toman en cuenta para considerar a alguien como indígena es el criterio lingüístico. Usualmente, hablar un idioma indígena ha sido el factor predominante que se aplica para hacer las estimaciones de la población indígena; sin embargo, las estadísticas muestran que existen personas que, siendo hablantes de una lengua aborígen, no se reconocen a sí mismas como indígenas; mientras que otras, sin hablar alguna lengua originaria, se asumen como indígenas.<sup>35</sup> Por lo tanto, tampoco es completamente fiable guiarse sólo por la circunstancia de hablar un idioma originario.

En otras ocasiones, se busca hacer más exacta la metodología para la clasificación de alguien como indígena, aplicando el criterio de autoadscripción, que busca la definición propia o asumida, la afiliación que una persona tiene o siente respecto de un grupo, apelando a una genealogía común, a un origen compartido, sea por nacimiento o por adopción de la forma de vida. En todo caso, lo que se destaca aquí es el sentido de comunidad, donde las personas son conocidas, acogidas, tienen un nombre y rostro propio, como nos dice Arturo Warman (2003, p. 20) acerca de la identidad étnica comunitaria: “Es una identidad vigorosa y fuerte, con raíces en la experiencia concreta, sin la volatilidad de las identidades abstractas. Es vínculo entrañable, lleno de memorias y experiencias personales profundas.”

---

<sup>35</sup> En el año 2000, 5.3 millones de personas de más de cinco años se declararon indígenas. De ellos, 1.1 millones no hablaban una lengua indígena, mientras que 2 millones de hablantes de lenguas originarias no reconocieron como indígenas (Warman, 2003, p. 27).

Por sí mismos, ni el criterio lingüístico ni el de autoadscripción son suficientes para dar cuenta exacta del número de indígenas de un país; esto ya lo destacaba Bonfil Batalla:

En general, en todos los países hay un sector de indios que no hablan la lengua aborigen, así como un número de hablantes de esas lenguas que no son definidos como indígenas. Ambas situaciones no se componen sólo de casos individuales sino que pueden referirse a comunidades enteras. (1972, p. 106)

El problema de determinar quién es indígena no es nuevo ni surge a partir del reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas en la CPEUM, pero sí cobra un nuevo matiz con la inclusión constitucional, porque el considerar indígena a alguien determina también si esa persona en particular o la comunidad o pueblo indígena entra o no a los programas y acciones de beneficio social que implementa el gobierno como parte de la discriminación positiva que busca compensar y beneficiar a los grupos marginados. Así, por ejemplo:

[...] comienzan los políticos a clasificar grupos entre la población indígena para enfocar sus programas y acciones “sociales”, distinguen luego entre indígenas originarios e indígenas inmigrantes, y a fuerza de repetirlo entre los interesados, éstos asumen localmente la idea de originalidad como si fuera una representación o una legitimación política ante los programas sociales [...]. (Vázquez León, 2010, p. 282)

En el estudio que hace acerca de esto y que hemos venido citando en páginas previas, Bonfil Batalla menciona que:

El debate sobre la definición de indio llegó a su clímax al mediar la década de los cuarenta. [...] (se) pugnaba por una definición funcional y utilitaria, al margen del academicismo que ya sonaba bizantino, y destinada [...] a delimitar [...] cuáles debían ser los sectores de la población que serían objeto de una política especial: la política indigenista. La condición de indio resultaba, dentro de esta nueva perspectiva, una cuestión de grado: los indios estaban peor equipados que otros grupos para la convivencia dentro de la sociedad dominante, por lo que resultaban ser el sector más explotado; la indianidad se identificaba con un núcleo de costumbres rústicas y con el retraso, y era algo que se podía y se debía eliminar. (1972, p. 109)

Este mismo autor consideró que una posible salida a este problema era ubicar etnias, como grupos humanos que conforman unidades socio-culturales específicas, que se definen a partir de la continuidad de su trayectoria histórica como grupos con una identidad propia y distintiva (Bonfil Batalla, 1972, p. 122). Aunque la especificidad y definición de las unidades socio-culturales que configuran una etnia no deja de ser otro elemento problemático por más que se apele a un origen común y a una cultura compartida, en toda identidad étnica siempre hay una multiplicidad de componentes, aun cuando los más fácilmente identificables sean la raza, la lengua, la cultura y la religión, no se puede definir una etnia solamente a partir de dichos elementos, ya que siempre habrá una serie de rasgos que hagan muy elusiva la tarea de describir la etnia de que se trate y que es, justamente, a partir de su flexibilidad esquiva, su fluidez, su inasibilidad y hasta su confusión, desde donde se explica la transformación y recreación

constante de una etnia<sup>36</sup> y, por ende, de su cultura; no hay ni permanencia ni inmutabilidad (Warman, 2003, p. 16).

Para Warman (2003), lo más valioso en la construcción de una identidad étnica no es tanto el contenido que la conforma, sino más bien la función de las relaciones de protección, solidaridad, privilegios y trabajo común que se establece entre los integrantes de un grupo humano, y este carácter relacional de la identidad indígena puede igualmente desarrollarse con claro apego a un territorio determinado, sin el cual no sería posible comprender la vida comunitaria. Pero, bajo esta idea de permanente recreación, reinterpretación y transformación de la cultura, nada impide resignificar y trasladar la propia tradición a un lugar no originario o “pactar” nuevas formas de vivir en comunidad, sin que por ello se pierda la identidad étnica. Actualmente, es casi imposible que una comunidad indígena se encuentre en absoluto aislamiento: las comunicaciones (camino, telefonía, radio, televisión, internet) hacen que haya un mayor conocimiento y “contaminación” de lo que pudiera ser considerado como tradición en su más puro sentido y esto mismo genera estar expuesto a lo que Bauman denomina “nuestro abigarrado mundo policultural” (2005, p. 31) donde las comparaciones, las elecciones y las imitaciones son inevitables, por más incompatibles que parezcan con la propia tradición.

De esta manera, lo establecido en los requisitos enunciados al principio de este apartado como el elemento histórico-territorial (descender de alguna de las poblaciones

---

<sup>36</sup> La identidad étnica, no olvidemos, viene a ser establecida desde fuera del sujeto (individual o colectivo) y alude a los rasgos culturales que lo caracterizan; mientras que cuando ese mismo sujeto (individual o colectivo) asume por sí mismo una identidad, teóricamente eso se llama etnicidad, en cuanto se trata de la autodefinición y autoadscripción de los miembros al grupo y, a la vez, conlleva al mutuo reconocimiento. Permite también marcar sus diferencias respecto a otros grupos, por lo que se hace menester estar abierto a la presencia de otro ser, diferente, frente al cual se intentan establecer fronteras, pero con el cual hay comunicación, encuentro y participación (Jiménez, 2000; Mercado Maldonado, 2010).

prehispánicas asentadas en lo que hoy es México) y el elemento de conservación de las instituciones sociales, económicas, culturales y políticas provenientes de la época prehispánica hacen que la concepción constitucional de pueblo y comunidad indígena mantenga una especie de atadura hacia el pasado histórico y el territorio, de tal manera que cualquier modificación, variación o flexibilidad en ese sentido de la identidad étnica hace que se corra el riesgo de negar la calidad de indígena a un grupo humano o a un individuo y, por ende, se les nieguen los derechos y la protección que la misma CPEUM otorga a su favor.

A pesar de las críticas que se pueden hacer a la norma constitucional en torno al reconocimiento de los mexicanos indígenas, la inclusión de los derechos de los pueblos originarios ha permitido darles herramientas jurídicas para reivindicar, dentro de la misma norma estatal, algunos aspectos que son relevantes en su cultura. Por ejemplo, el gobierno por usos y costumbres, como es el caso de la comunidad indígena de Cherán,<sup>37</sup> Michoacán, que gracias a esto pudo encontrar los procedimientos legales que le posibilitaron una manera diferente de elegir a sus representantes municipales. Sin las reformas constitucionales en materia indígena que se han hecho desde el año de 1992, ese camino no sólo no habría podido transitarse: ni siquiera existiría tal camino.

### **2.1.1. ¿Quién es el sujeto titular de los derechos en materia indígena?**

Cada forma de vida es una manera de vivir en un grupo social que puede identificarse frente a los demás. Cualquier cultura [...] expresa emociones, deseos, modos de sentir el mundo; toda cultura también señala valores, permite preferencias y elección de fines, da sentido a actitudes y comportamientos; al hacerlo, presta unidad a un grupo, integra a las personas en un todo colectivo; toda cultura por último determina criterios para la elección de los medios adecuados para realizar

---

<sup>37</sup> Los detalles de este proceso jurídico con claras implicaciones políticas y culturales serán revisadas con detenimiento del caso en el Capítulo 4 de este trabajo.

esos fines y valores. *Identificar una cultura* consistiría en conocer en qué medida cumple esas funciones de expresar, dar sentido, integrar a una comunidad y determinar los medios adecuados para lograr sus fines. [...] Identificar una cultura sería concretarla en su singularidad frente a cualquier otra.

(Villoro, 2007, p. 139)

Un aspecto fundamental para la aplicación de la normatividad constitucional al caso concreto en materia indígena consiste en ubicar quién es el sujeto titular de los derechos consagrados en el artículo 2º constitucional y surgen dos conceptos clave: “pueblo indígena” y “comunidad indígena.” Entendiéndose, como se señala en el párrafo segundo de aquel numeral que, respecto de los “pueblos indígenas” son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. Mientras que la misma redacción de la norma señala, en su párrafo cuarto, que una comunidad indígena es parte de un pueblo y que forma una unidad social, económica y cultural, que además está asentada en un territorio y reconoce autoridades propias de acuerdo a sus usos y costumbres. A la par, en el párrafo tercero del mismo precepto constitucional ya referido, se brinda otro elemento clave para el surgimiento del sujeto indígena: “La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas” (DOF, 2001, p. 2).

Sin embargo, desde el momento mismo de la aplicabilidad de la norma constitucional, las autoridades jurisdiccionales han encontrado serios problemas para materializar en la realidad eso que el legislador constitucional estableció en un texto normativo, empezando por la caracterización del ciudadano al que se ha de considerar indígena para efectos legales.

Jurídicamente, no basta con el hecho de que alguien se autoadscriba como indígena para que, en automático, las autoridades judiciales o administrativas le reconozca tal especificidad, de manera que la norma constitucional que establece como criterio fundamental la autoconciencia de la identidad indígena no es suficiente para ser tenido como tal, ya que, al momento de su interpretación por el máximo órgano judicial del país y, por ende, de la aplicación derivada de dicha interpretación, ha de recurrirse o complementarse ese “criterio fundamental” con otros elementos de discernimiento para identificar cabalmente a un sujeto, individual o colectivo, como indígena.

En el fondo de esto se logra identificar una sociedad dual: mestiza e indígena. La mestiza, que es la población mayoritaria del país, ha tomado en sus manos las riendas de la legislación y, a través de ella y de su propia visión, busca regular con una visión etnocéntrica la vida de esa otra parte que forma el conjunto de los mexicanos: los indígenas.

Uno de los problemas que se generan al tratar de definir individualmente lo que es un indígena o, colectivamente, un pueblo indígena o una comunidad indígena, es que uno de los efectos de la caracterización que se haga, será excluir a quienes no quepan dentro de la definición que se elabore y básicamente, desde el Estado, la necesidad de regular la identidad indígena tiene el objetivo de reservar a los sujetos indígenas (individual o colectivamente) una serie de políticas, medidas y programas destinados a mejorar sus condiciones de vida, como se puede ver del artículo 2º constitucional vigente.

Así, ante la intromisión del Estado en la vida comunitaria indígena y la inevitable interrelación entre diferentes grupos humanos, las diversas etnias se han visto compelidas a explicar su propia identidad, lo que antes no era necesario, pues en “el

mundo comunitario tradicional” no se precisaba dar cuenta de la propia identidad ante nadie, ante ningún extraño que viniera a cuestionar ¿tú quién eres? Por ello, “frente a la pregunta por la identidad, los indígenas se ven impelidos a iniciar un complejo proceso de respuestas” (Bengoa, 2000, p. 38) que requiere la creación de un discurso identitario, que sea asequible a los extraños, como dice Bengoa:

Los indígenas de hoy, en forma imaginativa y a veces maravillosa, recrean un discurso acerca de lo que ha sido nuestro continente, y también acerca de lo que ellos han sido y son. Es el surgimiento de “nuevas identidades”. Son discursos sobre el pasado llenos de ideas sobre el futuro. (2000, p. 21)

La velada negación a la transformación de las culturas indígenas en México por parte del Estado hace considerar seriamente si el reconocimiento constitucional de las otras culturas que se hizo no atiende más bien a la concepción del multiculturalismo como una forma de racismo negada, invertida, un racismo que toma distancia, que respeta la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad “auténtica” y cerrada, como lo apunta Žižek (1998, p. 22), entre otros, más que a la idea de establecer un Estado pluricultural, en el que se viva en la interculturalidad, que, como señala De Sousa Santos (2007, p. 18), incluye tanto lo cultural como lo político, presuponiendo una cultura común, compartida, entendida como la manera específica en que cada sociedad organiza su plurinacionalidad.

En este punto, es importante también tomar en cuenta los requisitos propuestos por Luis Villoro (2007) para implantar una ética de las relaciones interculturales, que vienen dados a partir de criterios como la autonomía, la autenticidad, la finalidad y la eficacia que toda cultura debe brindar a sus integrantes, dotando de sentido a su actuar, haciendo

a un lado una supuesta posición privilegiada desde la cual se puede juzgar o criticar a cada cultura y, más bien, optando por un intento de comprensión y de captar cada cultura en su propia singularidad, suspendiendo el juicio para evitar caer en la tentación de calificarla como buena o mala, valiosa o desdeñable.

Pero, en el caso de la legislación mexicana, tanto con la reforma constitucional como con la aplicación de las disposiciones en materia indígena,

[...] se pueden advertir señales cada vez más claras que el Estado neoliberal mexicano ha trivializado las demandas de las organizaciones indígenas que pudieron ser constitucionalizadas en las reformas de los artículos 4º y 2º; las ha hecho suyas hasta donde su lógica de dominación le permite y ha desactivado su potencial emancipatorio. (Aragón Andrade, 2009, p. 164)

Igualmente, hay una crítica, en este mismo sentido, por otros autores que han manifestado que esta posición del multiculturalismo neo-liberal que impregna el texto constitucional en nuestro país busca cuidar y preservar el orden económico y las estructuras de poder que generan y perpetúan la desigualdad entre los diversos grupos étnicos (González, 2010, p. 53).

Así, al no considerar la transformación inherente a toda cultura viva, se condiciona a que un gran porcentaje de personas que se autoadscriben como indígenas no puedan ser legalmente asumidas como tales, debido a que, por diversas circunstancias, se han visto obligadas a abandonar el uso de la lengua y a practicar en forma familiar sus convicciones por las cuales reivindican sus tradiciones, usos y costumbres; además de que muchas veces se ven precisadas a abandonar sus territorios originarios, sin que por ello dejen de reproducir su cultura en sus nuevos asentamientos en contextos diferentes,

lo que necesariamente implica ya una transformación o adaptación a las nuevas circunstancias, sin que ello sea impedimento alguno para sentirse fuertemente vinculados con la tradición indígena (Méndez y Mercado, 1992, p. 184) y haya un posicionamiento vinculado a una etnicidad determinada. Un claro ejemplo de esta transformación y adaptación a las circunstancias, de recreación de la cultura, incluso, de etnogénesis, es el que se gestó en la zona de Las Cañadas en Chiapas, y de lo cual nos da cuenta Maya Lorena Pérez Ruíz:

La identidad mayoritaria que unió a los colonos, pese a su diversidad, fue la indígena. [...] A la identidad general que tenían como indios o indígenas le agregaron los valores necesarios para autoconstruirse como sujetos capaces de enfrentarse a un medio ecológico y socialmente adverso. (...) la nueva colectividad que se construyó estuvo abierta a la diversidad cultural, pero también al afianzamiento étnico, como una manera de confrontarse con los otros, a los cuales se oponían y que estaban fuera de la colectividad. (2005, p. 135)

Otro caso similar se presenta en la situación de los indígenas migrantes, por ejemplo, para quienes la reelaboración de la identidad étnica pareciera imposible fuera de sus propios territorios, aunque traten de quedar fuera de toda significación anterior, aún en el hecho de admitirse “nacidos a nueva vida,” o de ser diferentes a lo que fueron antes, siempre hay algo que hace suponer que en la mente hay un recuerdo –vago, reprimido o anhelantemente convertido en olvido– de lo que se fue antes de ese momento de cambio, de transformación; pero, la mayor parte de las veces, lo que hacen es reinstaurar en otras partes sus propias tradiciones y costumbres, muchas veces mezcladas con las formas de

una nueva cultura, a la que se adaptan hasta cierto punto, sin dejar de asumir una etnicidad originaria.

## **2.2. Contexto histórico nacional: hacia las reformas constitucionales en materia indígena**

El devenir del reconocimiento pleno de los derechos de los pueblos indígenas — y particularmente de la autonomía como derecho matriz de otros derechos — en el máximo estatuto jurídico del Estado mexicano, deben ser leídos como la lucha de los pueblos indígenas por formar parte en condiciones de igualdad real y de justicia de la “sociedad civil” que supone el contrato social.  
(Aragón Andrade, 2013, p. 490)

Pasar de la visión del estado nacionalista a la apertura del estado multicultural ha sido un proceso largo y sinuoso, cuyo recorrido ha estado motivado, mayormente por los mismos pueblos y comunidades indígenas, pero que, a la par, ha encontrado ciertos incentivos en la situación política y económica internacional. En todo este recorrido, las interrelaciones entre indígenas y no indígenas han representado reacciones, transformaciones y adaptaciones que directa e indirectamente han modificado las identidades individuales y colectivas de indígenas y mestizos.

### **2.2.1. El ideal del estado-nación y la sociedad mestiza**

La identidad étnica [...] no es una condición puramente subjetiva sino el resultado de procesos históricos específicos que dotan al grupo de un pasado común y de una serie de formas de relación y códigos de comunicación que sirven de fundamento para la persistencia de su identidad étnica.

(Bonfil Batalla, 1972, p. 122)

Desde el siglo XIX, el Estado mexicano que recién nacía a la vida independiente vio la necesidad de construir una identidad mexicana que conllevara a la unidad nacional y a establecer elementos que vinieran a dar fortaleza territorial, cultural, administrativa y jurídica a un incipiente Estado y sus habitantes, tan diversos como diversos eran sus causas y sus luchas, sus pasados y sus futuros.

La memoria colectiva se fue construyendo sobre el recuerdo de lo que sobrevivió a un proceso de conquista y posterior colonización, entre tesoros, sepulturas, ruinas, antigüedades y otros objetos que fueron tenidos por importantes, por constituirse como testimonio de la grandeza de las culturas prehispánicas, como vestigios de antiguas civilizaciones, cuyos miembros sobrevivían y se transformaban dentro de este nuevo contexto, que se generaba a partir de la confrontación con una cultura de tipo hegemónico.

Pero, aún con la posible transformación a lo largo del tiempo, los integrantes supervivientes de las culturas originarias del país, mantenían –y salvaguardaban– su propia identidad cultural, como lo hacen hasta la fecha, con mucho esfuerzo y no sin modificaciones y reinterpretaciones; aún y cuando para algunos efectos, sus creaciones y producciones artísticas y sus monumentos fueran más entendidos y valorados en función a ese pasado del que daban testimonio, que de un presente que fuera valorado por sí y en sí.

En la medida en que se fue consolidando el Estado mexicano y se fueron estableciendo disposiciones constitucionales, se buscó instituir una ficción legal por la cual se construía una nación sobre la base de la homogeneidad cultural. Bajo esta idea, no había cabida a la diversidad étnica ni a la heterogeneidad cultural. La multiplicidad de grupos indígenas existentes en el país y, por consiguiente, la amplia gama de culturas que corresponden a cada uno de esos grupos fueron simplemente ignoradas. Los indígenas eran un Otro que legalmente no gozaba de existencia alguna y, en todo caso, si deseaba existir, podía hacerlo pero bajo la condición de hacerse y ser distinto a lo que hacía y era: debía negar su ser, su identidad originaria. Así, fue característico del pensamiento mexicano –y de su traducción legal– el hecho de que, en la cultura, hubiera una extraordinaria y complicada situación como expresión de culturas encontradas, yuxtapuestas, en donde lo superior (léase, lo europeo) virtualmente quedó encima de lo inferior (lo indígena), como señala Leopoldo Zea (1995, p. 289), quien no habla de mestizaje, ni de asimilación de las culturas, sino de esta yuxtaposición, que en gran medida es de donde surgió el conflicto interno del individuo “que lleva en su sangre y cultura al dominador y al bastardo” (Zea, 1995, p. 289). Parece que, contrario a lo pretendido, en la búsqueda de una identidad cultural, se llegó a una condición de ambigüedad y de ambivalencia. De esa manera, se formó el *complejo de bastardía* que, para Zea (1995, p. 290), se expresa en el afán inútil de ser distinto de lo que se es, un afán de ser otro, de renunciar a lo que se es por sí mismo y que proviene del pasado de colonización que se impusiera a América Latina.

Como se puede ver, en realidad aquí no estamos hablando de un problema de identidad en los grupos indígenas, sino del problema de identidad cultural de los

habitantes de un Estado, de ese *espejo del criollo*, que referíamos a partir de Bengoa (2000) o de la *función simbólica del mundo indígena* que plantea Villoro (1979), en donde unas personas que se hacen llamar mexicanos, a quienes se asigna una nacionalidad –la mexicana–, pueden contrastar su propia existencia y forma de ser frente a otro, al que oponen la concepción de que una nación es tener factores unificadores como la lengua, la cultura, la historia y los valores, entre otros rasgos, cada uno de ellos orientado hacia una concepción unitaria (De La Garza, 2002), que se asume como privilegiada y deseable para todo aquél que haya nacido en el territorio de México.

Desde esta perspectiva, la pertenencia a una nación, sin el respaldo de un Estado, crea una situación diferente a cuando se es miembro de una nación-Estado (Chacón Rojas, 2005, p. 9). En el primer caso, no hay derechos ni deberes definidos que puedan reclamarse a los miembros de esa nación. En el segundo supuesto, es el Estado quien otorga un carácter coercitivo a ciertas conductas deseadas que pueden ser legal y legítimamente exigidas a los individuos pertenecientes a una nación.

Es el problema de la identidad desde donde se crea una ficción legal que deja entrever, en el ámbito jurídico, la inquietud por pensar a los integrantes de México, como eco de un afán de construir o de establecer los rasgos a partir de los cuales se podría hablar de una identidad mexicana. Este aspecto constituyó una reflexión que ocupó a buena parte de los pensadores y filósofos de los siglos XIX y XX,<sup>38</sup> con la firme

---

38 En este esfuerzo, destaca principalmente el trabajo de los filósofos del grupo Hiperión que, en nuestro país, construyeron una filosofía de lo mexicano, que fue resultado de “un problema – en parte ideológico y en parte práctico – que surge alrededor del siglo XVII y continúa vivo hasta mediados del XX. El problema, puesto en pocas palabras, consistía en suponer que para darle una dirección adecuada a la nación era menester conocer antes su espíritu, conocer el ser del mexicano. Pero, ligado al anterior, hay un problema más hondo, más íntimo [...] que se manifestaba de numerosas maneras, [que] consistía –¿o consiste? – en que muchos mexicanos, en tanto que mexicanos, no percibían claramente su perfil, no encontraban su sitio entre los otros, no se sentían en paz consigo mismos” (Hurtado, 2006, p. XXXIV).

convicción de que, a partir de ubicar esta identidad, se lograría transformar la realidad y, con ello, salvar la propia circunstancia. La búsqueda del ser mexicano y de lo mexicano nos lleva invariablemente al hilo que une al individuo con el grupo social al cual pertenece y entonces surge de nuevo esa interrogante que formulara Octavio Paz (1993, p. 11): “¿qué somos y cómo realizaremos eso que somos?”. Es decir, se trata de que, en la búsqueda de la propia identidad, se pueda establecer el sentido y dar significado al actuar, al hacer.

En el lapso que corresponde a la declaración y consumación de la independencia de México (de 1810 a 1821), resultó complicado que el nuevo gobierno, ya independizado, tuviera la estabilidad suficiente para decretar nuevos ordenamientos o leyes. Debido a eso, y ante la evidente necesidad de mantener algún orden jurídico, se optó por seguir aplicando muchas de las disposiciones anteriores, es decir, las que correspondían a la legislación española que, hasta entonces, habían mantenido un cierto nivel de protección hacia los seres considerados indefensos, necesitados de amparo y de cuidados como eran los indígenas, para poderles llevar las ventajas de la cultura y de la fe cristiana. Sin embargo, la declaración de independencia propugnó principalmente por establecer un régimen de igualdad jurídica y formal entre los diversos grupos étnicos, en donde dejara de importar el origen, la raza o bien la situación económica, lo que resultó en la eliminación (formal) de casi todas las diferencias.

En la que podría ser considerada la primera Constitución del México independiente, de 1824, se “reconocía la igualdad a todos los ciudadanos, pero el indígena no era percibido como ciudadano, como un igual, sino como un animal con disfraz de hombre, el cual era portador de costumbres bárbaras, y que amenazaba a la sociedad civilizada”

(Aragón Andrade, 2009, p. 149). Si bien es cierto que tales aseveraciones no se establecían expresamente en el texto constitucional, sí eran, sin embargo, la traducción de lo que era la apreciación predominante en la época acerca de los indígenas: dentro de una sociedad de castas, ser indio era poco más que ser esclavo, apenas tener calidad de ser humano; pero, un ser humano ínfimo, vicioso, que no permitía se le sacara de ese estado semi-salvaje y bárbaro<sup>39</sup> en el que la Naturaleza lo había creado. Tal visión prejuiciada perduró en el imaginario colectivo.

Posteriormente, a medida que se fue instituyendo el Estado mexicano, se adecuó la legislación a las nuevas circunstancias del país hasta llegar a la CPEUM de 1857, que únicamente hace una mención a lo que podría ser considerado un grupo originario, y lo hace en la fracción I del artículo 111<sup>40</sup>, que establece la posibilidad de unión militar entre las tropas mexicanas y extranjeras para combatir “a los bárbaros,” concibiéndose por tales a los grupos indígenas del norte del país y del sur –especialmente en Yucatán– que se sublevaban y se mantenían en permanente rebelión frente al Estado mexicano (Aragón Andrade, 2009, p. 150). Esto a causa de que los ideales liberales de igualdad y libertad habían propiciado un mayor detrimento a las formas de vida autóctonas,

---

<sup>39</sup> Acerca de la noción de lo que se puede considerar “bárbaro,” nos dice Roger-Pol Droit (2009, p. 20): “¿qué es un bárbaro? ¿Cómo se reconoce al que llamamos así? ¿Qué rasgos lo distinguen? ¿Se trata de criterios físicos o de comportamientos? ¿O acaso del resultado de un juicio moral? [...] ¿Qué vestido, qué alimentos o, más generalmente hablando, qué costumbres o qué formas de actuar podrían no ser consideradas como bárbaras? ¿Cualquier práctica humana puede ser considerada bárbara desde el punto de vista del observador externo; basta con que no sea la acostumbrada y sorprenda por su extrañeza. Finalmente, si „bárbaro“ significase tan sólo lo que es „otro“, „extraño“, „desacostumbrado“, y que por esta razón se desprecia, se rechaza y se mantiene a distancia, es fácil ver que el término ya casi no significaría nada. Si todo es bárbaro o puede serlo –por razones de época, de exotismo o de disparidad en las normas– entonces ya nada lo es. En tal caso, la palabra designaría como mucho la traza residual de una distancia respecto a los demás, el vestigio de una aprensión originaria frente a lo desconocido. [...] No existiría el bárbaro „en sí“, sino tan sólo el bárbaro „para el otro“, a causa de un juicio que lo define como diferente.”

<sup>40</sup> Ver Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1857, disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/legislacion/federal/historicos/1857.pdf> (último acceso: 25/mayo/2017).

acentuando la miseria económica y la desprotección jurídica, el despojo de tierras de los naturales, quienes muchas veces se vieron obligados a ofertar su fuerza de trabajo, ingresando en un sistema capitalista al cual no estaban acostumbrados. Pero hubo resistencia, y ésta fue ofrecida por los yaquis y poblaciones mayas, que se organizaron para enfrentarse en sus propios territorios a un Estado que había venido a arrancar sus condiciones de vida. Fuera de este sentido combativo, la Constitución de 1857 no hace más mención expresa de los indígenas ni de las comunidades originarias.

En buena medida, esto ocurrió porque los textos constitucionales que, desde la independencia y hasta el año 1917, rigieron en nuestro país se caracterizaron por establecer una ficción legal por la cual se crea –o al menos, eso se pretendió– una nación sobre la base de la homogeneidad cultural. Como hemos dicho antes, bajo esta intención no había cabida a la diversidad étnica ni a la heterogeneidad cultural, ya que se estimaba que, en los indígenas, se materializaba un lastre, al cual era menester erradicar para lograr el progreso del Estado.

Al ser herederos de un imperialismo, cuyo origen estará en la cultura cristiana que traerán consigo los conquistadores y colonizadores iberos del siglo XVI, la asimilación o incorporación de las nuevas culturas sólo podía darse bajo una condición: la renuncia a la propia expresión cultural –que de antemano era considerada por los europeos de la época como falsa, idólatra, pernicioso, maligna: satánica (Villoro, 2008, p. 248)–. Al paso de los años, la desestimación por las culturas nativas de América Latina dio origen a una segunda etapa de descrédito: la descalificación se da ya no solamente a las formas de vidas aborígenes, sino también contra aquellos que, siendo europeos, dieron pauta para el mestizaje. Así, la cultura mestiza – y los mestizos con ella – serán considerados

como expresión de barbarie, de una cultura anacrónica. Para Zea (1995, p. 291), la percepción de la época se podría traducir en concebir al mestizaje como “combinación de lo superior con lo inferior, y por ello mismo, inferior. Mestizar es reducir, contaminar.” Aun así, fue la sociedad mestiza quien primordialmente condujo y dirige las riendas en el desarrollo histórico del México independiente y es esa sociedad no-originaria la que ha determinado los márgenes o parámetros sobre los que se han trazado los derroteros de los países latinoamericanos a partir de la mirada mestiza-occidentalizada.

Para los legisladores constitucionales de México, la búsqueda de unidad y de homogeneidad era la preocupación palpable desde los primeros textos constitucionales formales del Estado mexicano moderno. El objetivo era establecer una nación unida, fuerte, en donde las diferencias fueran borradas a partir de lo que formalmente se establecía en la norma, llevando a una igualdad y constituyéndose la nación mexicana bajo el esquema de una república democrática.

Unificar y homogeneizar fueron las tareas para crear una identidad a la nación mexicana, que diera cohesión a la diversidad que se encontraba en la realidad. Hacer a un lado las diferencias para establecer un patrón común de conducta, de formas de vida: ser todos mexicanos. Fundar una nación monocultural fue el objetivo que, desde 1824, se perseguía y esa fue la visión y el deseo bajo el cual se siguió legislando en México hasta 1992. Crear y consolidar jurídicamente una nación en que la heterogeneidad y la pluriculturalidad no eran elementos a considerar, bajo el seguimiento de los lineamientos que la teoría jurídico-liberal postulaba: la igualdad de los ciudadanos y el individualismo como única forma de vida.

Bajo el esquema antes descrito, el indígena no figuraba, puesto que sus tradiciones, mentalidad, formas de organización social y más aún, su peculiaridad de ser, no podían ser aceptadas ni eran útiles para los propósitos de homogeneidad de la nación y, al no adaptarse a las nuevas formas, los indígenas fueron segregados, marginados, condenados a vivir en miseria y servidumbre. Alejados del mestizo y de los propósitos de éste, los indígenas no encontraban un lugar para sí mismos en cuanto seres auténticos, menos aún en un entorno económico, histórico, social y legal adverso a sus creencias. Esta separación y abandono de los indígenas respecto de la sociedad mestiza se profundizó con el paso de los años.

Pero, en torno a la finalidad del constituyente, cabe la reflexión: ¿lo mexicano es algo único? ¿Se puede hablar de la cultura mexicana de una sola manera, limitada, excluyente y no incluyente? Los empeños del gobierno por construir una identidad nacional, una visión unitaria respecto del mexicano y de lo que se considera como parte de esta nación, han resultado esfuerzos vanos: se postuló la construcción de una cultura nacional a partir de un sustrato mestizo que absorbiera y anulara la especificidad de la civilización mesoamericana (Vieyra, 2007, p. 279). El crisol de esto, cuyo nombre oficial es Estados Unidos Mexicanos, ha resultado desbordado ante la diversidad cultural que lo conforma como un caleidoscopio y en donde los pueblos indígenas tienen un papel de pervivencia y de supervivencia, que han sorteado las políticas indigenistas<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Villoro concibe que el indigenismo “no se ha presentado nunca como una reivindicación de la población india frente a grupos racial o culturalmente distintos. Por lo contrario, característico del indigenismo es ser un movimiento no indígena. Quienes lo han sustentado han sido miembros de una civilización fundamentalmente occidental, en cuya educación ha solido haber pocas influencias estrictamente indias” (1979, p. 6); empero el indigenismo, tomado como una actitud proclive a favorecer a las comunidades indígenas, desde la perspectiva de Villoro, tiene al menos las siguientes tres características: “1. Supone un intento de recuperar el mundo precolombino [...] reintegrarlo en alguna forma a la cultura nacional viva. 2. Esta recuperación se acompaña de un anhelo de reconocimientos. El

e integracionistas que caracterizaron al gobierno mexicano durante los siglos XIX y XX y que, en general, se basaron en la idea de reivindicar lo indígena, en cuanto sirviera para la conformación de la cultura nacional (Aragón Andrade, 2007).

Una cultura nacional que, por otra parte, basó los factores de su unificación en una lengua, una religión, unas ideas políticas y sociales, así como una gran parte de sus costumbres y convenciones morales, sus formas artísticas y procedimientos técnicos traídos de Europa, preservando escasos contenidos precolombinos, como bien resalta Villoro (1979, p. 7). Los pocos elementos indígenas que se tomaron tenían como objetivo exaltar la idea de un pasado del que se provenía, anterior a la conquista y a la colonia, que comenzaron a ser vistos como momentos de oprobio para la patria. Así, la exaltación de lo precolombino demostraba un pasado indígena glorioso que, sin tener idea ni influencia de lo europeo, mantuvo importantes civilizaciones, grupos humanos cuyos desarrollo, riqueza y valor habían sido abruptamente rotos por la llegada de los conquistadores. Pasado que había que recuperar de alguna manera, vestigios de los que casi nada quedaba, al menos no en cuanto elemento vivo.

Los indios vivos, descendientes de aquellas gloriosas civilizaciones precolombinas, no eran sino pálidas y vergonzosas sombras de sus antecesores. De ahí que el conglomerado social conformado por los mestizos o esos *indios desindianizados* –como los conceptúa Bonfil Batalla (2006) en *México Profundo*– sean el resultado de fuerzas

---

americano trata de reconocer en lo indígena algo de sí mismo [...] en él cree encontrar sus propias raíces. 3. El reconocimiento conduce a una revaloración. El indigenista tenderá a restituir a ese mundo, recuperado para sí, todo su esplendor” (Villoro, 1979, p. 5). El indigenismo, cuyo desarrollo histórico podríamos situar preponderantemente entre los años veinte a los sesenta, en tanto corriente cultural y política que buscaba la “redención del indígena” (Bengoa, 2000, p. 90), como en su momento hicieron los frailes con los indios, no está exento de críticas, a las cuales, resume Bengoa de la siguiente manera: “es una corriente hoy día acusada de paternalista y proteccionista de los indígenas” (Bengoa, 2000, p. 90).

etnocidas, “incapaces de reconocer la diferencia y la pluralidad como formas positivas de existencia y relación” (Bonfil Batalla, 2006, p. 41) y, antes bien, el contacto entre lo indígena y lo mestizo produce en el primero la extrañeza y la inadaptación frente a una cultura nacional que le resulta ajena y, por lo que respecta al segundo, lo indígena es algo separado, que es propio, pero a la vez, escindido, desgarrado, “algo propio que permanece aún extraño” (Villoro, 1979, p. 11).

A la igualdad formal de los mexicanos se oponía la desigualdad entre quienes se concebían a sí mismos como mestizos o como indígenas. Los primeros, como refiere Villoro en *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1987), representarían el único sector social con capacidad para realizar el ideal de unificación de la nación y de la patria, dado que los mestizos eran quienes poseían una identidad de costumbres, de deseos, de sentimientos que los hacían identificarse plenamente como una gran familia. Los indígenas figurarían en esta representación mestiza en tanto se unieran a los mestizos y fueran copartícipes de ese ideal de unidad. Es decir, su única posibilidad de desarrollo, de crecimiento, de mejora económica y social, estaba en el hecho de que el indígena dejara de ser indio y se transformara en un ser distinto: un mexicano que se instituyó como una amplia categoría política y jurídica a la que se accede por el hecho de haber nacido en el territorio nacional –no en el seno de una comunidad–, categoría que le correspondía por derecho propio, puesto que nació a la vida en un territorio que se asume nacional y que se trata de un espacio instrumentalizado, en el cual, a través de la explotación de la tierra y los recursos naturales, podía encontrar los elementos materiales que le permitían superar su condición de miseria y pobreza, acumulando

riqueza y convirtiéndose en un factor activo que participara de la economía nacional, la cual también llega a ser una forma colonizadora.

De esta manera, se obtendría una doble ganancia para la patria: el indígena superaría su pobreza y su ignorancia –estando en su posibilidad aprender a leer, escribir y a comportarse como “gente de bien”– y, más importante aún, desapareciendo el indígena en cuanto tal, asimilado al mestizo en tanto “mexicano,” se le daba unidad a la patria, lo cual es imposible de lograr ante tantas etnias y comunidades indígenas que hacían y hacen ver a México como un entramado variopinto en el que no existe un factor de identificación o de igualdad entre su población. En este contexto, más que nunca, al indígena se le presentaba un dilema: exterminio o transformación (Villoro, 1987, p. 184). Disyuntiva que ni siquiera tomaba en cuenta el punto de vista de los pobladores indígenas, sino que se trataba de la voz del mestizo que le planteaba a ese Otro un problema en torno a la conservación o exterminio de su ser indígena.

En febrero de 1917, se promulgó una nueva CPEUM, en la cual se cristalizó el trabajo de los legisladores revolucionarios, atendiendo principalmente a demandas de carácter social y, especialmente, las relativas a la educación, la tenencia de la tierra y un régimen laboral más equitativo. Al igual que en la Constitución precedente, de 1857, no hubo ninguna referencia explícita a ese Otro indígena. Sin embargo, en la práctica, se buscó reivindicar el pasado indígena de México como aquel elemento de gloria nacional en el que se encontraba el origen de la sociedad mestiza, es decir, de eso que, en el imaginario cultural y político, se buscaba construir como “el pueblo mexicano,” como una sociedad que había superado la adversidad de una conquista y un proceso colonizador violentos en su forma y en su fondo. Una nación que había sobrevivido a

ello gracias a la fortaleza, persistencia y vigor de los indígenas, cuya sangre –aunque mezclada y diluida por el mestizaje– corría de cualquier forma por las venas de los mexicanos; indígenas que, además, recientemente habían luchado contra los poderosos y un gobierno porfirista que poco o nada había hecho por las clases económicamente más débiles y que, al contrario, fomentaba cada vez más la ostentación y el poderío de unos cuantos potentados que sometían de múltiples y diversas maneras a los campesinos, a los obreros, a los oprimidos. Se buscó que la legislación revolucionaria estableciera una equidad por la cual se tomara en cuenta la calidad de débil para protegerlo del poderoso. Entre estos oprimidos se encontraban los grupos indígenas.

Así, el proteccionismo y el integracionismo fueron los postulados que movieron al Constituyente de 1917 para enunciar en el texto de la Carta Magna aquellos ideales que habían dado pie a la Revolución mexicana de 1910. Sin embargo, se prolongó la ausencia del reconocimiento constitucional a esos millones de indígenas que, de una u otra forma, pervivían en medio de la agitación nacionalista y de los afanes homogeneizadores de la legislación. Igual que aconteció en 1857, para 1917 la heterogeneidad étnica de México representaba un enorme obstáculo para la formación de un ambiente verdaderamente nacionalista y, entre los gobernantes de principios del siglo XX, era labor indispensable imponer la civilización y una cultura a los indígenas para “suministrársele(s) la educación y el medio inherentes a la cultura que se trata de difundir” (Gamio, 2006, p. 24) y que era la mestiza o nacionalista.

A diferencia de los legisladores de 1857, cuya principal preocupación y ocupación iban en el sentido de establecer las bases constitucionales sobre las cuales crear o fundar

una nación, para los constituyentes de 1917, es decir, a principios del siglo XX, la cuestión era

... incorporar las diferentes culturas en un solo „sentimiento nacional“ que debería reflejarse en todos los ámbitos de la vida social: política, economía, arte, literatura y, por supuesto, filosofía. Ya el problema no era, como en el siglo XIX, construir la nación, sino asegurar “la unidad espiritual de la misma como plataforma sobre la cual tendrían que sostenerse los proyectos de modernización. La unidad de la nación debería estar garantizada por el rol protagónico del Estado, quien asumiría la tarea de fabricar un repertorio de símbolos y estereotipos, debidamente codificados por la intelectualidad, que serían considerados „representativos“ de la identidad cultural.” (Castro Gómez, 1996, p. 68)

Entonces, nos dice Villoro (1987), la única posibilidad de conservación de la existencia del indígena se daba a través de una transformación en la que se le negaba su peculiaridad y autonomía, a la par que se le conminaba a aceptar el sistema social, económico y cultural del mestizo. El objetivo legal del gobierno era consumir la homogeneización racial a través del mestizaje, lograr esa “raza cósmica” de la que hablaba José Vasconcelos (2010), producto de la mezcla de lo indígena y lo europeo, que en cumplimiento al designio divino:

... permitió a los españoles crear una raza nueva con el indio y con el negro, prodigando la estirpe blanca a través del soldado que engendraba familia indígena y la cultura de Occidente por medio de la doctrina y el ejemplo de los misioneros que pusieron al indio en condiciones de penetrar en la nueva etapa, la etapa del mundo Uno. (p. 14)

Para esto, el primer elemento de asimilación que tuvo que implementarse fue dotar a los indígenas de un idioma oficial: enseñarles a hablar, escribir y leer en castellano, hacerles olvidar sus matrices lingüísticas autóctonas. Llegar al punto en que se sintieran avergonzados de hablar una lengua distinta a aquella que era la oficial del país; alimentar a los indígenas con nutrientes ajenos a sus propias culturas, a sus identidades. Imponerles una cultura: la mexicana,<sup>42</sup> resultante de la mezcla de lo indígena y lo europeo que existía en la población mestiza; que, para entonces, comenzaba a ser mayoritaria, además de hegemónica.

Dadas las características de redistribución de la riqueza y de la propiedad privada que tuvo la Revolución mexicana, a los diversos grupos indígenas se les consideró a partir de su situación socio-económica, por lo que fueron englobados como “campesinos,” traduciéndose su inclusión en el panorama constitucional a través de las consideraciones que respecto a las comunidades y ejidos se estipularon en el artículo 27 de la CPEUM de 1917, donde se establecían los principios de la propiedad colectiva que se aproximaban, hasta cierto punto, a los sistemas normativos indígenas que han mantenido la visión de la comunidad como centro a partir del cual se desarrollan las relaciones de sus integrantes.

Se consideraba al indígena como campesino o, de lo contrario, no figuraba de ninguna otra manera. Nuevamente, el principio formal de la igualdad estaba como estandarte del ideario revolucionario, en donde lo indígena destacaba sólo en cuanto

---

<sup>42</sup> En este intento, resulta muy interesante la propuesta de Gamio, quien tuviera un destacado papel dentro del gobierno posrevolucionario: “Para incorporar al indio no pretendamos „europeizarlo“ de golpe; por el contrario, „indianicémonos“ nosotros un tanto, para presentarle, ya diluida con la suya, nuestra civilización, que entonces no encontrará exótica, cruel, amarga e incomprensible. Naturalmente que no debe exagerarse a un extremo ridículo el acercamiento al indio” (Gamio, 2006, p. 96).

representaba un pasado histórico prehispánico; valioso por lo que fue, mas no por lo que quedaba de él: indios vivos, que requerían ser rescatados, readaptados, traídos al progreso, a la modernidad. Tanto del pasado indígena como de los indígenas vivos, el gobierno se ocupó creando instituciones y una normatividad que, paulatinamente, permitió marcar lineamientos más allá del rango agrario en el que se había concentrado la temática indígena dentro de la agenda política nacional. Así, en la posrevolución y, especialmente, a partir de los años treinta, se creó el Departamento de Antropología dependiente de la Secretaría de Agricultura, el Departamento de Educación y Cultura Indígena y la Casa del Estudiante Indígena; posteriormente, en 1938, nació formalmente el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y, para 1948, surgió el Instituto Nacional Indigenista (INI).

En cada caso, la directriz era un sentido proteccionista o tutelar a favor de los grupos indígenas por parte del Estado (Rabasa Gamboa, 2002), puesto que “se percibía al indígena vivo como el hermano desvalido, como un tipo de mexicano menor de edad al cual había que guiarlo al camino de la sociedad moderna” (Aragón Andrade, 2009, p. 154). Se buscaba fomentar cambios controlados y planificados en la población indígena, a través de la acción estatal (especialmente por conducto del poder ejecutivo), para “absorber las disparidades culturales, sociales y económicas entre los indios y la población no indígena” (Rabasa Gamboa, 2002, p. 26).

Para arribar a este punto del tema indígena, hay que ponderar la efervescencia que estaba tomando el asunto a nivel continental: para la década de 1940, México había sido sede del Primer Congreso Indigenista Interamericano (Pátzcuaro, 1940) y, de entre los acuerdos tomados en tal evento, estuvo la creación del Instituto Indigenista

Interamericano (III). El tópico indígena fue adquiriendo cada vez mayor relevancia a nivel internacional: la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Organización de Estados Americanos (OEA) emitieron convenios, declaraciones y protocolos que fueron respaldados por muchos países, entre ellos, México.

A nivel nacional, igualmente, el asunto se mantenía vigente en diversos ámbitos, que no necesariamente tenían las mismas metas ni los mismos objetivos; no obstante ello, se constituyeron en fuerzas que incidieron en lo que, para el año de 1992, fue la primera inclusión expresa en el texto constitucional de la “pluriculturalidad” de la nación mexicana, a la par de enunciar diversos derechos a los pueblos indígenas en el artículo 4º de la CPEUM,<sup>43</sup> con lo cual se deja atrás lo que la ideología independentista y revolucionaria tanto exaltaron: la idea de la mexicanidad, entendida bajo un esquema monocultural e igualitario.

---

<sup>43</sup> El decreto de reforma del artículo 4º de la Constitución Federal de 1992 expresaba: “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, 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 procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la Ley” (Ver: Decreto por el que se reforma el artículo 4º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. DOF del 28 de enero de 1992, consultable en [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM\\_ref\\_122\\_28ene92\\_ima.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM_ref_122_28ene92_ima.pdf) último acceso: 25/mayo/2017).

### **2.2.2. El movimiento indianista y el reconocimiento constitucional de 1992**

Lo que es diverso no está desunido, lo que está unificado no es uniforme, lo que es igual no tiene que ser idéntico, lo que es diferente, no tiene que ser injusto. Tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza, tenemos el derecho a ser diferentes, cuando la igualdad nos descaracteriza. Estas son las reglas, probablemente, fundamentales para entender el momento que vivimos y para ver que esta nueva forma de identidad nacional tiene que convivir con formas de identidades locales muy fuertes.

(De Sousa Santos, 2007, p. 35)

Al principio de la década de los noventa, a nivel nacional, estaba en auge el movimiento indianista y su denuncia en torno al grave deterioro de las condiciones de vida de los pueblos y comunidades indígenas, lo que hacía pertinente y urgente una reforma constitucional que buscara crear los instrumentos jurídicos necesarios para superar la injusticia histórica que aquejaba a los pueblos y las comunidades indígenas (Rabasa Gamboa, 2002, p. 53). Este movimiento se puede rastrear a partir de los años sesenta, cuando el Estado mexicano había formado a jóvenes nacidos en comunidades indígenas como profesores con miras a que coadyuvaran con el gobierno en la integración y asimilación de sus coterráneos, desde sus propias comunidades. Pero, muchos de estos profesionistas se negaron a hacerlo, y antes bien, su regreso a sus lugares de origen fue para hacer conciencia de su identidad a los grupos étnicos y comenzaron a pugnar colectivamente por una nueva relación con el Estado, exigiéndole el reconocimiento de la autonomía indígena.

Sin embargo, para la política paternalista del gobierno mexicano, la cuestión indígena seguía siendo un punto secundario de la agenda, a pesar que por momentos se llegaba al uso de la violencia por la resistencia indígena y que:

no obstante la masiva participación indígena tanto en la Independencia como en la lucha contra las invasiones extranjeras, los alzamientos indígenas no fueron reconocidos como guerrillas en forma. Desde el siglo XVII hasta entrado el siglo XX se les designaba como sublevaciones o revueltas. En el discurso del poder la rebelión indígena siempre fue marginada y minimizada: en Yucatán se habló de la “Guerra de Castas”; en Sonora de la “Guerra del Yaqui” y en Chiapas los sucesivos alzamientos de las etnias locales durante la colonia y en el periodo prerrevolucionario nunca adquirieron el estatus de guerrilla. (Picos Bovio, 2006, p. 59)

Como hemos visto en páginas precedentes, diversas circunstancias (entre ellas la globalización y el liberalismo económico, aunado a la fractura del paradigma del Estado-nación) fueron originando algunas transformaciones que favorecieron el clima político para que, en el año de 1992, se llevara a cabo una reforma constitucional en México, que inició con una inclusión de carácter político, histórico y cultural a partir de la cual se patentiza el reconocimiento de la pluriculturalidad mexicana. Esto genera una paradoja a los ojos de Rabasa Gamboa (2002, p. 59) ya que: “casi dos siglos después de concluida la Colonia se reivindica en el texto constitucional el carácter pluricultural” de una nación, que para 1992 tenía una población minoritariamente indígena, mientras que cuando surgió la vida independiente en nuestro país, en los textos constitucionales de aquella época, existía un aproximado de 60 por ciento de población indígena y ni siquiera por eso se les reconoció en lo más mínimo.

No obstante el avance que en sí misma pueda representar la enunciación constitucional de los pueblos indígenas, hay un consenso en el sentido de que la reforma

del artículo 4º en 1992, resultó insatisfactoria por limitada e inconclusa, debido a tres motivos principales:

- 1) La ausencia de una ley reglamentaria o secundaria que viniera a sustituir la legislación ordinaria de carácter proteccionista y tutelar que, de manera dispersa, regía a los pueblos y comunidades indígenas.
- 2) El no reconocimiento de la autonomía y la libre determinación indígena,<sup>44</sup> bajo la idea de que, de aceptarlos, habría significado generar un ambiente separatista dentro del Estado mexicano, formándose un Estado dentro de otro y esto podía llegar hasta la secesión del territorio nacional.
- 3) El hecho de que en 1992 también se dio una reforma al artículo 27 constitucional, por el cual se modificaba el régimen de tenencia de la tierra, concluyendo el reparto agrario y poniendo las condiciones legales para que los ejidos y comunidades pudieran enajenar sus tierras sometiéndolas a la propiedad privada y ya no a la comunal o colectiva, como era hasta entonces. (Aragón Andrade, 2009, p. 161; Rabasa Gamboa, 2002, p. 63)

Esto último es particularmente relevante porque desde la CPEUM de 1917 se reconocía la existencia de la propiedad comunal y ello permitía a las comunidades indígenas acceder a instancias de justicia agraria y otros programas de índole asistencialista, puesto que “bajo la perspectiva gubernamental y de las ideologías políticas los indígenas eran sujetos condenados a desaparecer, no tenían un lugar en el

---

<sup>44</sup> Respecto a este punto, Aragón Andrade y Color Vargas (2013, p. 507) señalan que la ausencia del derecho a la autonomía en el texto del artículo 4º constitucional fue la principal omisión de esta reforma, conjugándose esto con otros factores que impidieron hacer efectivo el acceso de los pueblos indígenas a la llamada “sociedad civil” del Estado mexicano. No siendo un asunto menor la omisión del derecho a la autonomía, puesto que como dicen ambos autores, se trata del derecho matriz de todos los derechos de los pueblos indígenas.

futuro de la nación” (Aragón Andrade, 2009, p. 157) , pero no se dio mayor relevancia a la materia indígena, y ya para el año de 1992 se presenta una contradicción: a la par que se reconoce la pluralidad de culturas en México, la reforma al artículo 27 constitucional en materia de tenencia de la tierra autorizaba a los comuneros y ejidatarios a enajenar su propiedad comunal, lo que propició la fragmentación y el debilitamiento de algunas comunidades; mientras que los ejidos no pudieron ya mantener a sus integrantes, que, además, vieron en la venta de sus tierras la manera de allegarse recursos monetarios que les permitían paliar momentáneamente sus necesidades más apremiantes, tomando en consideración que, hasta la fecha, los grupos indígenas, en su mayoría, mantienen altos índices de pobreza y marginación.

Al respecto, el vocero del principal movimiento indígena contemporáneo en México, el antes conocido como Subcomandante Insurgente Marcos<sup>45</sup> declaró:

En la medida en que el reparto agrario se declara terminado ya no se va a repartir nada, o sea que no se tiene derecho a aspirar a la tierra. La privatización del ejido o la privatización de las tierras permiten un despojo más legal del que ya estaban haciendo los terratenientes. Entonces, poco a poco, las comunidades indígenas se empiezan a encontrar con una disyuntiva, en un callejón sin salida donde ya está en juego su sobrevivencia como seres humanos, como seres vivientes, donde se

---

<sup>45</sup> El 26 de mayo del 2014, a través del comunicado “La Luz y la Sombra” del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, se da a conocer la “muerte” del personaje llamado Marcos, esa “botarga” (como ahí mismo se lo describe) que sirvió de vocero al EZLN por mucho tiempo (Ver: Subcomandante Insurgente Galeano, 2014, en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/> última consulta 15/mayo/2017). Así, desde 2014 el sobrenombre de “Subcomandante Galeano”, es usado por quien inicialmente fuera identificado como el Subcomandante Marcos: Rafael Sebastián Guillén Vicente, nacido en Tamaulipas en 1957, del cual Picos Bovio (2006, p. 34) destaca que se trata de un personaje no indígena construido colectivamente que “no deslegitima la raíz indígena del movimiento ni el carácter de sus demandas y, por el contrario, se convierte en un puente, en un enlace, con un mundo indígena desconocido para muchos mexicanos”.

empieza a enfrentar la muerte ya como una perspectiva de aniquilamiento masivo (Citado por Picos Bovio, 2006, p. 89).

Así, el escaso avance que se tuvo con la reforma de 1992 en materia indígena nos hace traer a colación lo que señala Mauricio García Villegas acerca de la eficacia simbólica del derecho:

El derecho no siempre funciona a través de la fuerza impositiva o facultativa de sus contenidos sobre la conducta de los ciudadanos, también lo hace a través de la fuerza legitimadora de sus formas y contenidos sobre las representaciones de los ciudadanos [...] La ineficacia de las normas no siempre puede ser explicada por obstáculos que impiden la realización de sus objetivos. [...] La ineficacia con frecuencia es algo deliberado, propuesto. (1993, p. 3)

Lo anterior hace aún más patente cómo los legisladores mexicanos, en materia indígena como en muchas otras cuestiones de su competencia, relevantes para la vida de todos los habitantes del país, hacen reformas constitucionales, a veces simplemente para ajustar la legislación a conveniencia de determinados intereses nacionales e internacionales, importando muy poco si realmente están beneficiando a los más desprotegidos.

### 2.2.3. El movimiento zapatista y su interacción con las organizaciones indígenas

En esto estriba el mayor valor de los Acuerdos de San Andrés, esto es, en aceptar las diferencias entre la población mestiza y la indígena como el necesario punto de partida para establecer las bases de su convivencia armónica. No se trata de establecer nuevos privilegios para el segmento indígena en aras de su carácter minoritario o de su debilidad o vulnerabilidad social, sino de reconocerlos como lo que han sido y lo que son, y convivir con ellos con base en ese reconocimiento.

(Rabasa Gamboa, 2002, p. 79)

En este contexto ambivalente en el que, por una parte estaba el reconocimiento constitucional a los pueblos indígenas y, por otra, no existía una mayor transformación en las leyes secundarias ni se daban las condiciones para que lo establecido en la Carta Magna cobrara vida plena en cuanto a la cuestión indígena, surge un movimiento armado en Chiapas que vino a poner nuevamente en la agenda nacional, y con una mayor intensidad, el problema indígena. Esto fue en el año 1994, es decir, dos años después de la primera vez que se incluyó el reconocimiento a la pluriculturalidad en México.

Después de la reforma al artículo 4º constitucional de 1992, se hizo patente la insuficiencia de lo que hasta entonces se había hecho por parte del Estado en materia indígena: el levantamiento armado en Chiapas por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), contó con un claro respaldo indígena frente a una política e instituciones que habían demostrado insuficiencia, incompreensión y anquilosamiento normativo, ya que, a pesar de la reforma constitucional de 1992, la legislación secundaria aún no reflejaba las modificaciones que se pretendieron en el ámbito de la pluriculturalidad y de los derechos indígenas; cuestiones que asimismo, desde la

perspectiva indígena, resultaban insuficientes por no considerar la libre determinación ni la autonomía.

Esta movilización armada en Chiapas, que ha sido considerada como la *primera guerrilla comunicacional* (Castells, 1998) en el planeta Tierra,<sup>46</sup> en sus orígenes no tenía contemplada entre sus demandas una bandera de carácter étnico (Castells, 1998; Sarmiento Silva, 2008,), sino una lucha por la tierra y expectativas de mejoramiento social, económico y educativo. Pero, paulatinamente, el discurso del EZLN y sus pancartas de lucha se fueron modificando como consecuencia de los ajustes realizados por el mismo ante su fracaso militar y el éxito político obtenido en las primeras semanas del conflicto armado, que oficialmente inició —o al menos se dio a conocer públicamente, el día 1º de enero del año de 1994— fecha en la cual entró también en vigor un Tratado de Libre Comercio en América del Norte (TLCAN) celebrado entre Canadá, Estados Unidos y México, y del cual se publicitó mucho que, con la suscripción del mismo, México dejaría de ser un país tercermundista y entraría al primer mundo. Sin embargo, dicha pretensión quedó totalmente opacada por la irrupción pública del EZLN, el cual:

puso en evidencia no sólo la desigualdad y miseria en la que viven millones de mexicanos y, en especial, la que por más de quinientos años sufren los pueblos indígenas, sino la existencia de la guerrilla, que se había negado por décadas y que en ese momento obligaba a que se le reconociera como interlocutor para dialogar.

(Picos Bovio, 2006, p. 11)

---

<sup>46</sup> Se hace mención al “planeta Tierra” en alusión a la forma interplanetaria e integral en que están escritos los comunicados del EZLN, que, al referir el lugar en que fueron escritos, siempre se señala la zona geográfica del “planeta Tierra.”

No puede pasar desapercibido el hecho de que la principal cabeza y representante visible del EZLN se trata de un mestizo (el Subcomandante Galeano); pero esto no importó ya que, con apoyo de una base totalmente indígena, al grito de ¡Ya basta!, el EZLN adquirió el carácter de un movimiento indígena (Rabasa Gamboa, 2009; Warman, 2003) e hizo de la dignidad indígena el sustento del levantamiento, logrando una amplia legitimidad social y reconocimiento nacional e internacional.

El discurso del EZLN comenzó a tratar ya no sólo de la lucha contra el neoliberalismo, de la búsqueda de la democracia, del deseo de trascender hacia una mejor humanidad y de aspirar a una liberación nacional, sino que empezó a hablar también de indígenas y de pueblos indios, de la autonomía y de la necesidad de realizar reformas constitucionales específicas a favor de la población indígena del país (Pérez Ruíz, 2005), haciendo también visible con fuerza para la sociedad mexicana y para el mundo entero, que los indígenas mexicanos tenían años viviendo

bajo la sombra del indigenismo, de la doctrina proteccionista oficial que ellos no pidieron y que, sin embargo, afectó sus formas de vida. Pero también se adelantó a cualquier forma de evaluación para conocer sus impactos y puso al desnudo las consecuencias de años de propuestas de integración-asimilación para que los indios pudieran identificarse perdiendo su identidad, en el supuesto de que la existencia de varios pueblos indígenas era un obstáculo para la unidad nacional. (Picos Bovio, 2006, p. 95) Dada la atención que tuvo sobre sí a nivel nacional e internacional el movimiento armado en Chiapas<sup>47</sup> y los matices étnicos que adquirió, pronto muchas de las

---

<sup>47</sup> Lo cual le dio la posibilidad de no ser totalmente reprimido y hasta aniquilado por el gobierno, gracias a

organizaciones indígenas de todo el país, que habían permanecido distantes y aisladas entre sí, comenzaron a articularse en un solo movimiento, buscando también el reconocimiento constitucional de los indígenas y la lucha por la autonomía dentro del Estado nacional. Se llevaron a cabo diversas negociaciones entre el EZLN y el Estado para lograr acuerdos de paz y como resultado de esto, entre otras cosas, para el año 2001 se tuvo una nueva reforma constitucional en materia de derechos indígenas, que resultó insatisfactoria para el EZLN y para muchas de las organizaciones indígenas que habían puesto sus esperanzas en los Acuerdos de San Andrés Larráinzar para ver formalizadas legalmente sus aspiraciones de autonomía y libre determinación (López Ruiz, 2009; Rabasa Gamboa, 2002; Aragón Andrade, 2009).

La negociación para dar fin al conflicto armado entre el Estado y el EZLN fue ardua. Se establecieron mesas de diálogo, se fomentaron la discusión y los puntos de acuerdo. Se hacían propuestas y contrapropuestas, destacándose los Acuerdos de San Andrés, a partir de los cuales se proponía “la aceptación de la diferencia social y cultural de las

---

que el uso de las nuevas tecnologías de la información permitió organizar una importante y fuerte red de solidaridad mundial que obligó al gobierno mexicano a mantener una actitud mesurada y establecer diálogo con el EZLN. En cuanto a esto, afirma Castells: “El uso extenso de Internet permitió a los zapatistas difundir información y su llamamiento por todo el mundo al instante, y establecer una red de grupos de apoyo que ayudaron a crear un movimiento de opinión pública internacional, que hizo literalmente imposible al gobierno mexicano utilizar la represión a gran escala” (1998, p. 103), lo cual, desde la perspectiva de este mismo autor, quien afirma que la única habilidad de táctica bélica de los líderes del EZLN era ordenar el repliegue de sus integrantes ante los embates de las tropas del ejército mexicano, habla de una gran capacidad en términos de estrategia a nivel comunicacional y con miras a, de alguna manera, presionar al entonces presidente de México, Carlos Salinas de Gortari, para acceder a sus peticiones sin sufrir la temida represión, ya que hicieron que “el alzamiento ocurriera precisamente en el año de las elecciones presidenciales, y en unas elecciones que se suponía que iban a liberalizar el dominio del PRI sobre el estado, es un signo de la habilidad táctica de los zapatistas y fue un importante factor para protegerlos de la represión directa. El presidente Salinas quería afianzar su legado como modernizador económico y como liberalizador político, no sólo para hacerse un lugar en la historia, sino con miras a su próximo puesto: su candidatura a la secretaría general de la Organización Mundial de Comercio [OMC] recién constituida, precisamente la institución que articulaba el nuevo orden económico mundial. En estas circunstancias, un economista formado en Harvard [como es el caso de Carlos Salinas] difícilmente podía lanzar una resuelta represión militar contra un genuino movimiento indio y campesino que luchaba contra la exclusión social” (Castells, 1998, p. 101).

etnias en México respecto del resto de la población y evitar sobre todo que esa diferencia sea un factor de discriminación y/o exclusión de los indígenas” (Rabasa Gamboa, 2002, p. 79). Sin embargo, estos Acuerdos no fueron incluidos en los términos propuestos en la reforma constitucional resultado de esta movilización indígena<sup>48</sup>; aparentemente debido a que en ellos no se preveía un mecanismo específico para su correcta interpretación y su aplicación práctica. Agregando aquí el importante papel que para la perspectiva estatal cobraba la exigencia de autonomía indígena, petición rechazada en las instancias estatales por contravenir uno de los principios más importantes del Estado mexicano: la concepción de su unidad y, supuestamente, por propiciar una escisión nacional y la creación de un Estado dentro de otro. De ahí que se recalque en la redacción actual del primer párrafo del artículo 2º constitucional, que proviene de aquella circunstancia histórica, que la “Nación mexicana es única e indivisible.”

Respecto al tema de la autonomía de los pueblos y comunidades indígenas, es importante tomar en cuenta que, a nivel constitucional, se la ubica actualmente como el ejercicio del autogobierno territorial por parte de una comunidad, desplegando el derecho a la autodeterminación, mientras que al Estado le corresponde reconocer derechos individuales y colectivos a los miembros de esa comunidad indígena.

---

<sup>48</sup> El incumplimiento del Estado a lo pactado en los Acuerdos de San Andrés Larráinzar ha sido motivo de que Rodolfo Stavenhagen, en su calidad de relator especial de la ONU sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, recomendara en su informe del 2003 respecto de México: “reabrir el debate en el congreso de la Unión sobre la reforma constitucional en materia indígena con el objeto de establecer claramente todos los derechos fundamentales de los pueblos indígenas de acuerdo a la legislación internacional vigente y con apego a los principios firmados en los Acuerdos de San Andrés” (Ver: “Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen, Adición, Misión a México. 23 de diciembre del 2003 en: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4357.pdf?view=1> última visita: 22/mayo/2017).

Desde el punto de vista de González (2010, p. 37), la autonomía puede suscitar que el Estado adopte dos posturas: 1) que se incluya en su organización a las entidades autonómicas, dotándolas de un marco normativo general tutelado por la Constitución, lo que conlleva a que exista una transformación administrativa gubernamental; o bien, 2) que no integre ni distinga a las diversas entidades indígenas territoriales como un nuevo régimen de gobierno dentro de las estructuras estatales, limitándose a establecer reconocimientos legales secundarios que no modifican en nada la organización gubernamental.

Tomando en consideración lo anterior, el caso del movimiento zapatista debe ser revisado bajo una óptica distinta, ya que la autonomía territorial ejercida en las comunidades zapatistas se lleva a cabo bajo la ruptura total de relaciones con el Estado mexicano, prescindiendo del presupuesto público, teniendo el acuerdo en todo el territorio zapatista de “no recibir en dinero ni en especie, un solo centavo del presupuesto gubernamental, ni permitir la entrada de gente de los gobiernos oficiales ni de los partidos políticos” (Fernández Christlieb, 2014, p. 120). Lo cual ha orillado a los habitantes de las comunidades zapatistas a organizarse de tal manera que logren proveerse a sí mismos de fuentes propias para sus actividades cotidianas, siendo la base de esa independencia económica o presupuestal, el trabajo colectivo y el control del territorio zapatista, convencidos de que sólo a través de la autonomía económica pueden lograr y mantener la autonomía política. En este punto, señala Fernández Christlieb que:

[...] tierra, territorio e independencia económica, proveen sustento a la independencia política que requieren comunidades y municipios [zapatistas] para

establecer sus reglas, requisitos, condiciones de organización, de participación y de elección democrática de los diferentes cargos del gobierno autónomo, comprendidas las autoridades que administran la justicia, con base en los conocimientos, prácticas, sistemas normativos y experiencias de vida comunitaria, sin verse obligados a acatar las leyes, vicios y costumbres del sistema político-electoral ni a cumplir con las formalidades de la llamada procuración de justicia estatal y federal establecidas oficialmente en la República Mexicana. (2014, p. 121)

Y aquí, como lo veremos más adelante, no hay algo que pudiera equipararse a una fórmula mágica hecha con los mismos ingredientes y que funcionara de la misma manera para las diversas comunidades indígenas en cuanto a la búsqueda de mejores condiciones de vida. Al respecto, los zapatistas no se arrojan la cualidad de ser un modelo a seguir, sino se miran como una invitación a explorar nuevos caminos de organización comunitaria, sendas que, en todo caso, debe trazar y recorrer cada comunidad de manera consensuada.<sup>49</sup> Esta misma posición ha sido asumida por el movimiento de San Francisco Cherán, Michoacán, (expresada en distintos foros de consulta, congresos, notas de prensa y asambleas), que tampoco acepta que la manera en que ha enfrentado sus problemas de seguridad y justicia pueda ser aplicable para otros

---

<sup>49</sup> En palabras del Subcomandante Galeano: “Se dice que diversos movimientos, tanto de México como de otras partes del mundo, han visto en el zapatismo un ejemplo de lucha e, incluso, que algunos han retomado sus principios para la construcción de sus propias resistencias. Nosotros les decimos a los que siguen el ejemplo que no lo sigan. Pensamos que cada quien tiene que construir su propia experiencia y no repetir modelos. En este sentido, lo que les ofrece el zapatismo es un espejo, pero un espejo no eres tú, en todo caso te ayuda sólo para ver cómo te ves, para peinarte de esta forma. Para arreglarte. Entonces les decimos que vean en nuestros errores y aciertos, si es que los hay, las cosas que les puedan servir para construir sus propios procesos, pero no se trata de exportar el zapatismo o de importarlo. Pensamos que la gente tiene la suficiente valentía para construir su propio proceso y su propio movimiento, porque tiene su propia historia” (Citado por Picos Bovio, 2006, pág. 18).

pueblos indígenas, ni siquiera de la misma etnia p'urhépecha; pero que, en cambio, sí invita a que los grupos indígenas conozcan la legislación y los derechos que tienen en cuanto indígenas y busquen acogerse a todo aquello que les pudiera beneficiar.

Tanto el levantamiento zapatista como el movimiento de autodefensa de Cherán surgen en medio de circunstancias que obligaron a las personas a hacer las cosas de una forma diferente para tomar en sus manos las riendas de su destino y enfrentar los problemas concretos, diarios que se les presentaban y exigían posicionarse de tal manera que la resistencia era la única opción: la resistencia frente al despojo, al saqueo, la injusticia, la muerte, la pobreza, la corrupción política. Gritar un ¡Ya basta!, acompañado de acciones de resistencia. Los cambios logrados a partir de estos movimientos de resistencia han sido producto de la constante construcción dialogada, donde las diferencias y las disidencias no dejan de estar presentes, incluso respecto a cuestiones que tienen que ver con el sentido y el alcance de los cambios proyectados, pero teniendo en claro que dar un paso atrás, dividir o fragmentar el movimiento, sólo propiciaría el detrimento del interés y el bienestar de la comunidad, quizás empeorando las cosas. En el caso de Chiapas, explica Fernández Christlieb,

si en la época de las fincas todas las decisiones se obedecían porque *¡el patrón manda, pues!*, en el gobierno autónomo *¡el pueblo manda, pues!*, y con esta expresión las bases de apoyo zapatistas resumen la esencia del cambio político logrado. (2014, p. 14)

En ambos casos (Chiapas y Cherán), las repercusiones de la resistencia se han traducido en transformaciones políticas, en el sentido etimológico, es decir, acerca de los asuntos que competen a la ciudad, a la *polis*, al bien común. La manera en que las

comunidades zapatistas se organizan puede ser descrita bajo las siguientes características que enuncia Fernández Christlieb:

- 1) Existe un trabajo colectivo y coordinado entre todas las autoridades dentro del territorio de influencia zapatista.
- 2) La duración de los cargos depende de que el trabajo se realice de forma adecuada. En caso contrario, existe la posibilidad de revocación de mandato en cualquier momento.
- 3) Hay una constante rotación de autoridades debido a que su trabajo es no remunerado (servicio gratuito), lo que de mantenerse por largo tiempo, puede resultar una carga onerosa para quien funja como autoridad.
- 4) La rendición de cuentas es permanente y, al final de cada periodo, se informa al nuevo equipo de gobierno qué se hizo y qué está pendiente.
- 5) No hay jerarquías de poder internas en los diferentes niveles de gobierno autónomo. Tampoco existe una división formal de poderes, de manera que las autoridades de gobierno son las mismas que las autoridades de justicia. (2014, p. 14)

#### **2.2.4. La reforma constitucional del año 2001 en materia indígena**

Hale y otros autores han sugerido entender el multiculturalismo neo-liberal como la adopción por parte de los estados de políticas y discursos de inclusión de la diversidad cultural, pero a la vez cuidando eficazmente de preservar el orden económico y las estructuras de poder que generan desigualdad.

(González, 2010, p. 53)

Como se mencionó en el anterior apartado, el levantamiento zapatista y la constante presión a nivel nacional e internacional urgieron al gobierno para dialogar con ese otro México indígena, el cual había pasado desapercibido en la toma de decisiones y ahora buscaba ser oído para materializar aquello de “nunca más un México sin nosotros”, así que no hubo más que llevar a cabo una nueva reforma constitucional que se publicitó como la que daría por fin solución a las hostilidades presentes en Chiapas con la insurrección zapatista. Pero, al no tomar en cuenta los Acuerdos de San Andrés, en buena medida resultó solamente otra simulación que dejaba pendientes muchas cuestiones en materia indígena.

Mediante esta reforma constitucional del año 2001, los derechos indígenas pasaron de estar contemplados en el artículo 4º a contenerse en el numeral 2º de CPEUM, por lo que, desde una instancia del poder estatal, se dio entrada a un nuevo sujeto jurídico: el indígena, al cual se le vino a dotar de vida discursiva con efectos constitucionales. Un ser cuya ciudadanía sería diferenciada, tomando en cuenta su particularidad cultural y su identificación con una comunidad diversa a la mestiza hegemónica. Esta inclusión constitucional gestó un sujeto capaz de asumirse con una identidad cultural y una forma de vida distinta a la de otros ciudadanos y, por ello mismo, exigía un tratamiento diverso, en donde se tomaran en cuenta tales diferencias.

Igual que ocurre en muchas otras cosas, la reforma indígena del 2001 mostró su lado negativo y positivo. Sin duda, el aspecto más negativo fue la enorme decepción que se tuvo por parte de las organizaciones indígenas que habían dialogado con el Estado para concertar los términos de las modificaciones constitucionales que se harían luego del levantamiento zapatista y ver que poco de lo propuesto se tomó en consideración. Aunado a esa desilusión, que tenía más implicaciones políticas, también en lo jurídico causó decepción el hecho de que no se declarara a los pueblos indígenas como sujetos de derecho público, sino solamente como sujetos de interés público.

La importancia de esto radica en que, de haberse declarado a los pueblos indígenas como sujetos de derecho público, se les habría puesto en el mismo nivel que cualquier otro órgano de gobierno o de la administración pública, independientemente del nivel (federal, estatal o municipal), contando con facultades determinadas por la propia ley, además de que se les reconocería como “un grupo social con finalidades unitarias, permanentes, voluntad común, que forman una personalidad jurídica distinta a la de sus integrantes, pose(ye)en(do) una denominación o nombre; con domicilio y un ámbito geográfico de actuación; patrimonio propio y régimen jurídico específico” (Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, 2007, p. 9). Sin embargo, solamente se los considera sujetos de interés público, lo que implica que se les reconocen únicamente derechos relacionados con sus necesidades colectivas, obteniendo la protección e intervención directa y permanente del Estado, como el ente que viene a tutelar su protección.

Otro aspecto que ha sido severamente criticado por las mismas organizaciones indígenas es la mención expresa con la cual inicia el artículo 2º constitucional, referente

a que la nación mexicana es única e indivisible, ya que hace patente el temor del Estado mexicano a que el derecho a la autonomía y la libre determinación de los pueblos indígenas conduzcan hacia fines separatistas del Estado. En general, se considera una declaración innecesaria dado que, hasta la fecha, ningún grupo étnico en México ha tendido hacia ese fin, ni a desunir ni a dividir la nación mexicana y, más bien, desde el punto de vista de los especialistas en el tema, es una declaración indicativa de ignorancia e incompreensión de los alcances de la autonomía indígena (Burguete Cal y Mayor, 2008; González Galván, 2008; López Bárcenas, 2005). Hay quienes piensan que dicha alusión en torno a la unicidad e indivisibilidad de la nación mexicana es una más de las contradicciones históricas que se han ido acumulando a lo largo de los años en el texto constitucional mexicano, dadas las múltiples reformas que ha tenido, por lo que la actual redacción del artículo 2º constitucional “combina la tradición liberal del siglo XIX, con las nuevas concepciones respecto a los pueblos indígenas” (Pelayo Moller, 2012, p. 24), lo que no deja de generar esas mismas contradicciones.

Por otra parte, se hizo solamente una declaración a favor del uso y disfrute de los recursos naturales localizados en los propios territorios indígenas, conminándose a los pueblos y comunidades indígenas a conservar y mejorar sus hábitats. Se dejó a las legislaturas de cada entidad federativa establecer las leyes que, en el ámbito de su competencia, determinaran la forma y alcance de la autonomía de los pueblos y comunidades indígenas. Lo cual no deja de ser un problema dado que:

Esta disposición constitucional coarta la posibilidad de establecer reglas generales y claras en todo el país para comenzar a construir una nueva relación entre los pueblos indígenas, el Estado y la sociedad, que era uno de los propósitos

declarados de la reforma. Además no se ve la razón de que la Constitución federal no reconozca a los pueblos indígenas como sujetos de derecho y sólo fije los criterios para que lo hagan las constituciones de los estados, lo que puede dar lugar a que cada uno lo realice en diverso grado, como hasta ahora ha sucedido, y entonces seguiremos teniendo pueblos indígenas de distintas categorías, de acuerdo a la entidad federativa donde se encuentren asentados. (López Bárcenas, 2005, p. 149)

Aunado a lo anterior, hay que tomar en cuenta que algunos pueblos indígenas se encuentran asentados en dos o más entidades federativas, y debido a que se faculta a las legislaturas estatales para que regulen la materia indígena bajo el mínimo de derechos establecidos en la Constitución Federal, puede darse el caso de que, respecto de un mismo grupo étnico permanente en más de un estado colindante, se le reconozcan derechos diferentes, dependiendo de la demarcación territorial estatal de que se trate.

En cuanto a los aspectos positivos, siguiendo el análisis que nos ofrece Jorge Alberto González Galván, es posible ubicar tres principios políticos fundamentales en materia indígena a partir de la reforma del año 2001:

- 1) Principio del pluralismo cultural: por el reconocimiento de que la nación mexicana tiene como base a los pueblos y comunidades indígenas, ratificando lo que ya se presentaba desde la reforma constitucional de 1992, es decir, la desaparición del proyecto de una nación con base homogénea. Así, se posibilita el respeto a las diversas culturas existentes en el país, así como el derecho de cada pueblo indígena para mantener su propia cultura, preservándola y

enriqueciéndola en su cosmovisión, con el uso de las diversas lenguas indígenas, entre otras medidas.

- 2) Principio del pluralismo político: que abre la puerta para que las autoridades indígenas sean electas y ejerzan sus funciones basadas en sus propios sistemas normativos, gozando además de reconocimiento por el Estado. Este punto, en particular, fue fundamental para que en el municipio de Cherán, Michoacán, se pudiera romper con el monopolio de la representación popular que era prerrogativa de los partidos políticos.
- 3) Principio de pluralismo jurídico: que reconoce los sistemas normativos o usos y costumbres de los pueblos indígenas, con la única limitante de que no vulneren los derechos humanos. (2008, p. 153)

### **2.3. La reforma constitucional en materia de derechos humanos de junio del 2011**

El hecho de que las normas logren eficacia por medio de las representaciones que ellas crean en los individuos, hace del derecho un instrumento social necesariamente ligado al mundo de lo simbólico y con él al mundo de lo político [...] El cambio de los textos jurídicos es, en ocasiones, una condición indispensable para producir cambios sociales que no dependen de la eficacia instrumental de las normas mismas, o sea de su fuerza jurídica, sino de la representación que ellas producen en la realidad.

(García Villegas, 1993, p. 3)

La CPEUM tiene como característica el ser un documento que se encuentra en constante proceso de modificaciones a través de reformas, adiciones y derogaciones que son realizadas por el Congreso de la Unión (es decir, Cámaras de Diputados y Senadores, además de las Legislaturas estatales, que también participan de la votación de los cambios a la Constitución Federal). Ha sido habitual que las continuas reformas a

este documento fundamental en nuestro país, no siempre impliquen transformaciones sustanciales a la misma. Sin embargo, no ocurrió esto con las reformas que en materia de amparo y derechos humanos modificaron la Carta Magna y entraron en vigor en junio del 2011: iniciando con la novedad del cambio en el nombre del Título Primero de la CPEUM, dentro del cual se encuentran reconocidos los derechos indígenas en nuestro país, que dejó de ser denominado “De las garantías individuales” para ahora aparecer bajo la consigna: “De los derechos humanos,” lo que, de entrada, ya era “una franca apertura al derecho internacional de los derechos humanos” (Pelayo Moller, 2012, p. 23) puesto que, a través de esta reforma, se podía dar un cumplimiento más cabal a los compromisos internacionales del gobierno mexicano, asumidos mediante la firma de los tratados y acuerdos con otros países y con organizaciones de carácter multilateral.

De ahí que, para la materia que nos ocupa, es decir, la indígena, esta reforma constitucional

articula una oportunidad única al sistema jurídico mexicano para la salvaguarda efectiva de los derechos humanos de los pueblos indígenas, a partir de la utilización de los principios que se pueden identificar en los diferentes tratados internacionales de derechos humanos, la jurisprudencia internacional y en el derecho comparado. (Cruz Martínez, 2013, p. 452)

De manera que lo más relevante de esta reforma ha sido el hecho de que se incorporaron, al mismo nivel de importancia en cuanto a su aplicación, a los tratados internacionales que salvaguardan derechos indígenas. Hasta antes de este momento, se consideraba que no podía existir ninguna ley, tratado o disposición alguna y menos aún, perteneciente a la legislación internacional, que estuviera por encima de la Constitución.

Fue a través de estas reformas constitucionales, en cuanto a derechos humanos, que se estableció que los tratados internacionales podrían ser invocados y aplicados al caso concreto, cuando a través de ellos se pudiera tutelar de una manera más amplia a los ciudadanos; consagrando a nivel constitucional que cualquier autoridad del Estado mexicano, federal, estatal o local, estaba facultada para hacer respetar y garantizar dichos derechos, aun cuando estuvieran contenidos en disposiciones jurídicas de carácter internacional.

Para Aragón Andrade y Color Vargas (2013), esta reforma constitucional de junio del 2011 es la coyuntura que, junto a la movilización indígena, se vuelve clave para que las autoridades mexicanas perciban de manera clara el conflicto estructural y fundacional entre el Estado y las colectividades indígenas, que se traduce en racismo y discriminación, desigualdad económica, social, política y cultural, además de la falta de reconocimiento de sus tierras, territorios y recursos naturales, todos aspectos que deben tomarse en cuenta en cualquier asunto sometido a instancias de decisión gubernamental.

Ahora bien, en consideración a lo que dice De Sousa Santos (2014), habría también que observar que, al resolver estos conflictos, no se puede partir de una visión unitaria y unívoca de lo que es la dignidad, concepto que está siempre presente en la elaboración (y materialización) de cualesquier derecho humano, dada la diversidad de las culturas,<sup>50</sup> por lo que es preciso inventar e impulsar concepciones contrahegemónicas e interculturales de los derechos humanos, evitando que la defensa y aplicación de dichos

---

<sup>50</sup> “Si la humanidad es una, ¿por qué hay tantos principios diferentes sobre la dignidad humana y la justicia social, que pretenden ser todos únicos y que, a veces, se contradicen entre sí? En la raíz de esta pregunta está la constatación, cada vez más clara hoy, de que la comprensión del mundo excede con mucho la occidental y, por consiguiente, la comprensión occidental de los derechos humanos” (De Sousa Santos, 2014, p. 33).

derechos humanos no termine siendo sino una forma más, útil a un discurso dominante “ajustado a las políticas liberales, al desarrollo capitalista y a sus diversas metamorfosis [...] y también a un colonialismo metamorfoseado (neocolonialismo, colonialismo interno, racismo [...])” (De Sousa Santos, 2014, p. 29).

Por lo pronto, como hemos estado refiriendo en las últimas líneas, lo más destacable es que esta reforma en materia de derechos humanos ha significado un parteaguas en el ámbito jurídico nacional y, particularmente, ha venido a beneficiar y robustecer la aplicabilidad de la legislación de derechos indígenas.

Tan relevante ha sido la reforma a la que aquí nos referimos que, a partir de ella, se instituyó la 10ª Época del Semanario Judicial de la Federación (SJF). En el ámbito jurídico, se llama “Época” a los periodos que reflejan cambios paradigmáticos en la forma en que se resuelven los diferentes casos que son sometidos a los tribunales federales, a fin de que sirvan en el futuro como modelo o criterio para juzgar situaciones legales similares, reuniéndose y publicándose en el SJF el sentido de las tesis aisladas y jurisprudenciales, que surgen por la labor de interpretación de los jueces y magistrados federales acerca de las normas constitucionales y las diversas leyes.<sup>51</sup> Se habla de la “inauguración de una nueva época” cuando las reformas constitucionales tienen una relevancia de tal magnitud que influyen y modifican sustancialmente el sistema jurídico nacional.

El SJF ha sido el órgano de difusión y divulgación por excelencia en el Poder Judicial. Fue fundado en 1870 y en su historia se reconocen dos largos periodos: 1) el de

---

<sup>51</sup> Para mayor detalle consultar Suprema Corte de Justicia de la Nación (2017) Noticia histórica de la publicación y difusión de la jurisprudencia, México, visible en: <https://sjf.scjn.gob.mx/sjfsist/Paginas/wfContenido.aspx?control=Contenidos/ucNoticia&file=NoticiaHistorica&Info4=Info4> (Último acceso: 25/mayo/2017).

la jurisprudencia histórica y 2) el de la jurisprudencia aplicable. Al primero corresponden la 1ª, 2ª, 3ª y 4ª Épocas del SJF. Se considera como histórica su jurisprudencia por corresponder a la aplicación de la CPEUM de 1857 y por reflejar, de alguna manera, los vaivenes políticos e históricos de nuestro país, como fueron las etapas relativas a la Guerra de Reforma, el Porfiriato y así, hasta el año de 1914, cuando el movimiento de la Revolución Mexicana complicó más aún la de por sí irregular elaboración y difusión del SJF, que llegó a durar hasta tres años sin publicarse; por lo que, luego al retomar las resoluciones relevantes, se llegaban a recopilar sentencias que habían sido dictadas con mucha anterioridad a la publicación del Semanario.

El segundo periodo del SJF comprende desde la Quinta Época y hasta nuestros días. Este periodo surge a la par que la CPEUM de 1917, que se encuentra vigente y es por ello que se conoce a este periodo como el de jurisprudencia aplicable, ya que las tesis aisladas y jurisprudencias que lo conforman son susceptibles de ser invocadas por los jueces y magistrados hasta nuestros días. Las cinco Épocas que la componen están marcadas por la consolidación de los juicios de amparo, por asuntos de carácter agrario y de tenencia de la tierra, por cuestiones laborales y de seguridad social, y, más recientemente, por el surgimiento del Consejo de la Judicatura Federal, hasta llegar a la 10ª Época, que, como hemos mencionado en líneas precedentes, surge a partir de la reforma en materia de derechos humanos y amparo que vino a fortalecer, además, el ámbito de aplicación de los tratados internacionales y el control de constitucionalidad, que fue el que permitió obtener resolución favorable, en materia electoral, a la comunidad indígena de Cherán, gracias a la aplicación del *principio pro-personae*, limitándome por ahora a referir aquí que, sin la entrada en vigor de esta reforma

constitucional, difícilmente podría haberse dictado una sentencia en la que no sólo se invocara, sino se aplicara incluso, la legislación internacional en materia indígena, ampliando con ello los beneficios reconocidos jurídicamente a las comunidades y los pueblos indígenas, como se verá en el Capítulo 4: El caso de San Francisco Cherán, Michoacán, México de esta investigación.

Quedará al juicio de la historia si esta reforma constitucional se usa más como una herramienta de emancipación social o termina siendo usado por el Estado a su conveniencia y para perpetuar políticas que están alejadas de lo humano y atienden más al capital y a los grupos de intereses transnacionales.

### Capítulo 3. Democracia y comunidades indígenas

Dónde está la diferencia entre una aglomeración de aldeas y una *polis*, o nos preguntamos cuándo una comunidad simple se vuelve política, debemos responder indicando el lugar del gobierno, el momento en el cual el conjunto se organiza y toma forma con la aparición de una función o papel unificante, se polariza en las dos figuras contrapuestas y correlativas de los gobernantes y de los gobernados, mostrando la propia estructura o articulación en una relación específica: *árchein kai árchestai*, mandato-obediencia.

Bovero, 1985, p. 43

Abordar el estudio de lo que ocurre en una comunidad indígena a partir de una categoría como la de democracia no deja de ser problemático y criticado si se toma en cuenta el origen histórico de dicha forma de gobierno, que puede ser rastreado en la cuna misma de la cultura occidental: la antigua Grecia, y específicamente en Atenas, en el siglo V a. C. Incluso, la noción misma de democracia ha presentado tantas modificaciones a lo largo de los siglos que los estudiosos del tema no logran ponerse de acuerdo exactamente de qué se está hablando cuando se dice que un régimen de gobierno es democrático<sup>52</sup>, aunque, en general, existe una apreciación positiva o favorable ante casi cualquier sistema que se ostente como democrático, en detrimento de otras formas de gobierno como una tiranía, una aristocracia o una monarquía absoluta. También ocurre que la democracia tiene detractores y hay quienes han apuntado hacia ella, señalándola como un mal menor o la menos peor de todas las formas de gobierno.

La democracia, como resultado de la acción humana, no puede ser del todo apartada del contexto sociocultural en la que surge, por más que se la quiera inmunizar de rasgos

---

<sup>52</sup> “Las dudas no afectan tanto al valor de la democracia cuanto a su coherencia. „Democracia”, se dice a veces, no es el nombre de ningún sistema político, sino un término que sirve para elogiar. Según esta opinión, no existe siquiera una teoría coherente de la democracia. No existe ningún sistema político al que todos aquellos que manifiestan estar a favor de la democracia pudieran dar su aprobación” (Wolff, 2001, p. 86).

que la vinculen a una cultura determinada. En todo caso, habría más bien que verla como un término cuya multiplicidad y polisemia se encuentra sometida a procesos de lucha por una “resignificación política y social de la democracia; luchas por desnaturalizar la semántica de la democracia liberal y forjar lenguajes democráticos alternativos.” (Aguiló Bonet, 2017, p. 28)

Con la categoría de democracia ocurre una situación idéntica a lo que pasa con la concepción de *bárbaro*, atendiendo al arduo estudio que de la misma hace Roger-Pol Droit, en el sentido de describirla como una noción:

impura, plástica, que está atravesada por fuerzas que tiran en direcciones divergentes [...] “Bárbaro” se dice en varios sentidos que no forzosamente se suceden, ni se sustituyen los unos a los otros, y a veces se niegan a armonizarse. Estos significados se yuxtaponen, se suman, se contaminan, a menudo chocan. (2009, p. 57)

Así, cabría la pregunta ¿democracia según quién o en relación a qué? La democracia, cuyos ideales de igualdad y libertad han servido lo mismo para emancipar que para oprimir; para declarar la guerra a determinados países cuyas formas de gobierno son consideradas totalitarias o fundamentalistas y en los cuales hay que instaurar la “democracia” para el beneficio de la población civil y, de pasada, los gobiernos extranjeros estén en condiciones de allegarse recursos naturales o hidrocarburos para enriquecimiento de unos cuantos privilegiados. De esta manera, advirtiendo la maleabilidad de una categoría como la de *democracia*<sup>53</sup>, es necesario apuntalar algunos rasgos que nos permitan esbozar el por qué abordar nuestro tema desde esa categoría.

---

<sup>53</sup> Especialmente de la noción ideológica de democracia liberal eurocéntrica, como “la única forma viable y legítima de gobierno, elevando, así, una experiencia sociohistórica concreta a la categoría de valor absoluto incuestionable” (De Sousa Santos, citado por Aguiló Bonet, 2017, p. 26).

### 3.1. La democracia y las comunidades indígenas

No es que sea una „democracia formal”: la democracia vive de esas mismas „formas”, como el sufragio universal secreto y el respeto a las libertades civiles, pero las nuevas condiciones institucionales, culturales y tecnológicas del ejercicio democrático han vuelto obsoleto el sistema de partidos existente y el régimen actual de política competitiva, como mecanismos adecuados de representación política en la sociedad. La gente lo sabe y lo siente, pero también sabe, en su memoria colectiva, lo importante que es evitar que los tiranos ocupen el espacio evanescente de la política democrática.

(Castells, 1998, p. 388)

En el caso de esta investigación, hay varios factores que defienden la vinculación entre democracia y comunidades indígenas, más allá del asunto de enfocar con una categoría occidental a un grupo humano que tiene siglos luchando contra la aniquilación de su cosmovisión. Considero que la primera justificación para esto deriva del hecho de que la comunidad indígena de Cherán se encuentra en territorio mexicano y en nuestro país, atendiendo a lo que señala el artículo 40 de la CPEUM<sup>54</sup>, vivimos dentro de una república democrática y los logros que, a nivel de forma de gobierno, ha obtenido Cherán se han dado dentro del marco de una legislación de carácter nacional y sus derechos, sus usos y costumbres, han sido tutelados por una de las instancias que precisamente están para salvaguardar el carácter democrático de la vida política del país, como lo es el TEPJF,<sup>55</sup> de manera que la instauración de un Concejo Mayor como forma

---

<sup>54</sup> “Artículo 40. Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, laica y federal, compuesta por Estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior, y por la Ciudad de México, unidos en una federación establecida según los principios de esta ley fundamental.” Ver: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/articulos/40.pdf> (última consulta 15/mayo/2017).

<sup>55</sup> Los artículos 94 y 99 de la CPEUM son la base normativa del TEPJF. Ver: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/articulos/94.pdf> y <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/articulos/99.pdf> (último acceso: 25/mayo/2017).

de gobierno comunal encuentra parte de su fundamento legal en las posibilidades que brinda un sistema que se declara a sí mismo como democrático.

No obstante, y a pesar del sinfín de transformaciones que la democracia ha presentado a lo largo de la historia, no se ha modificado esencialmente el hecho de que se la ve como un sistema en el cual el pueblo gobierna, y en donde la legitimidad de los gobernantes proviene de la participación colectiva en su elección y se llega a suponer que “la condición democrática es la prueba de fuego para demostrar la legitimidad de un régimen” (Wolff, 2001, p. 86), y con ello estar en posibilidades de explicar de un modo aceptable por qué gobiernan unos y no otros, además de esbozar una respuesta ante la cuestión de ¿qué es lo que convierte en legítimo un gobierno? (Wolff, 2001).

Ahora bien, haciendo a un lado la anatematización de aplicar una categoría occidental a los usos y costumbres de las comunidades indígenas, se han documentado y reconocido prácticas de carácter electivo desde la época prehispánica, lo que permite a algunos estudiosos de la materia afirmar que no es tan descabellado hablar de costumbres, hasta cierto punto, análogas a la democracia de la antigüedad. Tal es el caso del pueblo azteca, en el que:

todavía tribal, encontramos dos aspectos electivos, a saber: el del Tlatoani o monarca y el de los Calpulleques o jefes de barrio [...] Lucio Mendieta y Núñez, con base en Francisco Javier Clavijero, afirma que los reyes de México, Texcoco y Tacuba, quienes formaban la llamada Triple Alianza, eran nombrados por elección indirecta.

El pueblo de cada una de estas ciudades nombraba, para elegir a estos reyes, cuatro electores de entre las personas más nobles, y en el voto de ellos se comprometían todos los votos de la nación. Estos cuatro electores unidos a los ancianos, a los soldados viejos y a la nobleza, designaban al que debía ocupar el trono en sustitución del rey que hubiese muerto. (Pérez de Los Reyes, 1998, p. 697)

Como decíamos en líneas precedentes, a la democracia se le debe revisar también en los contextos histórico-sociales en los que se la practica y dar entrada a una perspectiva intercultural que conlleva a reconocer que los autogobiernos populares, participativos e igualitarios de las comunidades indígenas, por ejemplo, tienen mucho que aportar a la reduccionista noción de la democracia liberal.

Por otra parte, es significativa en esta temática la distinción que nos ofrece Villoro (2003) al referir dos sentidos de democracia, uno que la ubica como un ideal de la asociación política, hacia el cual tiende la acción colectiva y otro, como un sistema de gobierno, por el cual se realizan ciertos fines comunes. En el primer caso, se le confiere valor por sí misma, mientras que en el segundo, al tratarse de un conjunto de reglas, su valor le estará asignado en tanto la democracia propicie el cumplimiento de los fines fijados por el colectivo. La propuesta villoriana, a la vez, nos lleva a distinguir dos formas de democracia: la que se realiza conforme al valor, que estaría bajo el horizonte de un ideal de naturaleza ética, en el que todos y cada uno de los miembros de la asociación política han convenido y tienen claro cuáles son los valores que pretenden realizar, especialmente el de la libertad y, en este punto es donde las formas de

organización de las comunidades indígenas se encuentran más cercanas a la democracia conforme al valor.

Así, es pertinente hablar de los vínculos entre la democracia y las comunidades indígenas porque éstas, en sus prácticas organizativas internas son cercanas a lo que Villoro (2003) llama *democracia radical* que es la que devuelve al pueblo su capacidad para participar de manera activa en la decisión de todos los aspectos de la vida colectiva, donde el pueblo no obedece a nadie más que a sí mismo, en aras de realizar un ideal de autogobierno del pueblo, ejerciendo el poder desde la base de la asociación política y hacia la cima, donde “se manda obedeciendo” y, aunque el mismo Villoro reconoce que la materialización de una democracia radical es próxima a la utopía, no por ello se debe dejar de reconocer que, en el ámbito local, es posible tomar ese ideal ético de la democracia como aquello que oriente la práctica política en su cotidianidad, tal como sucede en muchas de las comunidades indígenas donde los asuntos que atañen a la vida en común son expuestos y resueltos en asambleas comunitarias, donde cada uno de los participantes asumen el bien común como el bien propio o individual, de ahí que les resulte prácticamente natural optar o decidir a favor de los intereses en común y no de beneficios particulares o privados.

Mientras que, por otra parte, estaría una forma de democracia que atiende al poder, al sistema, sus normas y sus instituciones; en ella encuentran cabida grupos e individuos con opiniones y tendencias incluso divergentes, pero la democracia, en cuanto procedimiento, les permite llegar a acuerdos para coexistir y tolerarse, limando las asperezas y evitando la destrucción de unos o de otros. En todo caso, las relaciones de poder existentes son las que se verán beneficiadas de las prácticas democráticas bajo

esta perspectiva instrumental, porque los acuerdos o convenios logrados entre los grupos o individuos opositores permiten mantener una mutua aceptación en una situación de dominio, donde hay una clara competencia por ver quién ejerce el poder y, concomitantemente, surgen ganadores y perdedores en dicha pugna. En palabras de Villoro, la democracia conforme al poder:

[...] es un procedimiento pragmático para regular la competencia entre la multiplicidad de grupos con intereses distintos que componen la sociedad en un sistema de poder, en el cual los sectores más poderosos mantienen su dominio con el acuerdo tácito de los menos exitosos. (2003, p. 334)

En este sentido, de la democracia procedimental, uno de los autores clásicos en filosofía política y a quien frecuentemente cita Villoro, como lo es Norberto Bobbio (2014) afirma que la constante transformación es la condición natural de la democracia real, lo que origina el sinfín de variables y diferencias que el contenido de la palabra “democracia” puede tener en una época determinada y de un lugar a otro, lo que asimismo, desde hace un tiempo, conduce a que continuamente se piense que vivimos en una permanente crisis democrática.<sup>56</sup> De ahí también que este autor proponga ver a la democracia más que como una esencia, como una herramienta que sirve para la toma de decisiones colectivas, aspecto que, como hemos referido en párrafos previos, es también retomado por Villoro, al analizar el carácter pragmático de la democracia.

---

<sup>56</sup> “Prefiero hablar de transformación más que de crisis, porque crisis hace pensar en un colapso inminente; en el mundo, la democracia no goza de óptima salud, y por lo demás, tampoco en el pasado pudo disfrutar de ella, sin embargo, no está al borde de la muerte. [...] Para un régimen democrático, estar en transformación es su condición natural; la democracia es dinámica, el despotismo es estático y siempre igual a sí mismo” (Bobbio, 2014, p. 15).

Por otra parte, a nivel de las comunidades indígenas, la democracia conlleva a uno de los elementos más enriquecedores y buscados en ellas (y en otros muchos sectores, como las universidades, los sindicatos, las diversas instancias gubernamentales –municipales, estatales, federales– respecto de otros poderes del mismo o superior nivel, etcétera): la autonomía, que permite a la comunidad o asociación correspondiente, “gestionar sus propios asuntos, regular su estructura interna y escoger libremente sus autoridades o representantes, potenciando sus facultades para lograr que éstos respondan a los mandatos de quienes los eligieron” (Díaz-Polanco, 2002, p.43). Habría una relación de complementariedad entre democracia y autonomía. En la medida en que una asociación política (llámese comunidad, municipio, sindicato, *etcétera*) establece mejores mecanismos democráticos, fomentando una mayor y mejor informada participación en la toma de decisiones, es posible que se ejerza también una mayor autonomía, fomentando la creación de espacios de poder colectivo y de autogobierno más eficiente, más comprometido, con mayor control y transparencia. Lo que no ocurre cuando los procesos democráticos languidecen a tal punto de que son unos cuantos los que participan y deliberan, asumen responsabilidades, de los que la mayoría termina por no saber o no se involucran en las mismas, al sentirse excluidos de esas decisiones, por más que les afecten o beneficien.

### **3.2. La libertad, la igualdad y el voto mayoritario**

La democracia, precisamente en cuanto sistema de las mediaciones, que no se absolutiza ni se erige en fin [...] es aquel juego que acepta someter a discusión las propias reglas. Si no lo hace es otra cosa. Que las reglas del juego puedan ser modificadas, es una afirmación indudable sobre la que un buen demócrata no puede estar en desacuerdo.

(Bobbio, 2014, p. 76)

Una de las caracterizaciones de la democracia es la de ser un gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, en el que, idealmente, los representantes deben velar por los intereses de todo el conjunto de habitantes de un territorio, o, por lo menos, de la mayoría de sus representados y no, como sucede con frecuencia, atender prioritariamente a los intereses de los gobernantes. Bajo esta perspectiva de la democracia como ideal regulativo (el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo) no habría rasgos de dominación, sino de colaboración, de ayuda mutua, de coordinación para la gestión y resolución de los asuntos públicos, bajo el control y supervisión del propio pueblo, lo que en la práctica se traduce en dos rasgos indispensables de la democracia: la visibilidad de quien gobierna y la transparencia en el ejercicio del poder.

Toda cultura puede ser vista a través de dos dimensiones: la del poder y la del valor (Villoro, 2007). En cada cultura se ejerce uno o varias formas de poder, el cual busca realizar ciertos efectos y consumir determinados fines; hacia el cumplimiento de ellos se encaminan los valores que una cultura pondera como relevantes. Así, desde la perspectiva de Villoro, para comprender e identificar una cultura, es necesario considerar dichos aspectos. En el ámbito político, todo ejercicio del poder tendría que estar encaminado hacia el cumplimiento de esos valores.

Sin dominación de unos sobre otros, el poder pertenecería y sería ejercido por todos, se materializaría una democracia como “la realización de la libertad de todos” (Villoro, 2003, p. 333). Se trata, en este caso, de una democracia en que la libertad adquiere un valor superior, de ahí que Villoro la llame “democracia conforme al valor,” acerca de la cual nos dice:

Si se la considera el resultado de un convenio conforme al valor, consideramos las reglas y las instituciones democráticas como un medio para aproximarnos a la sociedad en que se realice la autonomía de todos mediante el poder del pueblo. Su valor se medirá por su mayor o menor eficacia para lograr ese fin. (2003, p. 338)

Generalmente, se piensa en la democracia como el medio por excelencia para la consecución de valores como la libertad o la equidad. Sin embargo, también puede suceder que la democracia sea usada para cumplir otros fines, como el orden o la justicia. Esto es así, dado su aspecto pragmático o meramente instrumental, que, debido a la complejidad de efectuar una caracterización exhaustiva de lo que la democracia es y de los muchos sentidos en que se la concibe, Bobbio ofrece una definición mínima de la misma:

un conjunto de reglas procesales para la toma de decisiones colectivas en el que está prevista y propiciada la más amplia participación posible de los interesados [...conjunto de reglas procesales] en el que se incluye [...] la estrategia del compromiso entre las partes mediante el libre debate para la formación de una mayoría. (2014, p. 18)

Las decisiones colectivas son tomadas en función de la cantidad de votos a favor o en contra que reciban las propuestas y, en todo caso, la decisión o la participación individual tiene como base tanto la igualdad como la libertad en un proceso democrático que se vive en colectivo, dado que:

Todo grupo social tiene necesidad de tomar decisiones obligatorias para todos los miembros del grupo con el objeto de mirar por la propia sobrevivencia, tanto en el

interior como en el exterior. Pero incluso las decisiones grupales son tomadas por individuos (el grupo como tal no decide). (Bobbio, 2014, p. 24)

Cada integrante del colectivo es igual a otro, por lo que tiene el mismo peso la participación individual de cada uno de los miembros del grupo, la cual generalmente se manifiesta a través del voto, de tal manera que cada persona sólo puede emitir un voto y, por ende, contar una sola vez en la toma de decisiones. Y, por otra parte, la libertad en este tema tiene que ver asimismo con las opciones de apoyar, abstenerse e incluso oponerse a la decisión o a la actividad hacia la que está encaminado el proceso democrático; de ahí que el debate o la discusión colectiva acerca de los asuntos públicos adquiere especial relevancia en el ejercicio de la democracia.

Por lo que se ve a la igualdad como un ideal dentro de la democracia, hay que precisar que se la estableció como paradigma, sin tomar en cuenta lo falaz del universalismo que la acogió como un principio cuya materialidad se circunscribía, la mayor parte de las veces, a una cuestión sencillamente jurídico-política. Igualdad formal, igualdad ante la ley: haciendo a un lado los aspectos socioeconómicos y culturales; un paradigma que juzga de la misma manera al poderoso que al desvalido, al cultivado que al ignorante, y obviando, además, las claras diferencias de valores, de prácticas, de costumbres entre las culturas.

No fue sino hasta que se efectuaron los movimientos que pugnaron por establecer nuevos derechos sociales y económicos (por ejemplo, en México, durante la Revolución o más recientemente en la lucha contra el Apartheid en Sudáfrica) que se comenzó a poner en crisis el paradigma de la igualdad, que, desde una visión contrahegemónica, fue cuestionado “cuando los discriminados y los excluidos se organizaron para luchar

contra la discriminación y la exclusión, pero también para cuestionar los criterios dominantes de igualdad y diferencia, y los diferentes tipos de inclusión y exclusión que legitiman” (De Sousa Santos, 2014, p. 57). Dejó de pensarse en estas luchas sociales en términos de lo universal-igualitario, para comenzar a verlas más bien como una búsqueda del reconocimiento de la diferencia, de oponerse a la discriminación y a la exclusión, exigiendo transformar desde las raíces culturales y los afanes pretendidamente civilizatorios lo que, en algún momento, fuera la integración y la asimilación hacia una cultura dominante, propugnando más bien por procesos de intercambio de experiencias sociales entre los diversos movimientos y organizaciones de quienes históricamente habían sido excluidos. En la base de esto, estaría la idea de lo identitario-fundacional, nacida del saberse único, de tener memoria, historia y raíces sobre las cuales perdurar. (De Sousa Santos, 2014)

Basta echar un vistazo a la historia para corroborar que, aunque la democracia desde sus orígenes ha sido pensada en términos de participación de la mayoría, se ha caracterizado por una constante exclusión de grupos que, aun siendo mayoritarios, terminan siendo tratados como minoritarios al ser dejados sin intervención en los asuntos de la *res publica*, siendo vistos como desiguales y quedando sin voz ni voto en el ejercicio del poder, y así, tenemos los ejemplos de regímenes auto-proclamados democráticos que han excluido en algún momento a los esclavos (que ni siquiera eran considerados personas), a las personas carentes de un patrimonio, a las mujeres (condenadas por siglos a ser vistas como menores de edad, que debían consecuentemente estar bajo la tutela del padre, el marido, los hermanos o los hijos varones, independientemente de la edad, patrimonio o preparación académica que

tuvieran), así como se descartaban a aquellos grupos que, por sus mismas condiciones socioeconómicas, se mantuvieran analfabetos, ya que en muchos momentos, el saber leer y escribir ha sido un requisito para poder votar.

No obstante lo anterior, en una comunidad que aspira a alcanzar el ideal de la democracia radical, la igualdad de todos surge a partir del reconocimiento de la dignidad de cada uno de los miembros de la asociación, asumiendo a la par que existen diferencias a las que hay que respetar y que no son sino un ejercicio de la libertad de las personas para elegir sus propios fines, a través incluso de la búsqueda de otra identidad que puede coincidir en mayor o menor medida con la mayoritaria. En el caso que nos ocupa, los usos y costumbres de la comunidad de Cherán en los asuntos de la vida pública se llevan a cabo mediante procedimientos que reúnen las características arriba descritas, dado que es una asamblea la que delibera públicamente acerca de lo que ha o no de hacerse, se toman decisiones mediante el voto de la mayoría y participan en igualdad de condiciones tanto las mujeres como los hombres. A la Asamblea de la comunidad se la conoce como *K'eritangurikua*, y:

es la instancia, pública y abierta, de participación y toma de decisiones; está formada por cada uno de los *ireticha* o comuneros, hombres y mujeres, con representación personal y directa [...] con derecho a voz y voto sobre los asuntos fundamentales de la comunidad. (Mandujano Estrada, 2014, p. 110)

En la *K'eritangurikua* hay libertad para participar o no en la votación, así como para expresar la propia opinión en relación a las cuestiones que tienen que ver con la discusión pública. De esta manera, la forma de tomar decisiones al interior de la comunidad de Cherán puede ser catalogada como un tipo de ejercicio democrático,

afirmando lo anterior desde esta perspectiva instrumental que nos brinda Bobbio (2014) de la democracia como un conjunto de reglas escritas o consuetudinarias que permiten establecer quién está autorizado para la toma de decisiones colectivas y bajo qué procedimientos, aplicando además el principio de mayoría que rige en cualquier democracia, en el que se busca que las decisiones colectivas sean tomadas por el mayor número posible de miembros del grupo.

Pero, aunado a lo anterior, el valor libertad dentro de una asociación como la de Cherán le permite delinear la ruta de acción futura, desde el propio deseo e interés de sus integrantes, como un cumplimiento a la voluntad de todos, configurándose la libertad en la capacidad de dar sentido a la propia acción, bajo una ética que se opone a la dominación y en la que el orden, la seguridad y la paz son resultado de una voluntad común de alcanzarlos y no se los ve, ni se los vive como consecuencia del mandato de un sujeto o un grupo de sujetos que obligan a todos y cada uno a respetar el orden o la seguridad y a no violentar la paz, o peor aún, a verse obligados a someterse a los mandatos de la fuerza bruta con respaldo institucional. En el caso de Cherán, la *K'eritangurikua* viene a encarnar la voz y el llamado de esa voluntad conjunta que se ha hecho presente para hacer que la vida en común recupere su armonía y su integración, para hacer sentido del vivir en comunidad.

### **3.3. La disrupción de la democracia mexicana desde la identidad indígena**

Debemos tener en cuenta que el mismo discurso de los derechos humanos ha significado cosas muy diferentes en diversos contextos históricos y ha legitimado tanto prácticas revolucionarias como contrarrevolucionarias. Hoy en día no podemos saber con certeza si los derechos humanos actuales son un legado de las revoluciones modernas o las ruinas de estas revoluciones, si tras ellos hay una fuerza revolucionaria de emancipación o una fuerza contrarrevolucionaria.

(De Sousa Santos, 2014, p. 29)

Hasta este punto, llegamos a reconocer la democracia en la práctica de la comunidad indígena de San Francisco Cherán; sin embargo, es importante vislumbrar también las líneas que hacen que lo que allá se vive tienda a ser una disrupción de la democracia en los parámetros que el mismo sistema electoral mexicano contempla, el cual se ha visto obligado a abrirse a la multiculturalidad del país, más allá de simples declaraciones de principios contenidas en la Constitución, gracias a las acciones jurídicas de comunidades indígenas como la de Cherán,<sup>57</sup> que, a través de la Sala Superior del TRIFE del Poder Judicial de la Federación, en la resolución del juicio de protección de los derechos ciudadanos SUP-JDC-9167/2011, hizo reconocer al Estado mexicano que:

Una democracia sólo se constituye como tal si la sociedad política que la conforma se encuentra convenientemente diversificada y organizada para ello, por lo que el principio democrático también exige que opere como manifestación de la pluralidad de la población, de tal forma que puedan ser articuladas políticamente las distintas visiones y proyectos de Nación, dentro de los límites constitucionales, es decir, un régimen democrático conlleva un sistema que permite el planteamiento de distintas opciones (políticas, sociales, culturales, etcétera).

Es decir, vemos cómo en una situación como la vivida en Cherán, Michoacán, se ponen en juego las dos categorías que Villoro nos brinda para la comprensión intercultural: las relativas al poder y al valor. Lo primero en cuanto que la comunidad en

---

<sup>57</sup> Y, más recientemente pero siguiendo el ejemplo de Cherán, otras comunidades indígenas michoacanas han recurrido igualmente a los tribunales en defensa de sus derechos políticos, como lo son la tenencia de San Francisco Pichátaro del municipio de Tingambato (quienes buscaban autonomía presupuestal), la de Santa Clara del Cobre, perteneciente al municipio de Salvador Escalante (exigiendo respeto a sus formas tradicionales de organización frente a la intromisión de prelados pertenecientes a la iglesia católica) y San Felipe de los Herreros, en Charapan, todos en el Estado de Michoacán, entre otras comunidades ubicadas en otras partes de la República Mexicana. (Acerca de esto, ver: “Litigios” en <https://colectivoemancipaciones.org/> última visita: 25/mayo/2017).

Cherán recuperó para sí el ejercicio de un poder que estaba siendo utilizado en su contra por autoridades corruptas, buscando la manera de implementar diversos mecanismos que les permitieran realizar los fines que, en un primer momento, más les importaba: la conservación de la vida y la seguridad pública y, a partir de lograr esto, continuar en el camino hacia la consecución de otros valores importantes para la comunidad, sin que se precise que coincidan totalmente con las aspiraciones que hasta hace poco habían sido fijadas a través del sesgo de una supuesta unidad nacional y cultural. A continuación, revisaremos algunos de esos valores y sus contrastes con la visión que predomina en la sociedad mexicana.

### **3.3.1. La relación con la naturaleza**

[Los indígenas] reinventan un nuevo texto acerca de lo que ellos han sido, son y quieren ser. Hablan de ecología tal si hubiesen venido al mundo como “guardianes de la naturaleza”. Reprochan a la sociedad occidental todos los males habidos y por haber. Relatan un mundo de perfección y equilibrio en el que se vivía antes de la llegada del “hombre blanco”. [...] Se muestran a sí mismos como las víctimas de la Historia Americana<sup>58</sup> y sacan amplio partido de ello. [...] Discurso inventado o no, es un discurso eficaz.

(Bengoa, 2000, p. 11)

Es preciso recordar que, en muchos países, el origen étnico ha sido un constante motivo de exclusión. En México, los pueblos indígenas o los afrodescendientes ya no pueden ser considerados como grupos mayoritarios, sino antes bien, minoritarios, debido a la merma que sufrieron por causa del exterminio o de la asimilación cultural,<sup>59</sup> lo que provoca que sus luchas por salvaguardar la Naturaleza o el territorio se vean

---

<sup>58</sup> Mayúsculas del autor.

<sup>59</sup> Al respecto, afirma De Sousa Santos: “Estas personas no eran minorías en su territorios: se convirtieron en minorías a consecuencia de las políticas de exterminio de los colonizadores o de la trata de esclavos que los alejaron de su tierra” (2014, p. 105).

sumamente limitadas por una mayoría que no comparte ni sus intereses ni sus valores y frente a la cual no tienen poder de veto, a pesar de que “estas minorías pueden estar luchando en nombre de un futuro no sólo para ellos, sino para todos. Al defender sus tierras y medios de vida están luchando para que el planeta no se convierta en un lugar inhabitable en un futuro próximo” (De Sousa Santos, 2014, p. 105).

La posibilidad de ser tomado en cuenta dentro de un proceso democrático ha estado vinculada continuamente al hecho de ser considerado un ser humano pleno, íntegro, en ejercicio de sus derechos, es decir, ser catalogado como miembro de ese gran concepto que es la humanidad,<sup>60</sup> pero acerca de él, nos alerta De Sousa Santos al decir: “La concepción occidental, capitalista y colonialista de la humanidad no es imaginable sin el concepto de subhumanidad” (De Sousa Santos, 2014, p. 56) y, en lo humano no están

---

<sup>60</sup> Es relevante tomar en cuenta el condicionamiento histórico para arribar a la noción de “humanidad,” sumamente vinculado a capacidades como la racionalidad, el pensamiento abstracto y el lenguaje. Quienes no tuvieran lenguaje, o incluso, teniéndolo, resultara aparentemente ininteligible, no podía ser considerado humano, como ocurrió en la antigüedad en Grecia, cuando se calificaba como “bárbaro” a cualquiera que no tuviera el griego por lengua materna y no fuera capaz de hablarlo con claridad. Un ser balbuceante en lo que yo tengo por mi propia lengua, difícilmente podía ser considerado capaz de razonar, de tener un pensamiento abstracto y, en consecuencia, no se le podría considerar tampoco como humano. Acerca de esto, nos dice Droit: “es importante entender que el bárbaro no es en primer lugar el extranjero que habla otra lengua, la suya, sino el extranjero que habla mi lengua pero la habla mal. Porque en este juego de la familiaridad perturbada, de la proximidad alterada, de la similitud imperfecta está en el centro de lo que constituye la identidad desgarrada y anómala de aquellos que llamamos ‘bárbaros’. Son agentes que no hablan como nosotros, cuya voz deforma nuestros sonidos, desfigura nuestras palabras, gruñe, silva, gargajea de una forma difícil de comprender o sencillamente incomprensible” (Droit, 2009, p. 37). La categoría de humanidad fue tomada como uno de esos universales que, independientemente del contexto, es válido en todo tiempo y lugar, aunque en realidad, no se trata más que de la visión occidental que, en palabras de De Sousa Santos, es más bien un “localismo globalizado” (2014, p. 38). De ahí que también resultara un problema para los conquistadores españoles discernir la calidad (humana o animal, con alma o sin ella) de los pobladores originarios del “descubierto” Nuevo Mundo que, además de una comunicación ininteligible para ellos, andaban desnudos, lo que era inconcebible para la moral y la costumbre europea de la época.

Por otra parte, hay quienes afirman que no es posible determinar una naturaleza intrínseca y esencial para la humanidad o para un humano en particular, dada la históricamente demostrada maleabilidad y recreación de eso que ha sido llamado “humanidad” a lo largo de los siglos y, con ello, pierde todo sentido cualquier pregunta relativa a hallar o determinar una “verdadera naturaleza humana,” siendo la teoría de la evolución de Darwin la que “da razones para no tener que preguntar qué somos en realidad” (Sierra, 2009, p. 47).

incluidos ni el orden cósmico, ni la naturaleza,<sup>61</sup> mucho menos los espíritus protectores de los difuntos; no hay lugar en la humanidad para albergar algo tan amplio y holístico como la Madre Tierra.

Quienes desde su ser y estar en el mundo no se conciben a sí mismos salvo en esa íntima y espiritual vinculación con eso que, en otra visión, constituye la *res extensa* cartesiana, no pueden sino ser clasificados como integrantes de la subhumanidad caracterizada por el retraso, la ignorancia y la incapacidad de entender cuestiones supuestamente tan importantes como los sistemas productivos, el progreso científico y tecnológico, la economía de libre mercado y, peor aún, son incapaces de idear la relevancia del individuo y su propia libertad. Y, antes bien, contrario a participar de esos ideales individualistas, quienes podrían integrar esta subhumanidad (desde el punto de vista occidental), ofrecen una resistencia que no apela al lenguaje de los derechos humanos, sino que utilizan sus propias máximas surgidas de raíces culturales (identidades históricas y culturales, incluyendo la militancia religiosa) con un sustento basado en lo colectivo, frente a lo individual; en la comunidad antes que en las personas aisladamente concebidas y, en una íntima relación con la Naturaleza más que en la explotación de la misma (De Sousa Santos, 2014, p. 56). Ya no se trata de dominar ni de destruir a la Naturaleza y sus recursos, sino que los pueblos indígenas, entre los cuales se encuentra el p<sup>o</sup>urhépecha, nos dicen:

---

<sup>61</sup> Constituye una excepción a la regla el que la Constitución Ecuatoriana de 2008, que en el segundo párrafo del artículo 10 tutela los derechos de la Naturaleza, a la que concibe como un organismo vivo y le reconoce diversos derechos, consagrados en el mismo ordenamiento constitucional. (De Sousa Santos, 2014, pág. 56 y Constitución de la República del Ecuador, visible en [http://www.derecho-ambiental.org/Derecho/Legislacion/Constitucion\\_Asamblea\\_Ecuador\\_1.html](http://www.derecho-ambiental.org/Derecho/Legislacion/Constitucion_Asamblea_Ecuador_1.html) último acceso: 25/mayo/2017).

De los antepasados aprendimos que somos partícipes de este universo inmenso, compañeros de viaje con todos los animales, las plantas y las aguas. Todos formamos parte del todo. No podemos ni descuidar ni destruir este hogar nuestro. Y ahora queremos platicar con aquellos que son incapaces de ver el mundo de esta manera. Queremos decirles que juntos somos responsables del barco en el cual estamos navegando. Y si no cambiamos, nos hundiremos todos juntos (Cruz Sebastián, 2015, p. 39).

Ahora bien, retomando el tema de la exclusión de determinados grupos, Villoro percibe una paradoja en los gobiernos democráticos que “decididos a asegurar la libertad de todos, han provocado, sin embargo, la exclusión de muchos” (Villoro, 2007, p. 117), lo cual, a la larga, ha motivado la búsqueda de otras maneras de gobernar, en donde se atenúen los efectos de exclusión de la democracia (especialmente, bajo la perspectiva occidental, Villoro (2007) destaca el republicanismo y el comunitarismo), siendo las propuestas de las comunidades indígenas una alternativa más en esta colorida paleta de posibilidades democráticas, surgidas desde la resistencia de las culturas indígenas que:

Buscan no tener poder, dinero, lo que buscan es que sean respetadas como personas y así también su entorno con la naturaleza. Las comunidades viven en la austeridad, no como sinónimo de pobreza, sino de inteligencia, es decir, saben vivir con lo poco. (Cruz Sebastián, 2015, p. 43)

Entre estas minorías que ponderan la Naturaleza y su cuidado por encima de los intereses del capital, se encuentra la comunidad indígena de Cherán<sup>62</sup>, cuyos miembros

---

<sup>62</sup> Recientemente la comunidad de Cherán se hizo acreedora al *Energy Globe Award 2016* que es un reconocimiento otorgado por una fundación de Austria y en cuya entrega participa también la ONU para premiar y divulgar proyectos de más de 170 países que tengan por objeto la preservación de la Naturaleza.

se organizaron para defender los recursos naturales de la ilegal y asesina explotación forestal, surgiendo así el movimiento social que sumó a sus esfuerzos de autodefensa, la estrategia jurídica que les permitió también sacar a los partidos políticos de la vida de la comunidad, obteniendo la autorización legal para que en dicho poblado se abstuvieran de realizar elecciones bajo el sistema de partidos políticos y, que en su lugar, atendiendo a sus usos y costumbres, se llevara a cabo la elección de sus autoridades, permitiéndoles incluso que fuera la misma Asamblea quien decidiera de qué manera se constituiría y se organizarían sus representantes; lo que desde mi punto de vista brinda la posibilidad de aprender de las aportaciones que una comunidad indígena nos muestra como una “forma de resistir a elementos u otras culturas que lastiman [...] [un] modo de vivir y de convivir” (Cruz Sebastián, 2015, p. 43) diferente al que estamos habituados en la mayor parte del país.

### **3.3.2. Valores individualistas frente a los valores colectivos**

Debido a que los derechos colectivos no forman parte en principio del canon de los derechos humanos, la tensión entre los derechos individuales y los colectivos transcurre en paralelo a la lucha histórica de grupos sociales que, al estar excluidos o discriminados por su condición como grupos, no estuvieron protegidos de forma adecuada por los derechos humanos individuales.

(De Sousa Santos, 2014, p. 42)

Entonces, es posible ver que insertar el tema de un sistema normativo indígena y su autogobierno dentro de la concepción democrática del Estado mexicano, no deja de

---

En concreto, a Cherán se le reconoció por su estrategia sostenible de reforestación de los bosques, a la vez que se aprovecha racionalmente la resina de los pinos, protegiendo el ecosistema local, sin detrimento de la comercialización de la resina, de lo cual dependen económicamente varias familias. (Ver: <http://www.energyglobe.at/>, <http://www.cambiodemichoacan.com.mx/nota.php?id=8240&tipo=n>, <http://www.elfinanciero.com.mx/nacional/proyecto-forestal-purepecha-gana-el-energy-globe-award-2016.html>, último acceso 15/mayo/2017).

crear contradicciones y aristas problemáticas que resaltan a cada momento en el análisis. Inicialmente, uno de los problemas que es más fácil vislumbrar es cómo hacer compatible o cómo encajar una visión comunitaria dentro de un sistema democrático, cuando los valores que se hallan en el fundamento de ambos son opuestos, ya que mientras para una comunidad indígena el individuo como tal no es tan relevante en comparación a la importancia que se le da la misma comunidad,<sup>63</sup> para una democracia como la de México, el individuo está en la base del contrato social que funda al Estado, y su intervención en los asuntos públicos, en buena medida, se limita al hecho de acudir periódicamente a las urnas a votar por algún partido político o algún candidato independiente.<sup>64</sup>

“El que vive en democracia pretende gozar de la anonimidad de las grandes ciudades, en la que transcurre una parte de su vida, precisamente de incógnito” (Todorov, 2008, p. 44), esperando no ser molestado por ninguna institución o figura estatal en muchos de

---

<sup>63</sup> Acerca del papel de la comunidad, Raúl Cruz Sebastián, un p'urhépecha, nos dice: “[En] el ser indígena se antepone el nosotros frente a ellos, la filosofía nosotrica, el contorno del pensamiento está en los límites de una colectividad, de una comunidad. Las normas comunales van implícitas en sus reflexiones, sabe que si su accionar no beneficia a muchos las consecuencias son irreversibles. [...] Quien se mofa y no obedece estos comportamientos éticos, de inmediato entra en un proceso de observación y después de un tiempo él o ella encuentra la indiferencia, ya no es invitado ni tomado en cuenta para cuestiones de la vida comunal” (Cruz Sebastián, 2015, p. 47).

<sup>64</sup> Es importante tomar en cuenta que las candidaturas independientes son relativamente recientes en la vida democrática de México, ya que han sido contempladas en la CPEUM a partir del año 2012 y, en este corto lapso de tiempo, aunque han gozado de apoyo por parte de la ciudadanía que ya ha elegido mediante el voto a funcionarios públicos que fueron candidatos independientes, no ha habido una clara o marcada satisfacción en cuanto a su desempeño, ya que han sido personas que originalmente militaron en un partido político e incluso, llegaron a puestos de elección postulados por un partido, pero que luego al no obtener apoyo de su partido para postularse, renuncian al mismo y gestionan su derecho a ser votados como “candidatos independientes.” Entre estos encontramos al actual presidente municipal de Morelia, Alfonso Martínez Alcázar, quien hacía poco era militante del Partido Acción Nacional (PAN), llegando a ser diputado local y federal por dicho partido; así como al actual gobernador del estado de Nuevo León, Jaime Rodríguez Calderón, quien igualmente ocupó curules federal y local, así como fue presidente municipal de García, Nuevo León, por el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Acerca de las candidaturas independientes en México, consultar: Campos, Gonzalo Santiago, Las candidaturas independientes en México, Revista Derecho del Estado [en línea] 2014, (Julio-Diciembre) disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/3376/337632740003.pdf>. (Último acceso: 16/mayo/2017).

los ámbitos de su vida personal, de la cual, supuestamente, sólo cada uno de los votantes puede decidir, como bien señala en este sentido Todorov: aquí el individuo no se encuentra esperando que lo hagan libre, sino que “a él mismo le toca conquistar su libertad” (Todorov, 2008, p. 119) y lo único que exige, en todo caso, de las instituciones democráticas, es que le brinden protección y lo resguarden contra las violencias particulares y tenga confianza y tranquilidad en que nadie interferirá en su propia conquista de la libertad; de ahí que la ausencia de la intromisión del Estado, más allá de este nivel de protección a la esfera personal del ciudadano, sea una garantía del régimen democrático. Lo antes descrito cabe en el modelo de asociación política que Villoro (2003) denomina “liberal,” al cual caracterizan tres rasgos fundamentales:

- 1) Su fin principal es la protección y conservación de la libertad individual.
- 2) Se reconoce la capacidad de autodeterminación de cada ciudadano y de ahí deriva la igualdad entre ellos.
- 3) El Estado no impone (o no debiera imponer) algo así como un “bien común,” dado que éste quedará definido por cada individuo, de acuerdo a su libre determinación. Cuando mucho, al Estado le corresponderá ejercer y exigir tolerancia frente a las diversas elecciones de vida de las personas, manteniendo una posición neutral.

Es decir, la ausencia de la intromisión estatal permite a la persona que pueda desenvolver su autonomía individual y, con ella, su libre elección. Sin embargo, muchas veces, detrás de esa visión, se encuentra la imposibilidad material de ejercer esa

autonomía<sup>65</sup>: ¿de qué sirve que alguien tenga libertad para ejercer un oficio o profesión si no hay empleo para él o ella?; ¿qué sentido tiene la libertad para transitar por cualquier parte si no se cuenta con recursos económicos para viajar?

El ejercicio de muchos de los derechos está condicionado o limitado a partir de las posibilidades económicas para su realización. ¿Cómo se puede elegir una cosa u otra si no se tienen mínimamente los recursos materiales para subsistir en un sistema basado en cuantificaciones monetarias? Y, peor aún, ese mismo sistema de alguna manera va condenando a los más desprotegidos a permanecer en su paupérrima condición, tomando en cuenta que:

Vivimos en un época dominada por el poder de la idea de autonomía individual, que ha de realizarse en un mercado planetario constituido por una miríada de mercados locales, nacionales y globales, en los que potencialmente todas las dimensiones de la vida individual y social se negocian con el valor que marca su precio. Según este ideal, la sociedad está compuesta, en teoría, por individuos hechos a sí mismos, cuyas oportunidades vitales, para bien o para mal, dependen casi por entero de ellos. (De Sousa Santos, 2014, p. 17)

Así, el liberalismo (y, en el fondo, el capitalismo) lleva a las personas a un atomismo o un individualismo difícil de salvar. Bajo el supuesto auspicio que da la idea de tener un ámbito personal de acción, que está protegido de la intromisión del Estado, cada quien es libre de perseguir y conseguir sus propios fines dentro de los parámetros que el mismo Estado contempla como legales. En todo caso, la vinculación ya no es con respecto a la comunidad, sino, de manera tangencial, el vínculo se establece respecto de la persona hacia

---

<sup>65</sup> De Sousa Santos dice que la autonomía individual se puede entender como “un compromiso personal con un mundo ya hecho e imposible de cambiar” (De Sousa Santos, 2014, p. 18).

el Estado del que es ciudadano. La relación deja de ser horizontal y pasa a ser vertical. El poder político, entendido como el derecho de una persona para gobernar a otra (Wolff, 2001, p. 213), se da en una verticalidad descendente, aunque en algún momento remoto, hipotéticamente, haya sido una multitud de individuos quienes, uniendo sus voluntades y cediendo parte de su autonomía, crearon un ente superior y poderoso, a quien invistieron de las facultades necesarias para gobernarlos, con la finalidad de protegerlos y, para que cumpliera debidamente con tal objetivo, prometieron obediencia, además de que le pidieron que no se entrometiera demasiado en sus vidas, para que pudieran dedicarse libremente a lo que el interés de cada uno de ellos dictara.

La visión liberal del Estado y su práctica dentro del capitalismo se constituyen en una ideología en tanto manifiesta y refuerzan las relaciones de poder dominantes desde hace algunos años y que perduran en la actualidad. Compele a las personas a vivir en una especie de *apolitismo normativo*, por el cual:

Se le pide a la gente que sea autónoma – si es que no se le obliga a serlo – solo para dejarla después en el mayor desamparo al ver sus fracasos como resultado de su dependencia o de su ineptitud en el ejercicio de la autonomía [aspecto *normativo*]. Y [...] *apolitismo* en el sentido de que su inmenso poderío consiste en promover un concepto de poder como si este estuviera enormemente fragmentado.  
(De Sousa Santos, 2014, p. 17)

Aunado a lo anterior, hace creer a los individuos que sus vínculos sociales (horizontales) son hasta cierto punto irrelevantes, en tanto no se trate de aquellos que abonen al fortalecimiento de la visión de ciudadano perteneciente a un Estado o, en su momento, a una visión de nación dentro de un Estado, lo que, desde la interpretación

que Wolff (2001) hace de Marx, no deja de ser una parodia del ideal de una sociedad auténticamente emancipada, en la que los individuos se verían a sí mismos como miembros plenamente cooperantes de una comunidad de iguales, actuando en consecuencia. Pero, en el liberalismo, la parodia de dicho ideal se traduce en que, el Estado crea una falsa vivencia de comunidad de ciudadanos „iguales“ que:

En realidad, no tiene sino la función de encubrir la egoísta actividad competitiva que se libra día a día entre individuos desiguales en la sociedad civil, donde un hombre “considera a los otros hombres como medios, él mismo se degrada a medio y se convierte en juguete de poderes ajenos”. Los derechos que el liberalismo da al ciudadano refuerzan el egoísmo y el antagonismo existente en la sociedad civil. (Wolff, 2001, p. 159)

Sin embargo, en comunidades como la de Cherán, la visión de la democracia va más allá de la simple instrumentalización, puesto que se la toma más en su carácter de ideal regulativo, por el cual las prácticas democráticas buscan realizar los valores que son relevantes para la comunidad. En ella se ofrece una alternativa tentadora, donde la paz, la seguridad y la tranquilidad se materializan para el beneplácito de la mayor parte de sus integrantes, en el entendido de que, en el mejor de los casos, se extingue la distinción entre bien común y bien individual.

En los peores casos, esa visión idílica de la vida en comunidad se puede tornar en una visión infernal o una prisión para quienes ven soslayada su libertad de elección y su autoafirmación, aunado a la exigencia de una lealtad inquebrantable y a la constante vigilancia de sus entradas y sus salidas, lo que provoca que se vuelva una auténtica pesadilla lo que para otros es un paraíso, en el que las responsabilidades no son

demasiadas ni abrumantes porque el individuo, como tal, sólo es en función de la comunidad (Bauman, 2005, 133). Ese nivel de compromiso con la comunidad se da a través de las tradiciones y la sabiduría heredadas por los ancestros, porque ellas son el conducto por el cual se introyectan los principios, los valores y los fines que sostienen la cultura de una generación a otra, reproduciendo los usos y costumbres que “aunque no son inamovibles, prestan resistencia a las innovaciones” (Villoro, 2007).

Entre los indígenas hay un constante llamado al servicio comunitario o, lo que es lo mismo, al trabajo voluntario y honorario a favor de la comunidad,<sup>66</sup> en el que se da o se dona algo de lo que se sabe o se conoce, de las cualidades, de la fuerza, de la capacidad personal. Dichos atributos se dan al otro (al prójimo, que pueden ser los vecinos, las autoridades del pueblo o a la misma comunidad), y a cambio de eso no hay una remuneración económica. No hay nada que obligue a efectuar el servicio, excepto la misma tradición. Aunque, como bien señala Villoro:

Un servicio puede ser impuesto, pero también elegido libremente, puede ser unilateral o recíproco, puede consistir en una afirmación de una voluntad ajena o en una realización de sí mismo. Cuando es libremente asumido y aceptado en reciprocidad, supera la asociación y forma parte de una relación de comunidad libre. En su concepto no entra entonces la noción de sujeción. Servicio no es entonces servidumbre a una voluntad ajena, sino a la propia. (2003, p. 361)

---

<sup>66</sup> En la perspectiva p'urhépecha, en particular, “el trabajo es fundamental porque es la vida y no se concibe con buenos ojos a quien no trabaje en nuestras comunidades, porque el trabajo no únicamente se trata en el sentido material, en lo remunerativo, en la acumulación de la riqueza, además es el ejercicio y satisfacción de los sentidos y facultades del ser humano, es decir, es algo parecido a sentirse „útil“ en el mundo [...] por ello la vida-trabajo no es una dicotomía, sino una unidad, en la cultura nuestra nada está separado y en este sentido vemos como el p'urhépecha busca a toda costa no perder su ser en el centro del „cosmos“, en el orden [...] el p'urhépecha no trata de darle sentido a la vida, sino que el trabajo es el que le da el sentido de la vida” (Cruz Sebastián, 2015, p. 15).

El servicio influye mucho para que alguien sea considerado como miembro de la comunidad y, además, la disposición y entrega que se tenga para realizarlo, es decir, cuando ese servicio se brinda libre y recíprocamente, también interviene como uno de los factores determinantes para ganarse la confianza y credibilidad al interior de la comunidad que, a la vez, es redituado a cada persona mediante el respaldo y el reconocimiento público. En gran medida, quienes son investidos como autoridad en una comunidad indígena reciben ese cargo gracias a su trabajo demostrado a favor de la colectividad, incluso, el derecho a voz y voto, así como la posibilidad de ser electo o considerado para cualquier cargo está supeditado al servicio (Mandujano Estrada, 2014; Cruz Sebastián, 2015). De ahí que haya quienes consideren que se trata de una “democracia de servicio”<sup>67</sup> en la que los miembros de la comunidad “son capaces de negarse a sí mismos, en lo que tienen de individualidades excluyentes de los otros, e identificarse con una realidad que los abarca” (Villoro, 2003, p. 360).

### **3.3.3. La libertad y el disenso**

La reorganización étnica refleja una relación dialéctica entre la identificación (voluntaria) y la adscripción (impuesta). Esto resalta el carácter relacional de la identidad étnica así como las relaciones de poder más o menos asimétricas en las cuales se hace la renegociación de la identidad y de las formas de reorganización. Claro está que esos procesos de reorganización también implican relaciones de poder y procesos de estratificación en el interior de la sociedad indígena. Los pueblos y comunidades indígenas no pueden concebirse como grupos homogéneos, pues los conflictos de facciones generacionales, clases, géneros y otros, son parte integral de los procesos de reorganización étnica que hacen posible su persistencia.

(Assies, 1999, p. 26)

---

<sup>67</sup> “El espíritu de una comunidad es el servicio y para llamarlo en otros términos es una democracia de servicio y no una democracia retributiva donde este [sic] primero, adquiere más rango de honorabilidad y de prestigio social y así es respetado por todos” (Cruz Sebastián, 2015, p. 49).

Con frecuencia, el disenso frente a lo que la tradición y las costumbres de la comunidad indígena dictan no sólo es mal visto, sino que llega a generar consecuencias que pueden ir desde la indiferencia hasta la expulsión, a veces violenta, del miembro disidente, puesto que al no aceptar los usos y costumbres, ni la tradición está obstaculizando la revitalización de la comunidad en general (Cruz Sebastián, 2015; Villoro, 2007), situación que ha propiciado que se llegue a objetar a quienes viven en comunidad el hecho de que su propuesta es represiva en exceso y deja poco margen para el ejercicio de la libertad individual y el disenso (Wolff, 2001)

Esto genera la molestia y la inconformidad de quienes no logran sentirse identificados con los valores y los principios de su comunidad, puesto que la autonomía individual queda supeditada por el autogobierno del conglomerado (Villoro, 2007), lo que, aunque no propicie la expulsión expresa por parte del grupo, sí llega a tensar las cosas hasta tal punto que el disidente –incluso toda su familia– prefiere mejor irse de la comunidad (Cruz Sebastián, 2015, p. 50).

Sin embargo, mientras el servicio no sea coaccionado ni impuesto, no hay manera de que una persona encuentre una falta de sentido en lo que es y hace dentro de la comunidad, ya que, antes bien, su actuar dentro de la vida comunitaria es un refuerzo de su identidad (Villoro, 2003,), le brinda satisfacción personal y reconocimiento porque, precisamente, es la comunidad el marco en el que cobra sentido su obrar.

Así, los comunitaristas defienden el hecho de que los miembros de las comunidades no resienten opresión alguna, puesto que actúan bajo la convicción de que sus decisiones son correctas y encaminadas al buen vivir, aunado a que no se puede tener libertad cuando se deja sola a la persona para hacer frente a un entorno que reta constantemente

la capacidad individual para ejercer una supuesta libertad, que se ve truncada por la imposibilidad material de realizarla, cuando no se cuenta más que con las propias manos para luchar frente al mundo. Al respecto, Villoro (2003) destaca que frente a la igualdad de derechos y obligaciones que llevan a la justicia en las sociedades liberal-capitalistas, las comunidades indígenas dan un paso adelante para que, además de justicia, haya un valor superior: la fraternidad, en la que presenciamos entrega solidaria y ayuda desinteresada.

En el caso de Cherán, un aspecto básico para llegar al consenso es el dialogar constante e incansablemente acerca de las cosas que son relevantes para la comunidad. En las fogatas, en las asambleas de barrio, en las asambleas generales, se hacen las “pláticas” por las cuales cada uno expone su punto de vista y, poco a poco, se llega a acuerdos que expresan el sentir de la mayoría.

### **3.3.4. Las cuestiones identitarias individual y colectiva**

La socialización primaria comporta algo más que un aprendizaje puramente cognoscitivo. Se efectúa en circunstancias de enorme carga emocional [...] El niño acepta los “roles” y actitudes de los otros significantes, o sea que los internaliza y se apropia de ellos. Y por esta identificación con los otros significantes el niño se vuelve capaz de identificarse él mismo, de adquirir una identidad subjetivamente coherente y plausible. [...] El individuo no solo acepta los “roles” las actitudes de otros, sino que en el mismo proceso acepta el mundo de ellos. [...] Recibir una identidad comporta adjudicarnos un lugar específico en el mundo.

(Berger, 2006, p. 166)

En las comunidades, la identidad está sumamente vinculada con la socialización, y, por consiguiente, con la asunción de que el interés personal, es decir, el de cada uno de los miembros de la comunidad no puede ir en contra de lo que en ésta se considera como bueno o positivo para todo el grupo. La identidad individual surge dentro de esta

socialización, a través de las interacciones con los demás integrantes de la comunidad, donde es relativamente fácil identificar quién es quién, todos saben quién es cada uno y quiénes son los otros. Cada uno actúa conforme a lo que se supone que se es.

Preguntas del tipo ¿quién soy yo?<sup>68</sup> dentro de una comunidad tienen respuestas socialmente predeterminadas, no sólo subjetivamente, sino que también hay un reforzamiento constante de quién es quién en el ámbito relacional. Alguien es quien es, no por lo que sea o haga para sí, sino porque su existencia en el mundo viene precedida de todo un linaje que se puede rastrear incluso a los orígenes míticos de la comunidad, en caso de que los haya, así como en el papel que tuvieron o tienen los predecesores, todo lo cual condiciona, posibilita, limita o potencializa, hasta cierto punto, lo que alguien es o será en el futuro.

Las personas, desde temprana edad, van integrando en su forma de ser todo un bagaje cultural a partir del cual se piensan a sí mismas y se mueven dentro del mundo. Hay un reconocimiento a la importancia de la moral tradicional, a sus valores sociales (entendidos como esquemas o marcos que dirigen el comportamiento de los sujetos) (Mercado Maldonado, 2010, p. 245); de los rituales que, en la diversidad de actos pautados y repetitivos que los constituyen, son elementos que cohesionan y vertebran al grupo; con sus usos y sus tradiciones (fiestas, ceremonias, peregrinaciones, derecho consuetudinario o usos normativos típicos, entre otras prácticas colectivas) dan a cada persona una comprensión de su rol social dentro de la vida comunitaria (Mercado Maldonado, 2010, p. 245); marcan lo que en cada comunidad se debe hacer, así como lo

---

<sup>68</sup> En el Capítulo 1: La identidad indígena se abordó con mayor profundidad este tema, por lo que aquí simplemente se retoman los aspectos que sirven para contrastar lo individual frente a lo colectivo.

que está proscrito, se fijan las sanciones y los castigos para quienes violen lo socialmente aceptado.

Sin embargo, algo que no hay que perder de vista: que aunque cada uno de estos aspectos de la vida en comunidad pareciera ser un anclaje hacia una base sólida, diferenciada y perenne, en realidad, y a través del tiempo, no se puede hablar de una permanencia, una estabilidad o una inamovilidad en ninguno de estos rubros, dado que la interacción, no sólo al interior, sino también al exterior de las comunidades, siempre puede originar modificaciones o transformaciones, aunque se gesten de forma lenta y casi imperceptible, y, de alguna manera, en el fondo tengan que pasar por el cariz de las costumbres y las tradiciones que ya han sido aceptadas y que han demostrado perdurar a lo largo de los años, porque, como se señaló desde el primer capítulo de este trabajo, una cultura viva siempre está en constante transformación.

Ahora bien, el hecho de que socialmente se encuentre esta predeterminación identitaria no obliga a alguien a sentirse satisfecho con esa identidad que la comunidad ha influenciado. Es factible que alguno simplemente no se sienta identificado con ese aspecto identitario y busque elegir otra identidad que puede mantener oculta o que haga que lo califiquen como “traidor” por alterar el orden de las cosas. En este caso, estaríamos en presencia de una socialización deficiente, donde los valores, las imágenes o los mitos que constituyen el marco normativo de la comunidad no cumplieron su papel de elemento cohesionador; hay así una ruptura en la unidad sujeto-grupo, una crisis de creencias que hace que la tradición se debilite y adolezca de ser un medio de transmisión mecánica de repertorios culturales en uno o más individuos y, por ello, quien se encuentra en esta circunstancia se ve urgido a adecuar su identidad y su sentido de

pertenencia entre otras opciones que se le presentan o que son buscadas afanosamente para darle cauce a esa formación identitaria, que se termina consolidando como un proceso continuado de aprendizaje.

Para Berger y Luckmann (2006), la búsqueda de una identidad más allá del grupo primario de socialización:

... abre la caja de Pandora de las opciones “individualistas”, que eventualmente llegan a generalizarse, prescindiendo del hecho de que el curso de la propia biografía haya estado o no determinado por opciones “buenas” o “malas”. El “individualista” surge como un tipo social específico que tiene al menos el potencial de peregrinar entre una cantidad de mundos disponibles y que, deliberada y conscientemente, se ha fabricado un yo con el “material” proporcionado por una cantidad de identidades disponibles. (2006, p. 211)

Se trata ya de una elección y no de una imposición. Por lo cual, generalmente en las comunidades indígenas que llegan a ser muy cerradas, quien no logra sentirse identificado con el colectivo, muchas de las veces termina huyendo de sus orígenes. La comunidad queda atrás, incluso en algunas ocasiones es considerada un lastre que frena la realización y la felicidad del sujeto. Al respecto, Wolff (2001, p. 161) señala que, para la visión comunitarista, la negación de la importancia de la comunidad es la manera para emprender el camino que conduce a la alienación individual y, por ende, a la fragmentación social. Y esa alienación individual que, en los pueblos y comunidades indígenas es hasta cierto punto excepcional, en el caso de la sociedad mestiza es la regla habitualmente, ya que la identidad se elige a través de un proceso donde el individuo

puede ir “probando” diversas y múltiples configuraciones identitarias, hasta encontrarse con una o varias que le resultan cómodas o atractivas.

Tales identidades múltiples pueden ser armoniosas o contradictorias entre sí, pero generalmente el individuo busca algún grado de compatibilidad entre ellas (de lo contrario, estaríamos cercanos a la esquizofrenia) que, a la vez, le dé un sentido de pertenencia y un cierto nivel de participación en varios grupos más grandes, con cuyos miembros interactúa y reafirma su identidad y su diferencia, llegando a resignificarla constantemente. Así, llegar a la construcción de una identidad colectiva<sup>69</sup> resulta sumamente complicado, tomando en cuenta que:

en las sociedades modernas [...] los sujetos pertenecen a una diversidad de grupos, son miembros de una familia, de un grupo escolar, de un club, de un grupo religioso, de un partido político. Esta pluralidad de pertenencias sociales complica la construcción de la identidad colectiva, no sólo por la creciente complejidad de las relaciones sociales, sino que los sujetos tienen frente a sí un abanico de repertorios culturales; algunos de los cuales coinciden, otros se contradicen. (Mercado Maldonado, 2010, p. 235)

En gran medida, la identidad elegida de entre un amplio y muy variado abanico de opciones que cada individuo adquiere en las sociedades complejas, es el campo fértil donde tienen lugar las democracias modernas, que “se ejercen sobre una pluralidad de formas de vida y admiten concepciones sobre el bien múltiples [...] no se justifican en la

---

<sup>69</sup> Entendiendo por identidad colectiva la autopercepción de un nosotros más o menos homogéneo frente a un/os otro/s. La homogeneidad proviene de un conjunto de rasgos valorizados simbólicamente, que se asumen como compartidos por todos los miembros del grupo y son presentados en forma objetiva, a través de la cultura (Mercado Maldonado, 2010).

aceptación de la tradición, sino en la elección de sujetos que se suponen racionales y autónomos” (Villoro, 2007, p. 122).

Posiblemente, éste es uno de los momentos en que es menos complicado distinguir entre el actuar/vivirse como ciudadano/integrante comprometido de una patria/comunidad/Estado y el ser/vivirse simplemente como individuo, como ser humano autónomo, libre, autosuficiente y cuya plenitud de vida se da más en función de sí mismo, de su propio esfuerzo, que de los lazos de apoyo o de los vínculos que pueda tener con sus conciudadanos. Sin embargo, hay aquí un problema que ya se vislumbraba antaño: “los caminos del ciudadano y del individuo no coinciden, y por razones evidentes: el objeto de sus trabajos no es el mismo; por un lado, el éxito del grupo, y por otro, el de la persona” (Todorov, 2008, p. 28). Aparentemente, la mejor manera de salvar este escollo es educar a las personas, desde su primera infancia y por todos los años que sean menester, en una formación que tienda a ponderar debidamente los valores que para la sociedad/comunidad de que se trate sean prioritarios: sea el individuo o sea la comunidad o la patria.<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> En este punto, Todorov, haciendo una revisión de Rousseau, que fue uno de los primeros teóricos que vieron la discrepancia entre el ciudadano y el ser humano, individualmente considerado dentro de las sociedades modernas, señala hasta qué punto priorizar a la patria/comunidad o al individuo, pone también en crisis dos valores que se ensalzan en prácticamente todos los sistemas proclamados como democráticos, a saber: la libertad frente a la igualdad y viceversa. “El camino del ciudadano, el civismo, se define, pues, por una doble oposición. Por un lado, no vela por los intereses del individuo y pone en peligro el principio de libertad. Por otro lado, nos aleja de la humanidad y revoca el principio de igualdad. Sin embargo, Rousseau no lo condena en sí. Con ciertos límites es recomendable: si se aman los valores de la patria, hay que estar listo para defenderlos, aun cuando eso signifique dar muerte; y la preocupación por el bien común debe poner un freno a los apetitos egoístas de cada uno. [...] cualquier acción favorable para la vida de la comunidad daña potencialmente los intereses de la persona humana, en tanto perjudica su libertad; y los del género humano, en tanto despeja el principio de igualdad. Uno puede ser llevado a internarse en este camino; pero entonces se deben asumir estos sacrificios. [...] no reconocer la igualdad de los hombres es volver a una barbarie primitiva [...] no proteger la libertad del hombre es negarse a ver que hoy no se vive como en los primeros siglos” (Todorov, 2008, p. 52).

### 3.3.5. Obligaciones más que derechos

Toda actividad humana está sujeta a la habituación. Todo acto que se repite con frecuencia, crea una pauta que luego puede reproducirse por economía de esfuerzos y que *ipso facto* es aprehendida como pauta por el que la ejecuta. Además la habituación implica que la acción de que se trata puede volver a ejecutarse en el futuro de la misma manera y con idéntica economía de esfuerzos. [...] Estos procesos de habituación anteceden a toda institucionalización [...] Asimismo, las instituciones implican historicidad y control. Las tipificaciones recíprocas de acciones se construyen en el curso de una historia compartida: no pueden crearse en un instante. Las instituciones siempre tienen una historia, de la cual son productos.

(Berger, 2006, p. 73)

En función de lo antes dicho, es posible enunciar otra de las oposiciones que se presentan al tratar de insertar las prácticas comunitarias indígenas en un sistema democrático como el de nuestro país. Desde una perspectiva meramente constitucional, los ciudadanos mexicanos tenemos muchos derechos consagrados en la Carta Magna y muy pocas obligaciones o deberes,<sup>71</sup> lo cual está en concordancia con lo que predomina en lo que De Sousa Santos (2014) llama *modernidad eurocéntrica*, que básicamente exalta la gramática de los derechos humanos y pone poca o ninguna atención a las obligaciones. Por el contrario, en las comunidades indígenas, el énfasis se pone en los deberes, de tal manera que, por ejemplo, el servicio a la comunidad es una condición de pertenencia a la misma y sólo a través de dicha pertenencia puede gozarse de derechos individuales. Es decir, no bastaría con haber nacido en la comunidad para tener derechos

---

<sup>71</sup> El artículo 31 de la CPEUM señala expresamente las siguientes: “Son obligaciones de los mexicanos: I. Hacer que sus hijos o pupilos concurran a las escuelas públicas o privadas, para obtener la educación preescolar, primaria, secundaria, media superior y reciban la militar, en los términos que establezca la ley. II. Asistir en los días y horas designados por el Ayuntamiento del lugar en que residan, para recibir instrucción cívica y militar que los mantenga aptos en el ejercicio de los derechos de ciudadano, diestros en el manejo de las armas, y conocedores de la disciplina militar. III. Alistarse y servir en la Guardia Nacional, conforme a la ley orgánica respectiva, para asegurar y defender la independencia, el territorio, el honor, los derechos e intereses de la Patria, así como la tranquilidad y el orden interior; y IV. Contribuir para los gastos públicos, así de la Federación, como de los Estados, de la Ciudad de México y del Municipio en que residan, de la manera proporcional y equitativa que dispongan las leyes.” (Visible en: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/constitucion.php> último acceso: 16/mayo/2017).

dentro de la misma, sino que, desde muy temprana edad, se debe comenzar a prestar algún tipo de servicio o labor a favor de la comunidad, con la finalidad de realizar el bien común del que todos participan dentro de ella. Así, el servicio obliga a todos y fomenta la solidaridad entre los miembros de la comunidad.

Pero, como arriba señalamos, el servicio o cualesquier obligación dentro de la comunidad debe implicar la autoconvicción y la adhesión del individuo para su realización, tiene que haber libertad para llevarla a cabo; de lo contrario, se estaría regresando a un sistema de dominación en el cual se seguiría perpetuando el ejercicio del poder en contra de los integrantes de una asociación o de una comunidad. El servicio pasaría a ser servidumbre que se acepta bajo coacción, por miedo o por necesidad de sobrevivencia (Villoro, 2003), y perdería todo sentido. Igualmente ocurriría si se acepta el servicio por una coacción que obedece irreflexivamente a las convenciones sociales, a la inercia del “todos hacen lo mismo” o a la ignorancia del “no sé si se pueda hacer de otra manera.”<sup>72</sup> En cualquiera de estos casos, señala Villoro (2003), en lugar de aflorar las virtudes del vivir en comunidad (generosidad, entrega, desprendimiento, abnegación, sacrificio, fidelidad, solidaridad, humildad y fraternidad), aparecerían vicios como la humillación, el servilismo, el resentimiento o la envidia.

---

<sup>72</sup> No obstante la importancia que tiene en las comunidades indígenas el apego a la tradición y a la costumbre, Villoro considera que no se deben practicar de manera automática o ciega, sino que para alcanzar una dimensión ética en la vida comunitaria, los individuos deben justificar con razones, discutir la pertinencia de una tradición determinada y valorar de manera personal el respeto o la crítica hacia la misma. En palabras textuales: “cuando, en cambio, el individuo se percata de su valor objetivo [de los usos tradicionales] y asume su adhesión a ellos, fundado en razones personales, alcanza un primer nivel de ética: una ética del orden. Concibe entonces su libertad como servicio dentro de la vida comunitaria” (Villoro, 2003, pág. 372).

### 3.3.6. El bien común

Aunque sea cierto que en una sociedad muy unida y notablemente igualitaria puede formarse y percibirse con relativa facilidad una voluntad general, no es cierto que las sociedades contemporáneas respondan a este modelo; ni es deseable que sea así. [...] A fin de poder argüir que la democracia está instrumentalmente justificada – que es una forma altamente fiable de conseguir resultados moralmente correctos –, Rousseau tiene que sellar herméticamente los lazos sociales. Tan herméticamente, de hecho, que el sistema se vuelve represivo hasta un punto intolerable.

(Wolff, 2001, p. 114)

La determinación del bien común, por otra parte, es otro de los puntos que resultan difíciles de conciliar. Aunque, aparentemente, tanto en las sociedades mestizas, y, por ende, modernas, como en las comunidades indígenas, se estaría buscando que la resolución de los asuntos públicos condujeran al bien común, determinar qué o cuál es el contenido concreto del mismo es muy diferente entre unas y otras. En las sociedades mestizas, donde la identidad es tan variada que es difícil determinar si hay una, lo más característico también es que no es tan fácil discernir cuál es el bien común; ese bien entendido como un ideal al cual habría que dirigir la acción del colectivo, encabezada, claro, por la clase política que, en teoría, buscaría lo mejor para sus representados. Sin embargo, en las modernas sociedades democráticas, es muy frecuente que quienes asumen cargos de representación popular atiendan más y mejor a sus propios intereses (personales o de grupos) o, incluso, a los intereses de otros, que a los de la mayoría que los eligió. A este fenómeno, De Sousa Santos (2014) lo describe como una promiscuidad entre el poder político y el económico, generando:

La hipertrofia de las funciones de acumulación del Estado a expensas de las funciones de confianza y hegemonía, las condicionales impuestas por los organismos financieros internacionales, el papel predominante de las empresas

multinacionales en la economía mundial, la concentración de la riqueza, todo esto ha contribuido a reorganizar el Estado, a diluir su soberanía y someterlo a la creciente influencia de poderosos agentes económicos nacionales e internacionales, lo que hace que los mandatos democráticos sean subvertidos por mandatos de intereses minoritarios pero muy poderosos. (2014, p. 31)

Y, nuevamente, aquí se pone en duda la noción de democracia como mandato de mayorías, de gobierno del pueblo y para el pueblo. Cuando mucho, la definición de una democracia de carácter meramente instrumental que nos ofrece Bobbio es la susceptible de mantenerse vigente puesto que la elección de dichos representantes populares se hace dando cabida a un amplio número de ciudadanos con derecho a votar (aunque los índices de abstencionismo sigan significando aquí un problema, de cualquier manera, gran parte de la población podría haber ejercido su derecho al voto). De ahí que sostengamos, una vez más, que tanto la noción de democracia como la de bárbaro son totalmente maleables.

Por otra parte, en las comunidades indígenas, hay un profundo y fuerte condicionamiento para educar a sus integrantes respecto a cuáles pueden ser sus “verdaderos intereses” en función del colectivo más que de sí mismos. En este punto, entre los p<sup>o</sup>urhépecha, fomentar el sentido de pertenencia a la comunidad es fundamental, tomando en cuenta los valores morales y políticos de la propia tradición, que confluyen a la larga en la designación de los cargos de elección y que son expuestos enseguida a partir del trabajo de investigación que Miguel Mandujano Estrada (2014) realizó específicamente en Cherán. Los valores morales y políticos que orientan el actuar de los habitantes de Cherán les otorgan diversas denominaciones que en ningún

caso son excluyentes entre sí, sino que lo ideal es aspirar a que cada uno de los integrantes de la comunidad materialice esta forma de ser y que se describe a continuación:

*Ánchikuriti*: se realiza cuando una persona trabaja para sí mismo, para su familia, pero también para la comunidad, destacándose en las faenas, trabajo voluntario, inclusive en su contribución económica para las fiestas patronales o los eventos que se organizan en comunidad. Este valor incita a las personas a buscarse un oficio, una profesión o un arte con el cual también contribuya para la comunidad y para el sustento propio y de su familia.

*Jakájkuti*: por el cual una persona se asume en su ser p<sup>u</sup>rhépecha, respetando la historia, la tradición y las instituciones de la comunidad.

*P<sup>u</sup>rhéjtuki*: que inspira a la persona a cumplir con su deber, tanto en la familia como en la comunidad, cumpliendo con su palabra; por respetar este principio, se considera a los hombres o mujeres como personas responsables y experimentadas en la conducción de su familia y, por ende, pueden también obtener cargos de responsabilidad en sus barrios o en la comunidad.

*Kaxúmbiti*: por el que una persona se inviste de una enorme autoridad moral, ostenta una gran experiencia y puede ser considerada un ejemplo de vida, y aunque lo usual es que sólo lleguen a *Kaxúmbiti* quienes ya tienen una edad avanzada, también lo pueden ser personas de mediana edad que han demostrado ser responsables en lo social y en lo familiar.

*Marhuátspeti*: es la persona que ha servido a la comunidad sin fines de lucro ni de hacerse del poder.

*Janáskati (mimixeti)*: es el reconocimiento que se logra cuando una persona ya está investida de experiencia y sabiduría, tiene conocimientos teóricos y prácticos, conoce el pensamiento, los principios, las normas, la historia, la tradición, los oficios, las técnicas, las artes y los saberes de la cultura p<sup>u</sup>rhépecha; goza de capacidad de gestión, resolución, mediación y solución de problemas, en lo general y en lo particular. Es quien más goza de autoridad moral, intelectual y política dentro de la comunidad y quien propiamente puede ser considerado una persona sabia. (Mandujano Estrada, 2014)

Volviendo al tema del bien común, Villoro (2003, p. 247) enfatiza la necesidad de que cualquier cosa que sea asumida como bien común debe estar encaminada a la realización de valores objetivos, es decir, que no lleguen a ser tan abstractos que se acerquen a la utopía,<sup>73</sup> sino que puedan materializarse en un hacer diario que aproxime a la sociedad al ideal proyectado por el grupo humano, cubriendo además así no sólo el interés de la mayoría, en abstracto, sino del individuo concreto, de ese que busca también una satisfacción personal o individual en su vida cotidiana; de ahí por qué es relevante que exista coincidencia entre las aspiraciones de todo el grupo al que pertenece el individuo (comunidad, sociedad, nación, Estado, *etc.*) y sus intereses particulares.

### **3.3.7. La revocación de mandato**

Hay un rasgo que ha venido tomando relevancia en la democracia contemporánea y consiste en la posibilidad que tienen los gobernados de revocar el mandato de sus

---

<sup>73</sup> No se trataría de simplemente “acariciar, en la fantasía, los valores proyectados [...] No le bastan las buenas intenciones y los elevados pensamientos, lo que quiere es transformar el mundo y nosotros en él” (Villoro, 2003, p. 247).

representantes que, una vez electos y en ejercicio de sus funciones, no cumplen debidamente con su labor, lo que se traduce en la destitución de la persona, cesando en el desempeño de su encargo público antes de que venza el plazo para el que fue electo. Con la revocación de mandato, se prevé que los ciudadanos puedan ejercer algún tipo de control sobre la conducta de los gobernantes, lo cual es “tal vez [...] lo máximo a lo que podemos aspirar, tanto en términos de estructura política cuanto en términos de defensa última de la democracia moderna” (Wolff, 2001, p. 130), sancionando aquellas conductas que resulten nocivas para el grupo a través de medidas como la revocación de mandato. En nuestro país, la figura de la revocación del mandato no ha logrado prosperar más allá de las propuestas de reforma constitucional federal que buscan sea recogida dicha medida entre las instituciones y figuras que fortalecen la democracia.

En contraparte de lo anterior, los *K'eris* que integran el Concejo Mayor en Cherán pueden ser removidos de su cargo, por decisión de la asamblea, en cualquier momento que ésta lo determine, debiendo nombrar en ese mismo acto quién los sustituya en sus funciones, a efecto de no dejar vacante un cargo tan relevante. Sin embargo, la remoción no sólo es respecto de los *K'eris*, sino también puede darse para quienes desempeñan cargos de menor envergadura dentro de las diversas comisiones de administración dentro de la comunidad, pero llegar a la remoción de alguno de los encargados de los trabajos en y para la comunidad, tiene que pasar por una especie de filtro, en el que, inicialmente, se hace un llamado de atención a la persona que se considera no está desempeñando bien su encomienda, invitándosele para mejorar. Si no lo logra hacer o no es competente para ello, es que se vislumbra la posibilidad de la remoción, y

dependiendo de lo indispensable que sea el cargo, se busca sustituto o, incluso, se deja vacante, en el supuesto de que se trate de un cargo que no ofrezca mayor relevancia.

Es importante señalar que cualquier persona que proponga a la asamblea la destitución de un concejero, debe, al mismo tiempo, hacer la propuesta de una persona más idónea para sustituirlo y, en caso de que quien o quienes sean presentados no acepten ser votados, aquella persona que inicialmente planteó la revocación de algún concejero debe estar dispuesta a asumir la responsabilidad que tenía el destituido<sup>74</sup>.

### **3.4. De las vicisitudes de la democracia**

A partir de las múltiples concepciones de la democracia, queda en claro que se la usa para hablar de una forma de gobierno en la que los ciudadanos participan en la elección y decisiones del mismo o, en palabras de José Antonio de Gabriel Pérez, al mencionar la palabra democracia siempre se relaciona dicho término “con *un cierto gobierno del pueblo*.<sup>75</sup>” (1998, p. 197) Sin embargo, desde el momento mismo en que se invoca “al pueblo” comenzamos con las vicisitudes en torno a la democracia: si es el pueblo el que habrá de decidir respecto a los asuntos públicos, debemos comenzar por considerar ¿quién es ese pueblo que habrá de tomar decisiones colectivas de los asuntos comunes? ¿Cuáles son las características o los rasgos compartidos que definen a los sujetos que conforman ese pueblo? Y más importante aún, ¿quién decide quién es el pueblo? Como

---

<sup>74</sup> Información que me fue proporcionada de manera directa por Miriam Daniela Niniz, originaria y habitante de Cherán, Michoacán, quien es estudiante de la licenciatura de filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y a quien entrevisté en las afueras de la Casa Comunal de Cherán, el día 17 de abril del 2016, en el marco de las celebraciones del V aniversario del movimiento social de Cherán, Michoacán; así como por don Salvador Campanur Sánchez, comunero de Cherán, en plática informal en la Casa Comunal, el día 23 de octubre del 2016.

<sup>75</sup> Cursivas del autor.

señala Juan J. Linz, este problema ya era anunciado por el constitucionalista británico del siglo pasado Sir William Ivor Jennings, quien decía que más allá de lo razonable que era dejar al pueblo decidir, tal cosa se tornaba ridícula porque “el pueblo no puede decidir hasta que alguien decide quién es el pueblo.” (Linz, 1998, p. 255)

Ahora bien, más allá de las reflexiones teóricas y prácticas en torno a de qué manera se establece un pueblo y quiénes llegan a decidir quién es ese pueblo, tenemos que en dicha noción están implícitas una serie de características que han variado a lo largo del tiempo, pero que permiten hablar de una identificación colectiva a partir de rasgos como la edad, el sexo, la raza, el idioma, la nacionalidad, *etcétera*<sup>76</sup>. La identidad dada así a un colectivo permite ir inoculando la idea de pertenencia al pueblo, a través de otras categorías como la de ciudadanía, por la cual se otorgan derechos y se exigen deberes de los individuos por y hacia el Estado, teniendo presente la obediencia de los ciudadanos hacia el Estado al que pertenecen.

En este sentido, aplicado a las cuestiones que se revisan en este trabajo, se ve que inicialmente es el Estado mexicano el que determina quién es el pueblo, único titular de la soberanía nacional, al tenor de lo que dispone la CPEUM. El pueblo está constituido por los hombres y mujeres de nacionalidad mexicana, que hayan cumplido 18 años de edad y que tengan un modo honesto de vivir, es decir, el pueblo es ese mismo grupo de

---

<sup>76</sup> A lo largo de la historia, el ejercicio de los derechos políticos en formas de gobierno democráticas ha dado pie a la exclusión de ciertos grupos de personas, a quienes no se les reconoce la capacidad para participar de las decisiones colectivas ni de la política. Baste recordar que en los orígenes griegos de la democracia no se tomaba en cuenta a las mujeres, ni a los metecos, mucho menos a los esclavos, porque ninguno de esos grupos tenía el atributo de la ciudadanía y, a la vez, dicha calidad surgía a partir de la intervención en los asuntos de la polis, de la cosa pública, de las cuestiones públicas que eran sometidas a discusión, debate y votación en el ágora por los ciudadanos de la época, que veían en lo político “lo opuesto a lo privado, personal o particular, y se refería a lo común y a lo que a todos concernía” (Del Águila, 1998, p. 18).

personas al cual la legislación mexicana les reconoce el *status* de ciudadanos y les otorga el derecho de votar y ser votado, con lo cual se materializa la intervención individual en la toma de decisiones colectivas, que se ha identificado históricamente como uno de los rasgos de la democracia.

Siendo así las reglas del juego dadas por los lineamientos constitucionales en México, cabe hacer la observación de que nuestra vida democrática está centrada en un grupo de personas (pueblo, para efectos constitucionales) que cuenta con la nacionalidad mexicana, cuyos integrantes han cumplido con 18 años de edad y tienen un modo honesto de vivir, pero del universo de individuos que ostenta dichas características, tenemos que no todos dan el siguiente paso para ejercer sus derechos políticos: el obtener su credencial de elector, que es la medida establecida por el Estado mexicano para que sus ciudadanos participen en el democrático ejercicio de elegir a sus representantes populares para los poderes ejecutivo y legislativo. Y, aún más, se sigue reduciendo el universo de quienes participan en la vida democrática del país en calidad de pueblo, puesto que muchos ciudadanos que cuentan con la credencial electoral no participan el día de las votaciones, absteniéndose de intervenir en los resultados de las mismas.<sup>77</sup>

De esta manera va resquebrajándose la visión de democracia como una forma amplia de participación ciudadana en las elecciones y decisiones de gobierno. Más aún, hay quien afirma que el juego de las democracias contemporáneas en América Latina, por ejemplo, son en realidad un disfraz que permite a sectores plutocráticos mantener el poder y el control, tanto del Estado como de la sociedad y que la democracia, “no es

---

<sup>77</sup> Aunque también el abstenerse de votar, de alguna manera, es una forma de influir en los resultados, al dejar que sean los votos de otros sujetos los que decidan.

tanto un método para decidir por mayoría, sino un instrumento para proteger las minorías” (Duque, 2016, p.1), entendiendo estas últimas no como los grupos que históricamente han venido encabezando movimientos sociales de transformación, como son las minorías raciales, los grupos feministas, los sectores lésbico-gays, *etcétera*, sino esas minorías numéricas que detentan el poder económico y, con él, muchas veces, el político.

Pero, esto no es nada nuevo. Ya en otras épocas, no tan lejanas como la de la Antigua Grecia, sino en el Siglo XIX según nos hace notar Elena García Guitian (1998), los filósofos políticos como John Stuart Mill no dejaban de percibir en la democracia un:

... gobierno de privilegio en favor de una mayoría numérica, que, de hecho, es la única que tiene voz y voto en el Estado. Esta es la consecuencia inevitable de la manera como se recogen los votos, con exclusión completa de las minorías. (García Guitian, 1998, p. 151).

Y, al final, lo que ocurre es que se está en presencia de una situación que Mill, citado por la autora arriba referida, describe de la siguiente manera: “una fracción del pueblo gobierna a todo el resto” (García Guitian, 1998, p. 151).

La participación del pueblo en la toma de decisiones en la democracia mexicana, así como en muchos otros regímenes democráticos en la actualidad, en gran medida se circunscribe a este ejercicio de votar en las fechas y lugares que las autoridades electorales fijan, sin que haya propiamente la construcción de un espacio común de deliberación política como lo fue el ágora en los orígenes de la democracia ateniense. De ahí que Bobbio (2014, p. 52) marque que las democracias representativas, como la mexicana que se describe en esta parte, dejan las deliberaciones colectivas a las personas

que son elegidas para tal fin, sin que quienes forman parte del pueblo participen directamente de dichas deliberaciones.

La mayoría de los votos son los que definen a quienes representarán al pueblo en las diversas instancias de poder estatal. Pero, la llamada *regla de la mayoría* no necesariamente se traduce en la mejor elección. Para decidir de entre las diversas opciones hace falta información y conocimiento; además, por supuesto, libertad para ejercer el voto de manera individual a favor de quienes sean mejores candidatos. Aun así, asumiendo que se tiene la información, el conocimiento y la libertad para votar, siempre se hace necesario un examen de consciencia en el que están implicados valores y principios que tienen que ver tanto con la propia *Weltanschauung* como de lo que en el imaginario social –y, por supuesto – en el individuo mismo se postulan como fines. De ahí que a lo largo de la historia se ha hablado de la necesidad de educar y formar buenos ciudadanos.

Para un filósofo político como Bobbio, “la democracia no puede prescindir de la virtud, entendida como amor a la cosa pública, pues al mismo tiempo debe promoverla, alimentarla y fortalecerla” (Bobbio, 2014, p. 39). Puede haber quien emita su voto en miras exclusivamente a su interés y beneficio personal (por ejemplo, si la persona o el partido por el cual emite el sufragio le ofrece algo a cambio de ese voto). O bien, que se sufrague atendiendo a los proyectos políticos de los diversos partidos y candidatos. En todo caso, en ausencia de esta consciencia, de la virtud, del conocimiento, de la información y de los valores para votar, se corre el riesgo de llegar a aquello sobre lo que ya alertaba Alexis De Tocqueville y que denominó: *la tiranía de la mayoría* (citado por Wolff, 2001, p. 87).

Las democracias que sustentan a ese ente abstracto que es cada Estado, se concretan en los individuos que participan en ellas, en esas existencias específicas e individuales que expresan su voto en el momento previsto para ello. La realidad general del Estado “debe concretarse en voluntad y actividad individual” (Bovero, 1985, p. 43) y, el momento privilegiado de más amplia expresión de ese individuo lo es el acudir a las urnas, a la asamblea, a las deliberaciones públicas o cualesquier otra forma definida para que se sufrague o se participe de las decisiones de interés común.

De manera ideal, la educación de los ciudadanos dentro de una democracia tendería a que:

Respetando sus derechos individuales, manteniendo su independencia, no turbando sus ocupaciones, debe, sin embargo, procurarse que [los ciudadanos] consagren su influencia hacia las cosas públicas; llamarles a que concurran con sus determinaciones y sufragios al ejercicio del poder; garantizarles un derecho de vigilancia por medio de la manifestación de sus opiniones y, formándoles de este modo por la práctica a estas funciones elevadas, darles a un mismo tiempo el deseo y la facultad de poder desempeñarlas. (Constant, B. “De la libertad de los Antiguos comparada con la de los Modernos”, citado por García Guitián, 1998, p. 141).

Si bien es cierto que cualquier democracia exige libertad individual para participar y decidir, desde los orígenes de la vida política de los pueblos hay costumbres y tradiciones que hacen posible la organización en la administración de los asuntos públicos. Hay vínculos y reglas sociales que permiten el orden en la convivencia de un conglomerado humano. Y, precisamente, a partir de esto es que uno de los problemas de

la democracia es cómo compaginar la subjetividad, los intereses y deseos individuales, con la otra cara del asunto: la generalidad, el bien común, la voluntad general. En palabras de Vallespín (1998, p. 167) la cuestión es cómo “reconciliar individuo y comunidad” y de la respuesta a dicho planteamiento dependerá poner el acento en el individualismo o en la comunalidad en cualquier decisión de gobierno.

La educación de los infantes es el primer factor para imbuir en las personas aquellos fines y valores hacia los cuales ha de tender su actuar dentro de la asociación política.

Por esto:

... es preciso educar a la gente del modo apropiado a fin de que cada uno aprenda a cuidar del otro como si de un hermano se tratara. De esta forma se fortalece el vínculo social y se amplía la perspectiva de cada individuo de tal forma que todos ellos se interesan por el estado en general y se preocupan naturalmente por realizar la voluntad general (Wolff, 2001, p. 108).

Y, por más que esto parezca adoctrinamiento, hay consenso en que es la educación uno de los modos más eficientes para formalizar y consolidar los lazos comunitarios, de manera que, a la postre, los futuros ciudadanos sean capaces de distinguir entre su voluntad particular y la voluntad general y que, en medio de esa diferenciación, puedan elegir aquello tendiente al bien común, por resultar lo más correcto no para el *yo*, sino para ese sujeto colectivo que se traduce en un *nosotros* redefinido y redimido por ciudadanos dispuestos a encontrarse, a reunirse, a discutir y deliberar para solucionar conflictos, planear y ejecutar determinados objetivos.

Se trata de una labor constante de educación en esa noción de democracia que:

...crea a los ciudadanos de los que depende *porque*<sup>78</sup> depende de ellos, porque no permite *mi* representación ni la de *nosotros*, porque ordena una confrontación permanente entre el *yo* como ciudadano y el *otro* como ciudadano, obligándonos a pensar en común y a actuar en común. El ciudadano es por definición un *nosotros* pensante, y pensar en términos de *nosotros* equivale a transformar la forma en que son percibidos los intereses y son definidos los bienes.<sup>79</sup> (Barber, 1998, p. 292)

No obstante ello, se llega a considerar (Barber, 1998) que en la construcción de ese *nosotros* y en el proceso de autoidentificación inherente al mismo, surgen otro tipo de peligros: los relativos a la constante presión de los iguales, al conformismo social y a una aceptación voluntaria y acrítica de las normas que rigen en el grupo social, acallando y atacando la disidencia y, por consiguiente, empobreciendo el libre desenvolvimiento de los miembros del grupo. Según Barber (1998) esto se da particularmente en comunidades pequeñas, cuando la democracia unitaria<sup>80</sup> (es decir, la que está definida por la política del consenso) “deviene conformista, colectivista y a menudo coercitiva” (Barber, 1998, p. 288). Lo anterior aunado a la pérdida de la individualidad, cuando el sujeto funde su ser con lo colectivo, abandonándose a sí mismo en aras de aquélla, igualmente es criticado porque se llega a corromper la autonomía individual (Barber, 1998, p. 288). Y, pensando en la toma de decisiones aplicables a la generalidad, de cualquier manera habrá un cuerpo coordinando y ejecutando las disposiciones tomadas por la colectividad, investidos del poder necesario

---

<sup>78</sup> Todas las cursivas de este párrafo son del autor citado.

<sup>79</sup> Aquí en el contexto del trabajo del autor, la palabra “bienes” se entienden en términos de valores y fines hacia los que tiende la sociedad.

<sup>80</sup> En estos casos, nos dice Barber, se busca que cualquier cuestión susceptible de ocasionar división sea resuelta “unánimemente mediante la voluntad orgánica de una comunidad homogénea e incluso monolítica –identificada simbólicamente con frecuencia con una raza, nación, pueblo o voluntad común–” (Barber, 1998, p. 288)

para hacerlas valer, conllevando siempre el riesgo de restringir derechos individuales en nombre de la solidaridad del grupo y, con ello, efectuando una opresión individual que sustenta su legitimidad en aquello que es mejor para la comunidad, al conceder “prioridad a los pretendidos derechos de la comunidad sobre los derechos del individuo.” (Kymlicka, 1998, p. 434)

Por otro lado, el hecho de que el individuo y su perspectiva se abran a la consideración de la visión y el diálogo con otros redundan en el restablecimiento de la política, del *zoon politikon*, de ese ser que sólo puede vivir en sociedad con sus congéneres y, con esa apertura al diálogo, tiende a desarrollar una vida ética caracterizada por la solidaridad y la orientación tendiente al bien común; llegando a establecer sociedades en las que sus miembros, en palabras de Habermas (1998, p. 273) “toman conciencia de su dependencia mutua y, actuando con plena deliberación como ciudadanos, favorecen la transformación y el desarrollo de las relaciones de reconocimiento recíproco existentes en una asociación de miembros libres e iguales”.

En este sentido, la noción de “pueblo” no trata de un simple aglutinamiento y conteo de individuos que comparten características en común sino, más bien, de un conjunto de personas unidas entre sí, con una fuerte tendencia hacia la solidaridad y dispuestas a superar su perspectiva individual, a ejercitarse en acciones que sin restar su libertad, su autonomía y su propia felicidad, contribuyan a la consolidación de un sentido de pertenencia más allá de la familia o de los amigos cercanos; o dicho en otros términos, al saberse miembros de una asociación mayor (pueblo, nación, patria, comunidad, *etc.*), están dispuestos a instaurar propósitos y metas que, a la vez, redunden en el beneficio de

sus integrantes. Se trata de implantar una democracia fortalecida por una condición política que fluya de:

...una dialéctica autosostenida de actividad cívico-participativa y de continua creación comunitaria en la que la libertad y la igualdad son alimentadas y dotadas de entidad política. La comunidad se desarrolla a partir de la participación y, al mismo tiempo, la hace posible. (Barber, 1998, p. 291)

Hasta cierto punto, en una democracia participativa como la que aquí se menciona y como la que se vive en Cherán, estamos en presencia de una forma de gobierno que, a decir del autor arriba citado, se desenvuelve en la *política de los aficionados*, en la que “cada persona es compelida a encontrarse con otras sin la intermediación de expertos” (Barber, 1998, p. 292) y así encontramos a ciudadanos comunes y corrientes integrando el Concejo de los *K'eris*, reuniéndose con sus congéneres en las fogatas, las asambleas de barrio o en la asamblea general.

No obstante lo anterior, en la vertiente ya no de la democracia directa o participativa, sino en lo que corresponde a la democracia representativa vemos que, dado el menor involucramiento por parte de los electores, es posible afirmar que es útil para que el pueblo (entendido como un número concreto de personas que reúnen la condición de ciudadanos de un Estado) determine quién formará el gobierno, pero no sirve, en palabras de Wolff “para resolver las cuestiones particulares del día a día” (2001, p. 88) y menos cuando se piensa la democracia en relación a las grandes poblaciones, donde el número de ciudadanos<sup>81</sup> y las ocupaciones de cada uno de ellos hacen prácticamente

---

<sup>81</sup> Ese número de ciudadanos en Atenas se llega a estimar en algunos miles (Del Águila, 1998, pág. 26), por lo que tampoco se puede asumir que la democracia directa únicamente es posible en poblaciones pequeñas, de unos cuantos cientos de personas con derecho a votar y decidir.

imposible llevar a cabo deliberaciones y elecciones de manera directa para posicionarse en torno a los problemas colectivos<sup>82</sup>, de ahí que Wolff también asevere: “si pensamos que este sistema representativo no es democrático, entonces jamás ha habido democracias a gran escala. Muchos críticos de la „democracia liberal“ contemporánea llegan a esta conclusión. La democracia, dicen, estaría muy bien... si la tuviéramos” (Wolff, 2001, p. 88).

En cualquier caso, para Wolff el asunto de las deliberaciones se puede efectuar de mejor manera si se tienen posicionamientos grupales: es decir, donde cada uno de los diversos conglomerados pueda deliberar al interior, llegando a acuerdos que posteriormente son expresados en reuniones donde los distintos grupos logran consensos respecto de los asuntos de interés general, por lo que se hace necesario que se nombren “administradores” de cada grupo. Esto conlleva a que en los posicionamientos esté expresado el sentir del pueblo o, al menos, de los afectados.

En el caso de Cherán, hasta cierto punto, esto es lo que se ha estado realizando: hay posicionamientos que surgen de las deliberaciones de los integrantes de cada fogata y luego, los acuerdos o posicionamientos de cada fogata son exteriorizados en la asamblea de cada uno de los barrios, llevándose a cabo una nueva discusión, ahora en un grupo mayor de personas. Posteriormente, cada barrio expone su posición en torno a los asuntos comunes en la Asamblea Comunitaria y es en ésta, finalmente, en la que se

---

<sup>82</sup> Aunque el mismo Wolff sostiene que las modernas tecnologías posibilitarían en las grandes y numerosas sociedades actuales que la democracia participativa pudiera llevarse a cabo, ya no “bajo un roble o en la plaza” (Wolff, 2001, p. 117) y no únicamente en cuanto a la elección de los funcionarios del gobierno, sino para “resolver cualquier asunto que le afecte [al pueblo]. De ahí sale la propuesta de implantar el principio democrático de toma de decisiones no sólo en el fórum público, sino también en el lugar de trabajo, la familia y las restantes instituciones de la sociedad civil” (*Idem*) y agrega: “Los teóricos de la política participativa afirman que sólo hay libertad e igualdad real para todos cuando estamos implicados activa y democráticamente en la resolución de todas las cuestiones que nos preocupan” (*Id.*).

toman las decisiones que afectarán a ese “todo el pueblo” que la democracia exige, considerando siempre las diversas perspectivas expuestas en los posicionamientos, por lo que el “ruido, disgresiones, confusión” que caracterizan las deliberaciones en grandes grupos de personas, como señala Wolff (2001, p. 117) se ven altamente disminuidas por los acuerdos previos que fueron discutidos y consentidos en grupos más reducidos.

En este tenor, la democracia participativa, en la que se involucra el mayor número de individuos en los procesos de discusión y en la toma de decisiones, parte de la libertad de quienes confluyen en dichos ejercicios deliberativos para expresar su sentir, lo que permite y favorece escuchar también voces discordantes que obligan a abrir el diálogo a más puntos de vista e incide, también, en el respeto ante la divergencia, ya que de otra manera no sería posible continuar con la deliberación. De ahí que, desde el punto de vista de Bobbio, uno de los beneficios de las deliberaciones en los regímenes democráticos es una “renovación gradual de la sociedad mediante el libre debate de las ideas y el cambio de mentalidad y la manera de vivir” (Bobbio, 2014, p. 47), lo que genera una paulatina *revolución silenciosa* como este pensador denomina este proceso de transformación en la sociedad política, donde el diálogo, la deliberación, la disidencia y la libertad de opinión no son vistas como obstáculos u oposiciones, sino como elementos que se hacen necesarios en una sociedad democrática.

Siglos atrás, una democracia de carácter representativo era impensable en la ciudad griega que goza el título de ser el lugar donde se originó la democracia: Atenas. Entre los siglos VI y V antes de Cristo, la concepción ateniense implicaba que en la *polis* se encontraba el sentido del ser y hacer de la vida de los ciudadanos que la integraban y cada uno de ellos adquiría un fuerte compromiso con su ciudad. Al respecto, Del Águila

nos ilustra: “la sociedad política no [era] un instrumento para el bienestar de los individuos, sino que [era] constitutiva de los mismos individuos en tanto que seres humanos capaces de habla y acción” (1998, p. 22) y agrega que, a la vista de los antiguos atenienses:

...los sistemas por los que nos gobernamos en buena parte del mundo actual y a los que denominamos “democracias liberales” serían para un griego cualquier cosa menos una democracia. Quizá les cuadraran mejor los términos de “oligarquía” o “poliarquía” [...] pero ningún griego entendería que denomináramos “democracia” a un sistema en el que la mayor implicación del ciudadano con su *polis* se produce cada cuatro años en elecciones de representantes y, a veces, ni siquiera eso (Del Águila, 1998, p. 15).

En Atenas la democracia directa era la que prevalecía: los ciudadanos votaban a favor o en contra de las cuestiones que eran sometidas a discusión en el ágora; participaban de los debates. No en vano la retórica tiene también sus orígenes en esa misma época<sup>83</sup>, ya que estaba vinculada a la política, los litigios y a la posibilidad de persuadir al auditorio de algo. La participación en la política dominaba en gran medida el hacer y el ser del día a día de los antiguos atenienses. La *polis* era el espacio de encuentro de los ciudadanos.

Se reconocía la importancia de la unidad y la identidad de la *polis*, fundamentada en la comunidad. Los ciudadanos eran quiénes:

... constituían el núcleo real de la ciudad y la fuente de cualquier autoridad o poder. Así, la integración política del ciudadano era fuente primaria de su propia

---

<sup>83</sup> Sobre los orígenes de la retórica en Grecia, ver: Hernández Guerrero, J. A. y García Tejera, Ma. del C., “Retórica y poética” en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, disponible en: [http://www.cervantesvirtual.com/bib/portal/retorica/include/p\\_autorese4da.html](http://www.cervantesvirtual.com/bib/portal/retorica/include/p_autorese4da.html) (último acceso: 10/abril/2017)

identidad y en algún sentido constituía o hegemonizaba el resto de sus papeles sociales. (Del Águila, 1998, p. 19)

Es notorio que, para los ciudadanos atenienses, la vivencia de comunidad estaba presente y la concepción del individuo no iba en función de un aislamiento, sino de una integración de aquél con las instituciones políticas que incrementaban los vínculos políticos, a la vez que fortalecía los nexos personales con los demás miembros de la comunidad:

No sólo los objetivos parecían cada vez más comunes a los ciudadanos, sino que también el incremento de los contactos cotidianos mutuos aumentaba la sensación de comunalidad. Y esto es particularmente importante para un sistema político en el que no existían los partidos, ni el gobierno, ni la oposición en nuestro sentido moderno, sino varios miles de ciudadanos atendiendo a los debates y a los oradores y votando sin mediación organizativa alguna.” (Del Águila, 1998, p. 26)

De lo anterior, se puede deducir que la democracia liberal o representativa que caracteriza a los sistemas políticos de muchos de los países actuales, incluyendo a México, dista mucho de la democracia directa ateniense, especialmente si consideramos que la doctrina liberal-individualista sustenta en gran medida la concepción de la democracia en la actualidad. Al respecto, Bobbio (2014) hace notar que el liberalismo primero separa al individuo de la comunidad y lo hace vivir durante gran parte de su vida en un “mundo desconocido y lleno de peligros de la lucha por la sobrevivencia” (Bobbio, 2014, p. 20), entre la competencia por el éxito personal, el posicionamiento en el mercado laboral, la acumulación de riquezas, *etcétera*. Para este autor, es la democracia lo que viene a integrar al individuo a otros seres semejantes a él, ya no en

ese todo orgánico que fue la comunidad, sino en una asociación de individuos libres, que concede a cada uno de ellos la posibilidad de superar el aislamiento y permite al conglomerado instituir un poder no tiránico que, al establecer las reglas de convivencia, concede una tregua del desgaste de la autoformación del individuo. Es decir, bajo la perspectiva liberal-individualista hay un énfasis en seres humanos que piensan “como individuos provistos de voluntad, como sujetos, como entidades de pleno derecho y no sólo como fracciones de la entidad más amplia que es la comunidad.” (Todorov, 2008, p. 45)

Actualmente, predomina la democracia representativa y se la considera como la base del sistema electoral mexicano. Sin embargo, en algunas zonas perviven prácticas democráticas que sí guardan alguna semejanza con los antecedentes atenienses de la democracia y son aquéllas que se llevan a cabo en muchas de las comunidades indígenas, que se rigen por asambleas públicas en las que se discuten abiertamente los asuntos de relevancia para la vida en común y se toman decisiones acerca de lo que ha o no de hacerse respecto de cada una de las cuestiones que son sometidas a deliberación.

Desde estas asambleas comunales, donde se deciden los asuntos públicos a través del voto directo de sus participantes, surge otro punto de quiebre para el proyecto democrático representativo. Villoro (2015), por ejemplo, postula la democracia radical como una alternativa que perdura históricamente en las comunidades indígenas y que se opone en mucho a la práctica de la democracia representativa, al menos en los términos en que se lleva a cabo en México. De recuperarse el poder por el pueblo se obligaría, a decir de Villoro, a que el Estado reconociera la pluralidad de opiniones y visiones y, por consiguiente, a abrirse también a dar al pueblo el control de sus instituciones y, a la par,

crear un nuevo tipo de comunidad y, desde mi punto de vista, de democracia también: la democracia intercultural, que atendiendo a los planteamientos de la demodiversidad, contribuiría “a fortalecer la convivencia pacífica en el seno de un marco epistémico, político, social y jurídico de igualdad, intercambio y respeto mutuo por los valores, los conocimientos y las prácticas que las diferentes culturas o comunidades humanas aportan.” (Aguiló Bonet, 2017, p. 29)

Al respecto, Villoro matiza la oposición de la democracia comunitaria con la democracia representativa, a fin de hacerla hasta cierto punto más viable para nuestra época:

Una democracia radical no niega la representación ni rechaza los partidos, pero los sujeta al control de la sociedad. Difusión del poder a los ámbitos donde vive el pueblo, las comunidades, las regiones, los municipios. Sería posible entonces un control permanente de los representantes por los representados, con rendición de cuentas por su labor; con la facultad de destituir a los mandatarios que no cumplieran (Villoro, 2015, p. 45).

Respecto a la noción de pueblo, Villoro (2015, p. 54) considera que en el enfoque de la democracia liberal-individualista, el pueblo es el cúmulo o suma de un conjunto de individuos; pero también afirma que, desde la perspectiva de la democracia radical, hay otra concepción de pueblo, en la cual todo lo relativo a éste es lo concerniente a una comunidad real, donde las relaciones interpersonales de todos destacan y no se trata de la suma de individuos, sino de lo que todos esos individuos construyen entre sí, con miras a mejorar las condiciones generales de vida, asumiéndose como un sujeto colectivo y no en la atomización que conllevan los derechos individuales. Es el

establecimiento del *demopoder* o del poder popular, como lo llamó Giovanni Sartori, cuando el pueblo, el *demos* “se va afirmando a sí mismo, gradualmente tiene acceso al poder, lo „demanda“ y lo „obtiene“ y esto es la democracia *per se*” (Sartori, 1998, p. 522).

#### **3.4.1. Democracia comunitaria frente a la democracia liberal: descripción de una asamblea de barrio.**

Para ilustrar cómo la democracia comunitaria (real, directa y participativa) se desarrolla dentro y a pesar de un marco legal pensado para una democracia liberal, representativa e individualista, pongo por ejemplo algo de lo que me tocó presenciar en las elecciones para la primera renovación del Concejo Mayor, realizadas en las cuatro asambleas de barrio de Cherán, el 3 de mayo del 2015.

A diferencia de lo que se efectuó en los otros tres barrios, donde las asambleas para elección de los nuevos concejeros se llevaron a cabo en instalaciones de edificios públicos (escuelas o dependencias gubernamentales), lo que permitió que se realizaran a puerta cerrada y lejos de la mirada extraña (**Fig. 1**).



**Fig. 1.** Zona de acceso restringido para la Asamblea del Barrio Segundo. 3/mayo/2015.

En el Barrio Cuarto, que corresponde justamente a aquel que, en abril del 2011, comenzó el movimiento de Cherán, en el Templo de El Calvario, la asamblea para renovar a los *K'eris* permitió que las personas ajenas a la comunidad y los curiosos pudiéramos tener a la vista, de manera directa, el cómo se realizaba dicha reunión.

La Asamblea del Barrio Cuarto (cuyo nombre en p'urhépecha es *P'arhikutini*) fue



**Fig. 2.** Fachada del Templo de El Calvario, Cherán.

diferente justamente por la posibilidad de que quienes no pertenecemos a la comunidad, pudiéramos tener la experiencia de presenciar cómo se realizaba la misma, cosa que no era posible en las otras tres asambleas por efectuarse en recintos cerrados. La Asamblea del Barrio Cuarto fue en la calle Madero, a escasos metros del Templo de El Calvario (**Fig. 2.**).

En ambas esquinas de la calle, se situaron mesas obstruyendo el libre acceso y dejando sólo el espacio suficiente para que los comuneros pudieran ingresar, una vez que se registraran (sin necesidad alguna de exhibir su credencial de elector, **Fig. 3.**).



**Fig. 3.** Registro de los comuneros, 15/mayo/2015.

Además de los comisionados de la propia comunidad, había también personal del IEM, quienes daban fe y cuenta de que se asegurara el respeto de

los derechos humanos durante la realización de la votación, así como dos abogadas

externas a la comunidad, pero que han sido asesoras jurídicas del movimiento desde el principio del mismo.

En medio de la calle se colocaron lonas para proteger del sol, debajo de ellas, varios cientos de sillas y, al frente, una mesa donde se instalarían las personas encargadas del debate (**Fig. 4**).



**Fig. 4.** Instalaciones para llevar a cabo la mesa de debates, 15/mayo/2015.

La única posibilidad de ingresar a los espacios donde se realizaban las asambleas, sin ser miembro de la comunidad, se daba a partir de que el

interesado hubiera acudido previamente a la Comisión de Enlace del Concejo Mayor a solicitar su registro, especialmente para quienes acudían a la Asamblea para dar cuenta a los medios de comunicación masiva acerca de lo que sucedía en Cherán. A los reporteros e informadores se les otorgó un gafete de identificación y éste les permitió el acceso al interior de las asambleas. El día de la elección se comentó que la decisión de que todo esto fuera de acceso restringido se tomó apenas unas horas antes de la fecha acordada para la celebración de las asambleas de barrio, ante la sospecha de que varios integrantes o representantes de partidos políticos deseaban boicotear la elección y llevar personas acarreadas con la idea de que postularan o apoyaran a sus candidatos, con los cuales podrían nuevamente comenzar a interferir en la vida política de la comunidad.

La Asamblea en el Barrio 4° denotaba la organización y orden de los comuneros, orgullosos de haber sido ellos, los vecinos de esa zona de Cherán, quienes iniciaron el movimiento de autodefensa cuando sus valientes mujeres detuvieron a los talamontes. Al ser la única asamblea que se realizaba a la vista de todas las personas, ahí estábamos expectantes por lo menos una veintena de curiosos. Cuando ya se encontraban casi totalmente ocupadas las sillas dispuestas para los comuneros, una representante del IEM tomó la palabra e informó que ellos venían como apoyo y observadores, en pleno respeto a los principios de autonomía de la comunidad, exhortando a que se permitiera la participación de las mujeres en el proceso de elección y pidiendo que todo se llevara a cabo con orden y paz. A la vez, las otras personas presentes en ese momento encabezando la asamblea, tomaron también la palabra para recordar a sus compañeros por qué estaban ahí, para hacer resonar el origen del movimiento y decirles: “Antes que las instituciones, primero fue la comunidad.”

Se procedió a recibir las propuestas para la elección de la mesa de debates, por lo que quienes inicialmente estaban al frente de la asamblea pasaron a ocupar un lugar secundario en el desarrollo de la misma. La elección de los integrantes de la mesa de debates (con un presidente, un secretario y dos escrutadores) se hizo a mano alzada. Una vez instalada la mesa de debates, se procedió a recibir las propuestas de los comuneros que serían votados posteriormente como representantes del Barrio Cuarto ante el Concejo de los *K'eris*.

Aun cuando los organizadores de la Asamblea y abogados de la comunidad esperaban que ésta fuera quizá la asamblea con menos problema, por tratarse de un barrio que había dado muestra de ser punta de lanza en los procesos de organización y

participación, esa expectativa no se cumplió del todo, surgiendo una muestra muy simple, pero muy clara del tipo de cuestiones a las que toda comunidad ha de enfrentarse: los conflictos propios de la interacción humana y, en este caso, se hizo evidente que, para pertenecer a una comunidad, no basta autoadscribirse a la misma, sino que entra en juego además el reconocimiento de los otros miembros de la comunidad para que esa pertenencia encuentre eco, no sólo en el decir de una persona, sino en las múltiples maneras en que se puede relacionar con los otros integrantes de una comunidad.

Lo que ocurrió fue lo siguiente: en algún momento, alguien postuló a una persona de nombre Leonardo<sup>84</sup>, para ser concejero. De inmediato, hubo un rechazo popular expresado a través de rechiflas y abucheos. La representante del IEM tomó el micrófono y pidió a los asistentes que se condujeran con respeto y que, en un proceso democrático, debía de procurarse la participación de todos y no podía excluirse a nadie. Le hicieron saber que no querían a Leonardo como concejero, dado que él no pertenecía al Barrio Cuarto, sino al Barrio Segundo, por lo que ni siquiera tenía él por qué estar presente en la asamblea.

La representante del IEM, tratando de mediar entre la voluntad de la asamblea y el respeto a la legalidad (la positiva, claro está), le pidió al señor Leonardo que le presentara su credencial de elector y éste se la hizo llegar, en donde constaba que él tenía su domicilio oficial en el Barrio Cuarto. En este momento, fue muy notorio cómo la representante del IEM, alejada de la idea de los usos y costumbres o de una visión pluricultural de los sistemas normativos, buscó solucionar de manera unilateral y muy

---

<sup>84</sup> No se mencionaron los apellidos de dicha persona, tomando en cuenta que siendo vecinos prácticamente todos se conocen entre sí.

positivista una cuestión que se estaba presentando en el desarrollo de la asamblea y pretendió argumentar a los comuneros que Leonardo tenía pleno derecho a participar y ser postulado para ocupar el cargo de consejero, dado que, oficialmente, estaba vecindado en el Barrio Cuarto, por lo que les decía que no tenía impedimento legal alguno para ello.

Sin embargo, la asamblea manifestaba claramente su rechazo a permitir la participación de esta persona y, en algún momento, ese sentir fue expresado con toda claridad: “Aunque Leonardo tenga su domicilio en el Barrio Cuarto, debe participar en las actividades de la comunidad, del barrio, para que pueda decir que pertenece al mismo y, como no lo hace, no se le debe permitir participar ni estar en la asamblea.” Este comentario fue aplaudido por los asistentes, quienes no perdían oportunidad de rechiflar y abuchear cualquier comentario que se hiciera por parte de la representante del IEM para convencerles que permitieran la participación de Leonardo. Incluso, llegó el momento en que les pidió que, de seguir con esa actitud de rechazo y de falta de respeto, iban a tener que suspender la asamblea.

Finalmente, se solicitó a los asistentes que se sometiera a votación si estaban de acuerdo en dejar intervenir a Leonardo en la elección y apenas dos o tres personas levantaron la mano a favor de este punto. Mientras que, cuando se les pidió que alzaran la mano si no estaban de acuerdo en que participara, hubo una votación contundente de brazos alzados que expresaban su negativa a que Leonardo pudiera ser propuesto para el cargo, dado que no lo reconocían como parte de su barrio al no participar en las faenas y trabajos comunitarios.

Posteriormente, nos enteramos que de forma similar había ocurrido en otras asambleas de barrio, dado que estas propuestas iban patrocinadas por personas de partidos políticos que querían volver a ocupar un cargo en el Concejo Mayor para preparar el retorno del sistema partidocrático.

Pasado este momento ríspido, el presidente de la mesa de debates tomó la palabra y les recordó que quienes iban a ser postulados para ocupar el cargo de concejero mayor debían tomar en cuenta los siguientes principios: “servir y no servirse”; “representar y no suplantar”. Luego, la asamblea siguió el curso previsto: se pidió que la postulación de posibles concejeros se hiciera de frente a la asamblea, explicando a ésta por qué se estimaba que dicha persona podría desempeñarse bien dentro del Concejo Mayor.

Así se hizo en cada caso, resaltándose siempre la participación de dicha persona en los trabajos de la comunidad, su conducta pública y aún la privada, porque se destacó, por ejemplo, las palabras en favor de la postulación de un joven que sin duda “haría mucho por las mujeres”, porque lo veían tratando muy bien a su esposa e hijas, ayudándoles siempre y en un plano equitativo con ellas; posteriormente, se pidió a los postulados –que fueron cinco– que pasaran adelante y se pusieran de pie sobre unas sillas que situaron al frente de la mesa de debates (**Fig. 5**).



**Fig. 5.** Desde la perspectiva de la toma, delante de la mesa con el mantel blanco se alcanzan a apreciar por encima de las demás personas, los torsos de las personas propuestas para ser *K'eri*s (15/mayo/2015).

Una vez hecho esto, la manera en que los comuneros expresaron su preferencia hacia cada uno de los postulados fue formando una fila frente a la persona que consideraban merecía su voto.

Aquí no aplica aquello del voto secreto o hecho en privado. Al contrario, se vota de manera pública y con ello se asume el compromiso de votar atendiendo al interés general, lo que trae a la mente la posición de uno de los autores clásicos de la filosofía política, como lo es John Stuart Mill que, al decir de Wolff, postulaba que cuando “la gente tiene el deber de votar favoreciendo el bien público, es razonable que a uno le puedan pedir cuentas por su voto” (Wolff, 2001, p. 124) y más aún cuando el sentido del voto es registrado públicamente y, en cierta forma, es perceptible la desaprobación pública que incita al elector a no votar favoreciendo su propio y personal interés, sino más bien el de la mayoría.<sup>85</sup>

Aunque lo anterior da la pauta igualmente para hacer una revisión de si existe algún tipo de coerción en el voto público, atendiendo al rol que puede jugar la aprobación o la desaprobación públicas en este tipo de comunidades, ya que como vimos antes, sus prácticas pueden llegar a ser consideradas opresoras, salvo que el proceso de socialización primaria haya sido realizado con plenitud y el individuo no encuentre mayor ni mejor interés que el bien público, hacia el cual tiende prácticamente todo su hacer cotidiano.

---

<sup>85</sup> Sin embargo, para pensadores de la talla de Bobbio, por más que se pretenda educar a un ciudadano para que elija a sus gobernantes seleccionando a los más sabios, honestos e ilustrados y quienes puedan garantizar velar mejor por el bien común, esa pretensión no queda más que en una vana ilusión derivada de un excesivo optimismo respecto a la naturaleza del ser humano como animal político, porque “el hombre persigue el propio interés lo mismo en el mercado económico que en el mercado político” (Bobbio, 2014, p. 18).

En la ocasión que ahora describo, una vez que cada uno de los electores expresó su voto al formarse frente a su candidato, los escrutadores procedieron a recorrer cada una de esas filas y finalmente las tres que tuvieron más número de individuos formados, fueron las de las personas que esa misma tarde serían presentados en la Plaza Mayor del pueblo como los representantes electos por el Barrio Cuarto para formar parte de la nueva administración de los *K'eris* de Cherán.

De lo anteriormente visto, se puede concluir que cualquier ejercicio de la democracia conlleva sus propios problemas y vicisitudes y, en todo caso, queda en el mejor de los casos a cada pueblo o, en el peor, a cada gobierno, decidir cómo resolver o lidiar con los retos que la representatividad o la participación directa les presenta. Así y reiterando que en este trabajo se ha enfatizado particularmente el carácter procedimental de la democracia, tenemos que Cherán no está exento de algunas de las consideraciones que aquí se han hecho a la democracia directa.

## Capítulo 4. La lucha jurídico-política de Cherán por el reconocimiento de la diversidad democrática

Cherán no es completamente independiente, pues todavía recibe fondos estatales y federales. Sin embargo, su autonomía como una comunidad indígena purépecha es reconocida y garantizada por el gobierno mexicano. La prohibición de los partidos políticos, por su parte, ha sido confirmada por los tribunales, que le han dado la razón a su derecho de no participar en las elecciones locales, estatales o federales. En Michoacán, Cherán se ha convertido en un oasis de esperanza: su paz y su seguridad marcan un contraste con el temor que aún domina a las comunidades vecinas. ¿Cómo esta comunidad ha prosperado en una región tan cruel pero hermosa? Margarita, Melissa y Heriberto ofrecen la misma respuesta en una palabra: “solidaridad”.

(Pressly, 2016)<sup>86</sup>

Desde una identidad indígena que se fue consolidando y fortaleciendo en la misma proporción en que el entorno se presentaba con mayor hostilidad, Cherán, una de las muchas comunidades de origen purépecha, hizo frente a los retos que la violencia, la tala clandestina de árboles y la corrupción le presentaron. Fue en un momento coyuntural para la vida de esa colectividad que se planteó al Estado la exigencia de respetar sus derechos consagrados en el artículo 2º de la CPEUM y algunos tratados internacionales. Entre ellos, la demanda de autonomía y la capacidad de designar a sus propias autoridades, conforme a sus usos y costumbres, lo que conducía a la expulsión de los partidos políticos y, por ende, de los cánones que el sistema partidocrático impone.

Así, luchando contra el Estado, se invocó a éste mismo para dar legalidad a las acciones de la comunidad y establecer un nuevo orden de cosas: el que atendía a la voluntad de los indígenas cheranenses y no al de los intereses oscuros y corruptos de una minoría.

---

<sup>86</sup> Reportaje de Linda Pressly de la BBC titulado “Cherán, el pueblo de México que expulsó a los delincuentes, políticos y policías” en BBC Mundo, disponible en: <http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37644226> (último acceso: 17/marzo/2017).

#### 4.1. No a la partidocracia, sí a las elecciones por usos y costumbres

Pero para llegar a ser gobierno no sólo hay dos vías como dicen ellos (la vía armada y la vía electoral). Se les olvida que el gobierno también se puede comprar (¿o ya se les olvidó cómo llegó al gobierno el Peña Nieto?). Y no sólo eso, tal vez no lo saben pero se puede mandar sin ser gobierno.

(El pensamiento crítico frente a la Hidra capitalista I. Participación de la Comisión Sexta del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 2015, p. 348)

En el mes de junio del año 2011 provocó gran revuelo a nivel estatal y nacional<sup>87</sup> la noticia de que la comunidad indígena de Cherán, Michoacán, presentara ante las autoridades electorales una petición para abstenerse de participar en el proceso electoral ordinario de ese mismo año, sujeto al sistema de partidos políticos y en el cual habrían de elegirse al gobernador, diputados y presidentes municipales en todo el estado de Michoacán. Además de lo anterior, la misma comunidad de Cherán, reunida en asamblea general, decidió que, igualmente, pedirían autorización al Instituto Electoral de Michoacán (IEM) para celebrar elecciones bajo sus usos y costumbres, al considerar que, dado que no gozaban de las garantías de seguridad ni otros derechos estipulados en la CPEUM y en la estatal, tampoco tenían por qué participar en la elección de autoridades surgidas del sistema de partidos políticos que no habían sabido dar respuesta ni atención a la crisis que enfrentaba la comunidad de Cherán. La leyenda contenida en

---

<sup>87</sup> Recientemente (el 16 de marzo del 2017), una de las principales televisoras mexicanas (Televisa) difundió en uno de sus canales noticiosos más importantes (Foro TV) un reportaje con motivo del 6º aniversario del movimiento por la autonomía de Cherán. Se percibe la intención de crear controversia y revuelo ante una situación inédita en el país: una comunidad que no permite la intromisión de los partidos políticos, que se rige por la autodefensa y la autonomía y además, hace todo esto dentro de los cauces legales. Ver: “Cherán cumple 6 años con una forma de gobierno única en México” en <http://noticieros.televisa.com/videos/cheran-cumple-6-anos-forma-gobierno-unica-mexico/> (última consulta: 17/marzo/2017).

la petición referida da clara idea de esa problemática: “Comunidad indígena de San Francisco Cherán. Por la defensa de nuestros bosques. Por la seguridad de nuestros comuneros.”

Es decir, la comunidad indígena de Cherán hacía con esto patente su rechazo a la intervención en un proceso electoral que, hasta ese momento, no le había significado mayor beneficio y que, al contrario, dejaba la sensación en sus pobladores de ser utilizados y engañados con fines meramente electorales, para encumbrar a unos cuantos que pronto se desentendían de su deber para la propia comunidad.

Entre quienes hacían a un lado el bien común para favorecer sus intereses particulares estuvieron algunos de los líderes de los bienes comunales que se afiliaron a distintos partidos políticos (Partido Revolucionario Institucional PRI y Partido de la Revolución Democrática PRD), dejando de rendir cuentas sobre el aserradero y la resinera comunales<sup>88</sup>; hasta que en el año 2007 fue notorio para los habitantes de Cherán que había un arreglo entre el electo presidente municipal Roberto Bautista Chapina, de extracción priísta y la delincuencia: originalmente el candidato a presidente municipal, Bautista Chapina, recibió apoyo económico para su campaña política a cambio de permitir la tala ilegal de los bosques y facilitar la siembra, producción y venta de drogas en la zona. Esto último propició también que, paulatinamente, comenzaran a verse jóvenes consumiendo drogas en las calles de Cherán; lo que resultaba en escenas

---

<sup>88</sup> La venta de madera y resina, junto con el comercio, son las principales fuentes de ingresos económicos del pueblo de Cherán.

inusuales para el pueblo. El número de adictos se fue incrementando hasta resultar alarmante, especialmente para las mujeres, algunas de ellas jefas de familia<sup>89</sup>.

A esto se agregaron otros problemas que incidían en la desaparición de la habitual tranquilidad de un pueblo: secuestros, desapariciones, cobros “de cuota” a los comerciantes, desde aquéllos que vendían sus mercaderías en el tianguis dominical, hasta los que tenían sus comercios más formales. En vano fueron las solicitudes de ayuda para que las autoridades tomaran cartas en el asunto. Oficialmente, el silencio administrativo era la única respuesta. Extraoficialmente, a lo mucho, lograban un “no se metan con esa gente, son peligrosos y muy bien armados” (Gómez Durán, 2012, p. 35).

En algún momento, algunos hombres del pueblo buscaron detener la tala clandestina cavando zanjas para cerrar el paso de los camiones hacia el bosque, pidieron además la colaboración de los demás para enfrentar a los talamontes. A consecuencia de esto, hubo otros desaparecidos. Finalmente, las mujeres decidieron tomar directamente cartas en el asunto, pensando que quizá, precisamente por ser mujeres, los delincuentes tendrían más miramientos hacia ellas y las represalias, de haberlas, no serían demasiado graves. Se organizaron para detener los camiones que bajaban del cerro El Calvario con los troncos de los árboles talados clandestinamente, la madrugada del 15 de abril del 2011. También fueron pocas mujeres las que asumieron ese enorme riesgo de enfrentarse a hombres armados y, tal vez, dispuestos a todo. Fueron unas cuantas mujeres que, sin embargo,

---

<sup>89</sup> De los 4,108 hogares que se tienen censados en Cherán, en el año 2010, 819 hogares eran encabezados por mujeres jefas de familia. De los 4,108 hogares que se tienen censados en Cherán, en el año 2010, 819 hogares eran encabezados por mujeres jefas de familia. (Fuente: Consejo Nacional de Evaluación de la Política en Desarrollo Social (2010) Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social. Cherán, Michoacán, México: Secretaría de Desarrollo Social, visible en: [http://www.sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/Informes\\_pobreza/2014/Municipios/Michoacan/Michoacan\\_024.pdf](http://www.sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/Informes_pobreza/2014/Municipios/Michoacan/Michoacan_024.pdf) (última visita 17/marzo/2017).

pronto se vieron multiplicadas en su cometido cuando varios jóvenes de la comunidad decidieron acudir en auxilio de sus madres, hermanas, tías y abuelas.

Lo que ocurría, como en muchos otros pueblos, encontró forma de comunicarse mediante las campanas del templo, que comenzaron a tañer, convocando a quienes aún dormían o estaban ajenos a la acción que en esos momentos se desarrollaba.

Finalmente, ya era un grupo muy numeroso el que enfrentaba a los cinco talamontes, a los cuales lograron detener y que, al verse notoriamente superados en número, no tuvieron más que someterse ante lo que ya parecía que tomaba el rumbo de un linchamiento, pero que culminó en una retención de la libertad de los delincuentes, quienes fueron entregados a las autoridades estatales, después de haberlos tenido privados de su libertad por unos días. Pero esto no fue gratuito. Al poco tiempo que se dio la detención de los malhechores por la comunidad de Cherán, la respuesta del crimen organizado fue secuestrar a cinco cheranenses que viajaban a Zamora, Michoacán, y amenazaron con matarlos si el pueblo no entregaba a los facinerosos retenidos, de ahí que se tuviera un *do ut des*: talamontes por cheranenses, como se señaló antes.

Lo que confesaron los delincuentes confirmó las sospechas del pueblo: por cada camión cargado de madera se pagaba una cuota de mil pesos al presidente municipal para que no impidiera la tala clandestina ni las otras actividades ilícitas (Gómez Durán, 2012, p. 35). Con la confirmación de esto, el pueblo desconoció a su alcalde y a la policía; decidieron que asumirían los riesgos que vinieran con tal de recuperar la paz y la tranquilidad que habían gozado en el pasado. Especialmente, temían a las represalias de los criminales: salir del pueblo era crear blancos fáciles para ser secuestrados o

asesinados y, por otra parte, debían buscar proteger las entradas al pueblo para evitar el acceso a los delincuentes.

En esos días, la comunidad decidió atrincherarse, poniendo barricadas en los accesos al pueblo. Pensaron que sería una buena idea llevar a cabo el método de defensa de sus antepasados: los hombres montando guardia en las entradas, las mujeres preparando comida, café y té, y los jóvenes vigilando desde las azoteas. Así, se retomó la costumbre de las fogatas en los cuatro barrios del pueblo, en los cruces de las calles. Al calor del fuego y con la posibilidad de dialogar entre ellos con un fin común que era protegerse, fueron resurgiendo los elementos de una vida comunitaria más fuerte y consolidada. Organizaron los rondines de vigilancia con jóvenes armados. Así estuvieron, atrincherados y vigilantes, cuando decidieron informar al IEM su voluntad de no participar en las elecciones de noviembre del 2011.

El IEM convocó a diversas reuniones a los integrantes de lo que se constituyó como “Coordinación general del movimiento de lucha de la comunidad indígena de San Francisco, Cherán, Michoacán” a fin de buscar responder la petición concreta de autorizar la elección por usos y costumbres en la localidad y, en este sentido, en virtud de que la autoridad no está facultada para hacer más que aquello que la ley expresamente señala, se decidió comenzar por abordar jurídicamente la petición de la comunidad de Cherán para tener elecciones al modo de sus usos y costumbres, puesto que la CPEUM, en el apartado A, fracción III del artículo 2º, establece la prerrogativa de los pueblos y comunidades indígenas para “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 ...” y tratándose de la aplicación de

una norma de carácter general a un caso concreto, lo primero que debía decidirse era si los peticionarios tenían la condición de conformar una comunidad de carácter indígena y, si así fuera el caso, verificar la existencia de prácticas tradicionales que les permitieran elegir a sus autoridades mediante esos usos y costumbres.

En cuanto a la calidad indígena de los peticionarios, estos expresaron pertenecer al pueblo p'uhépecha amparados en el Título Virreinal del año de 1540 que marca la existencia de su comunidad con un territorio y recursos naturales que en él se encuentran, pudiendo disponer sobre ellos. Posteriormente, en el año de 1861 adquirieron la calidad de municipio, y en el año de 1984, la entonces Secretaría de la Reforma Agraria mediante resolución publicada en el DOF el día 23 de agosto de ese año oficializó para los tiempos modernos el reconocimiento y titulación de bienes comunales del poblado San Francisco Cherán, ubicado en el municipio del mismo nombre en Cherán, Michoacán, de donde quedó comprobado ante las autoridades electorales que, efectivamente, la comunidad de Cherán tiene el carácter de pertenecer a un pueblo indígena por haberse constituido declaración de bienes comunales sobre un territorio específico y sus recursos naturales (DOF, 23/Agosto/1984, p. 38). Documento que, hasta la fecha, sirve como prueba indubitable de la calidad de indígena de los comuneros cheranenses.

Por otra parte, en cuanto a la conservación total o parcial de las instituciones políticas, sociales y económicas de esa comunidad indígena de Cherán, en particular, el IEM buscó someter el caso a una revisión por especialistas en la materia, por lo que creyó pertinente consultar el asunto con la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), en donde

encomendaron la tarea de emitir una opinión jurídica al respecto al Dr. Orlando Aragón Andrade,<sup>90</sup> quien ha sido precursor en dicha institución educativa en estudios sobre derechos indígenas.

Por otro lado, también se solicitó el apoyo del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en donde comisionaron al Mtro. Gonzalo Farrera Bravo<sup>91</sup> para dilucidar el mismo asunto.

Al final, los dos investigadores emitieron dictámenes contrarios: Aragón Andrade concluyó que la petición de la comunidad de Cherán estaba en consonancia con la legislación internacional, nacional y local y, por consiguiente, con lo dispuesto en el artículo 2º de la Carta Magna; además, contaba con “usos y costumbres” reconocibles y respetables para la elección de sus propias autoridades, no obstante la adaptación que dichas prácticas habían tenido con el transcurrir del tiempo, atendiendo a las necesidades de la comunidad y de sus interacciones con el Estado, pero siendo posible rastrear una clara “línea de continuidad histórica en las formas de organización que hoy funcionan en la comunidad” (IEM, Acuerdo no. CG-38/2011).

Atento a ello, Aragón Andrade recomendó resolver en sentido positivo a la petición de la comunidad indígena de Cherán, aconsejando también que se instalara una mesa de

---

<sup>90</sup> Es interesante considerar que la diferente formación de los investigadores consultados pudo tener influencia en la manera en la que dictaminaron en relación a la consulta que se les hizo por parte del IEM: la multidisciplinariedad del Dr. Orlando Aragón Andrade, sin duda alguna fue la que le dio la pauta para incluso realizar trabajo de campo en Cherán, tratando de rastrear la línea de continuidad en los usos y costumbres que pedían fueran reconocidos. A nivel curricular, el Dr. Aragón es licenciado en derecho por la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UMSNH, maestro en Historia de México por el Instituto de Investigaciones Históricas de la misma UMSNH y Doctor en Antropología, en las líneas de investigación de antropología política y jurídica por la Universidad Autónoma Metropolitana – División Iztapalapa.

<sup>91</sup> El maestro Gonzalo Farrera Bravo es licenciado en Derecho por la Facultad de Estudios Superiores Campus Aragón de la UNAM, maestro en Derecho Electoral por la misma institución; ayudante de investigador en el área de Derecho Constitucional en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM; catedrático e investigador de la Escuela Libre de Derecho y del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, en el área de Derecho Electoral.

consulta para construir consensuadamente con el Estado el procedimiento que mejor se adecuara a sus formas de organización social.

Por su parte, Farrera Bravo enfatizó en su dictamen lo que denominó “incompatibilidades” de la representación política clásica con los derechos de los pueblos indígenas, tomando en cuenta que las elecciones por “usos y costumbres” tienen un carácter paralelo al sistema de partidos políticos y la única manera de que aquellas se efectuaran sería a partir de una reforma legislativa por parte del Congreso de Michoacán, dado que hasta entonces en la Constitución michoacana no se había llevado a cabo la adecuación pertinente para armonizar su contenido con el artículo 2º de la CPEUM.

De manera que, para Farrera Bravo la única posibilidad de que el IEM autorizara la petición de Cherán, sería una modificación al marco legal y, por supuesto, a la Constitución de Michoacán para que se permitiera realizar elecciones por usos y costumbres para las comunidades indígenas en Michoacán,<sup>92</sup> modificación que, en

---

<sup>92</sup> Aunque la Constitución de Michoacán sigue sin regular específicamente los derechos de los pueblos y comunidades indígenas en materia de elección de sus autoridades bajo el sistema de usos y costumbres, sí se hizo una modificación a la legislación estatal en este sentido, ya que el 29 de junio del 2014 se publicó el Código Electoral del Estado de Michoacán, en el que finalmente se contempló lo relativo a las elecciones por usos y costumbres, en el Libro Sexto relativo a los Procedimientos Especiales, Título 3: “Del proceso de los pueblos indígenas y su derecho a elegir autoridades bajo el régimen de usos y costumbres” estableciéndose en un Capítulo Único el artículo 330, que textualmente establece lo que sigue:

“Derivado de su derecho a la libre determinación las comunidades y los pueblos indígenas de Michoacán podrán elegir a sus autoridades municipales y la integración de éstas mediante sus usos y costumbres, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de paridad. En lo que corresponde a las elecciones para la integración de Ayuntamientos a través de los sistemas normativos de los pueblos y comunidades indígenas en el Estado, el Instituto tendrá la facultad para organizarlas en conjunto y corresponsabilidad con las comunidades, atendiendo al principio de autodeterminación de los pueblos indígenas, previa solicitud, además de que éste calificará y en su caso declarará la validez de la elección y al mismo tiempo expedirá las constancias de mayoría a los ciudadanos que hayan obtenido la mayoría de los votos, lo cual deberá notificar a los poderes del Estado. A efecto de ejercer referido derecho el Instituto deberá determinar lo que corresponda para dar certeza al proceso, vigilando que lo anterior guarde correspondencia con las fechas, tiempos y plazos que se establecen en el presente Código para los demás procedimientos. El Consejo General del Instituto, como órgano de dirección superior atenderá las

ningún caso, estaba en manos del IEM hacer y menos aún, *ex profeso* para resolver la situación planteada.

Para llegar a la anterior conclusión, el especialista citado tomó como referencia la regulación de las elecciones por usos y costumbres de los estados de Oaxaca y San Luis Potosí, que sí están contempladas constitucionalmente en dichas entidades federativas como una forma paralela al sistema de partidos políticos.

Así, Farrera Bravo consideró inviable legalmente que la comunidad de Cherán adoptara un nuevo modelo de organización política, llámesele “usos y costumbres,” dado que dicha posibilidad no estaba contemplada ni permitida en la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Michoacán; sin que fuera posible tampoco apearse a los tratados internacionales que en materia de derechos humanos y derechos indígenas se pudieran invocar, dado que, de hacerlo, se estaría modificando la forma de gobierno de un Estado, en este caso, del Estado de Michoacán, lo que está prohibido por la propia CPEUM, de ahí que, para el investigador referido, la circunstancia de que en Michoacán se abriera la puerta a una nueva modalidad de organización política (usos y costumbres) ameritaría llevar a cabo una reforma constitucional, como se puede ver del

---

solicitudes de los ciudadanos de los municipios interesados en tener una elección por usos y costumbres y el proceso de consulta previa a los ciudadanos de los municipios interesados, a efecto de que emita la declaratoria correspondiente, en la cual se determinará la fecha de la elección y toma de posesión. Procurando que las fechas de elección se empaten conforme al calendario electoral general. El Instituto realizará los preparativos, desarrollo y vigilancia de las consultas y elección por este régimen de usos y costumbres observando en todo momento el respeto y cumplimiento de sus derechos fundamentales, atendiendo a los Instrumentos Internacionales, respetando los usos y costumbres de cada comunidad; así como los estándares internacionales del derecho a la consulta de los pueblos y comunidades indígenas principios de derecho internacional en materia indígena, los artículos 1 y 2 de la Constitución General, el artículo 3 de la Constitución Local, así como, los valores de democracia, conciencia de identidad cultural y autoadscripción, libertad, diálogo, información, equidad, responsabilidad social y auto gestión.” (Ver: Código Electoral del Estado de Michoacán de Ocampo en: [http://portal.te.gob.mx/legislacion-jurisprudencia/catalogo/michoacan/2016-codigo-electoral-del-estado-de-michoacan-de-o#l6\\_t3\\_txt](http://portal.te.gob.mx/legislacion-jurisprudencia/catalogo/michoacan/2016-codigo-electoral-del-estado-de-michoacan-de-o#l6_t3_txt) Última visita: 22/marzo/2017).

contenido de su dictamen, del cual se cita la siguiente afirmación textual del Acuerdo General 38/2011:

(...) La ÚNICA<sup>93</sup> manera en que podría implementarse la modalidad de usos y costumbres en el Estado de Michoacán, sería mediante una reforma constitucional que adicionara a dicha Ley Fundamental, los parámetros constitucionales además de la ingeniería constitucional, para modificar al sistema de partidos que actualmente está contemplado en la Constitución Local. (Contenido del dictamen copiado textualmente del Acuerdo no. CG-38/2011).

Unas semanas después de presentada la solicitud de Cherán para celebrar elecciones bajo sus usos y costumbres, dicha comunidad recibió respuesta el 9 de septiembre del 2011, mediante el acuerdo del Consejo General del IEM, que se ha venido citando en líneas precedentes y que es identificado como CG-38/2011.

En tal Acuerdo se manifiesta que las autoridades electorales de Michoacán carecen de atribuciones para resolver favorablemente y autorizar la celebración de elecciones “bajo el principio de los usos y costumbres en los términos que lo solicita la Comunidad Indígena de Cherán” dado que, aun cuando la CPEUM otorga a las comunidades indígenas el derecho a la libre determinación, reconoce su autonomía para decidir internamente su forma de convivencia y su organización social, económica, política y cultural, de acuerdo a sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, lo que faculta a las comunidades indígenas a elegir a sus autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas de gobierno y ayuntamientos, en el caso particular de la propuesta de Cherán (llevar a cabo sus elecciones fuera del sistema de partidos políticos), ello implicaba una afectación a la forma de organización del Estado mexicano.

---

<sup>93</sup> Mayúsculas enfáticas del propio acuerdo.

Así, para el IEM, Cherán no podía elegir sus autoridades por usos y costumbres dado que los pueblos indígenas debían apearse al sistema jurídico mexicano, en forma coherente y armónica, es decir, también siguiendo la elección de sus representantes por el sistema de partidos políticos.

En el caso concreto, el Consejo General del IEM consideró que no bastaba que las comunidades indígenas tuvieran el derecho a la libre determinación y a la autonomía contemplados en la Constitución Federal, tratados internacionales y legislación electoral<sup>94</sup>, sino que era indispensable “contar con los mecanismos para su ejercicio y con autoridades competentes ante las cuáles se hará efectivo” (Acuerdo no. CG-38/2011) como se menciona en el Considerando tercero del acuerdo emitido, así que el IEM invocó el *principio de certeza*, por el cual la autoridad está obligada a tomar sus decisiones con base en elementos verificables, corroborables e inobjetables y, aunado a aquél, aplicó el *principio de legalidad*.

A juicio del IEM, tanto el principio de certeza como el principio de legalidad hacían indispensable que la legislación de la materia dotara de facultades expresas a las autoridades locales, para que todos los participantes en el proceso electoral conocieran previamente, con claridad y seguridad, las reglas de su propia actuación y, así mismo, los lineamientos de las autoridades electorales.

Entonces, dichos principios obligaban a la autoridad electoral a apearse al marco jurídico vigente, federal o local y, dado que por ese tiempo en la legislación de Michoacán no estaba contemplado el hecho de que los pueblos y comunidades indígenas de esta entidad pudieran tener elecciones por usos y costumbres, la instancia electoral

---

<sup>94</sup> Sin olvidar que en la fecha de emisión del Acuerdo no. CG-38/2011 aún no se regulaba en la legislación estatal la posibilidad de que las comunidades indígenas tuvieran sus propias formas de gobierno.

estatal se consideró a sí misma como carente de facultades legales para aplicar a favor de los cheranenses los tratados internacionales y/o los derechos que en la materia ya estaban consignados en la CPEUM, agregando que el IEM no era un órgano con atribuciones de control de constitucionalidad.<sup>95</sup>

Otro de los argumentos que el IEM esgrimió para resolver en los términos en que lo hizo, fue que no tenía atribuciones para desaplicar la legislación electoral, como lo era el Código Electoral del Estado de Michoacán, al tenor del cual existía la obligación de organizar las elecciones bajo el sistema de partidos políticos.

De esta manera y por el momento, la autoridad electoral estatal dejaba cerradas las puertas del derecho para los cheranenses que habían acudido a ella con el claro deseo de transformar una organización política viciada y corrupta, la cual les había estado pasando una factura muy alta, en términos de vidas humanas, al tenor de lo que se describió en la primera parte de este subtema.

---

<sup>95</sup> El control de constitucionalidad se refiere a la facultad legalmente reconocida para que los jueces o cualquier autoridad que esté ejerciendo atribuciones de índole jurisdiccional verifique el respeto de las normas consagradas en la Constitución General de la República, en los casos que le son sometidos, tomando en consideración que la Constitución es la norma fundante y que la legislación secundaria debería ser acorde a la misma. A partir de la reforma en materia de derechos humanos de junio del 2011, en nuestro país, se estableció un nuevo paradigma que amplió las facultades de las autoridades para llevar a cabo el control de constitucionalidad, apegándose incluso a respetar acuerdos y tratados internacionales que previamente hayan sido signados por el Estado mexicano. Hasta antes de esa reforma de junio se consideraba que únicamente los jueces de amparo (juez de distrito, magistrado federal o ministro de la Suprema Corte) podían efectuar tal control. (Ver: Castro y Castro, 2002, p. 17; Ferrer Mac-Gregor, 2011, p. 339).

#### 4.2. Cherán ante las instancias jurisdiccionales

En la medida en que los derechos humanos son el lenguaje hegemónico de la dignidad humana, son inevitables, y los grupos sociales oprimidos están obligados a preguntarse si tales derechos, a pesar de ser parte de la misma hegemonía que consolida y legitima su opresión, no pueden ser utilizados para subvertirla. Es decir, los derechos humanos ¿pueden usarse de forma contrahegemónica? Y si es así, ¿cómo?

(De Sousa Santos, 2007, p. 23)

Los cheranenses deseaban alejar la injerencia de los partidos políticos de la vida pública de su comunidad; pero, al ver que la respuesta a su petición para excluirse del proceso electoral ordinario, es decir, el Acuerdo CG-38/2011 era negativo a su pretensión, consideraron que no podían quedarse las cosas de tal manera y con la intuición de que el mismo Derecho que ahora les negaba la posibilidad de gobernarse de una manera distinta, les podía dar la pauta para cambiar su situación, haciendo eso que se ha dado en llamar “uso contrahegemónico del Derecho,” optaron por ejercer una acción para impugnar el acuerdo del IEM ante el TEPJF, haciéndole saber a éste último que IEM resolvió que carecía de facultades para pronunciarse en torno al fondo de su pretensión sobre la celebración de tener elecciones bajo el principio de usos y costumbres, dando así inicio a la primera batalla legal del llamado Movimiento de Lucha de la Comunidad Indígena de San Francisco, Cherán, Michoacán, como veremos a continuación.

#### **4.2.1. Revisión de la resolución SUP-JDC-9167/2011 de la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación**

La actividad inteligente del poder judicial y la decidida vocación de salvaguardar los derechos humanos de todos los actores políticos, en el ámbito de las comunidades indígenas, se robustecen de manera exorbitante con la reciente reforma constitucional en materia de derechos humanos, del 10 de junio de 2011.

(Cruz Martínez, 2013, p. 481)

El 15 de septiembre del 2011, la comunidad indígena de Cherán promovió una demanda de protección de sus derechos político-electorales, la cual se presentó ante el IEM que, a su vez, remitió el expediente correspondiente al TEPJF, en donde seguidos diversos trámites, finalmente la Sala Superior conoció y resolvió el asunto, que se integró con el expediente identificado como SUP-JDC-9167/2011.

Dentro de los argumentos que se esgrimieron por los cheranenses ante el TEPJF a fin de que se resolviera a su favor, destaca la consideración de que el acto impugnado, es decir, el Acuerdo del Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán, número 38/2011, violaba en perjuicio de los firmantes, los artículos 1, 2 y 17 de la CPEUM, en virtud de que el primero de los numerales referidos obliga a todas las autoridades a promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos, entre los cuales están los derechos diferenciados que se reconocen a las comunidades y pueblos indígenas en el artículo 2º de la Carta Magna, que consagra el derecho de los indígenas a la libre determinación y a la autonomía, a la vez que se les garantiza el acceso pleno a la jurisdicción del Estado, debiendo tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales; mientras que el artículo 17 constitucional estipula el derecho de toda persona

a que se le administre justicia de manera pronta y expedita por los tribunales competentes.

Por su parte, el IEM, en su acuerdo CG-38/2011, omitía en todo momento resolver en cuanto al fondo de la petición de la Comunidad Indígena de San Francisco Cherán en el sentido de decidir mediante sus usos y costumbres la forma en que habrían de designar a sus autoridades municipales y a organizarlas conforme a sus prácticas tradicionales, sin generar tampoco alguna acción tendiente a que los habitantes de Cherán logaran un acceso efectivo a la justicia del Estado, por lo que los cheranenses consideraban que su solicitud, contrario a lo afirmado por el IEM, en ningún momento vulneraba a la Constitución Política de Michoacán, dado que ésta en su artículo 3º dispone que la ley protegerá y promoverá, dentro de la estructura jurídica estatal, el desarrollo de las culturas, recursos y formas específicas de organización social de las etnias asentadas en el territorio michoacano, garantizando a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción estatal.

A la par, se destacó que las normas jurídicas de carácter internacional en materia de derechos humanos invocadas por los cheranenses eran equiparables a las disposiciones constitucionales federales, puesto que el artículo 1º de la CPEUM así lo indicaba, además de que se instituía a favor de los integrantes de la Comunidad Indígena de San Francisco Cherán, los *principios pro-persona* (que privilegia la aplicación de la norma que otorgue una mayor protección a los derechos de los promoventes) y *de interpretación conforme* (que obliga a las autoridades mexicanas a interpretar la Constitución y los tratados internacionales de una manera armónica, evitando contradicciones y antinomias).

Igualmente, para reforzar la fundamentación jurídica de la petición, se recurrió además el artículo 1º del Pacto Internacional de Derechos Políticos y Civiles, así como el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales que establecen el derecho a la libre determinación de todos los pueblos, y, por otra parte, el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la OIT, así como la DNUDPI; estando estos documentos suscritos por el Estado mexicano, recalándose la importancia que en esos ordenamientos internacionales se le da al respeto y salvaguarda de las costumbres y tradiciones que permitan el desarrollo de los pueblos indígenas, sin que ello contravenga el orden jurídico nacional y más aún, consagrando el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación, que conlleva, valga la redundancia, al derecho a determinar libremente su condición política y perseguir también su desarrollo económico, social y cultural, sin ningún tipo de coacción.

Resultaron especialmente aplicables al caso que nos ocupa, los artículos 4º y 5º de la DNUDPI, que disponen a la letra:

Artículo 4: Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho de 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 los medios para financiar sus funciones autónomas.

Artículo 5: Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.

Y se enfatizó que la DNUDPI anteriormente citada confiere a los pueblos indígenas no sólo el derecho a un procedimiento que respete sus usos y costumbres, sino a una estructura de gobierno que, igualmente, salvaguarde las instituciones tradicionales, garantizándose tanto la forma de elección como el fondo o estructura institucional del gobierno que se elija al interior de las comunidades indígenas.

En el caso particular de Cherán, también se destacó ante la Sala Superior del TEPJF que los usos y costumbres de la comunidad eran susceptibles de ser rastreados históricamente, reconociéndose en ellos prácticas y formas de organización política que se habían ido adaptando según las necesidades de la comunidad y sus interacciones con el Estado y, en específico, la organización de las rondas comunitarias, las fogatas, las asambleas por barrios y, finalmente, la asamblea general.

Por su parte, el TEPJF, además de declarar su competencia para conocer del recurso promovido por los cheranenses contra el Acuerdo General 38/2011 del Consejo General del IEM, debió también abordar las consideraciones necesarias en torno a la condición indígena de los peticionarios, dada la naturaleza del juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano, donde se destaca que:

(...) uno de los planteamientos de fondo que subyace en las peticiones presentadas por los actores ante la autoridad responsable, consiste en pretender modificar, al menos dentro de su comunidad, el régimen jurídico ordinario que regula la celebración de elecciones de integrantes de ayuntamiento en el sistema electoral del Estado de Michoacán, regido por el sistema de partidos políticos, por otro diverso, basado en el sistema de usos y costumbres invocado... (Sentencia del juicio SUP-JDC-9167/2011, considerando primero inciso b, 2011)

También se remarca el hecho de que los peticionarios son integrantes de una comunidad indígena y que, en cuanto tales, tienen derecho para elegir a sus autoridades o representantes, conforme a sus propias normas, procedimientos y prácticas tradicionales y que la declaración de incompetencia del IEM obstaculizaba su efectivo acceso a la justicia del Estado, acerca de la cual la resolución señala:

(...) el acceso a la justicia del Estado por parte de los pueblos indígenas debe ser real y material, lo que se traduce en la obligación de las autoridades de dar una solución de fondo a la problemática que se le presenta, tomando como punto de partida, que el texto constitucional reconoce la libre determinación de los pueblos indígenas y también garantiza el derecho que tienen éstos para elegir a sus autoridades de acuerdo a sus procedimientos y prácticas tradicionales (...).

(Sentencia del juicio SUP-JDC-9167/2011, considerando segundo, 2011)

Cabe destacar que, para que sea procedente un juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano, entendiendo por tales derechos el votar, ser votado, asociarse y afiliarse, es menester que se cubran tres requisitos esenciales, a saber:

- 1) Que el promovente sea un ciudadano mexicano,
- 2) Que ese ciudadano promueva por sí mismo y en forma individual el juicio, y
- 3) Que alegue presuntas violaciones a cualquiera de los derechos políticos: votar y ser votado en las elecciones populares, de asociarse individual y libremente para tomar parte en forma pacífica en los asuntos políticos y de afiliarse libre e

individualmente a los partidos políticos. (Artículo 79 de la Ley General del Sistema de Medios de Impugnación en Materia Electoral Federal<sup>96</sup>)

Ante tales requisitos, especialmente, el segundo, llama la atención cómo se presenta desde aquí la confrontación entre un sistema jurídico pensado para el ejercicio individual de acciones frente un grupo de sujetos, una comunidad, que desean hacer valer derechos colectivos.

En este caso, los cheranenses, en su calidad de ciudadanos mexicanos, firmaron de manera individual una serie de hojas, tituladas “Listado de promoventes de la comunidad indígena de Cherán para el juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano”, donde constaba su nombre, firma y el barrio al que pertenecían, atendiendo a la ancestral división de Cherán en cuatro barrios,<sup>97</sup> lo que ayudó para que la autoridad judicial electoral tuviera un atisbo de las formas de auto-organización de la comunidad de Cherán y de cómo ahí había 2,312 personas que, haciendo valer individualmente sus derechos desde la posición del sistema jurídico mexicano, estaban comenzando a delinear una nueva manera de querer vivir en comunidad.

Así, investidos de su calidad de ciudadanos mexicanos, la cual no era necesaria acreditar por existir presunción legal de su ciudadanía, tenían aún que demostrar que eran miembros de una comunidad indígena, punto que, como vimos en líneas precedentes, en el IEM tuvieron que acreditarlo documentalmente exhibiendo como

---

<sup>96</sup> Consultable en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/149.pdf> (último acceso 17/mayo/2017).

<sup>97</sup> La agrupación de las firmas de los peticionarios en listas atendiendo al número de barrio que habitaban en Cherán fue uno de los hechos que las autoridades electorales consideraron como evidencia de la autorganización del pueblo, que tiene sus raíces en la división territorial entre los pueblos indígenas, desde la época prehispánica y novohispana. (Ver: Sentencia del juicio SUP-JDC-9167/2011, considerando tercero, b) forma, 2011).

prueba el ejemplar del DOF en el que se publicó la resolución por la que se hace el reconocimiento y titulación de los bienes comunales.

Por su parte, en la Sala Superior del TEPJF, haciendo una interpretación favorable a los peticionarios, se aplicó el criterio de autoadscripción como la manera en que los cheranenses firmantes demostraban su calidad de indígenas, estimando que:

(...) los promoventes enderezan su acción sobre la base de afirmar ser residentes en el aludido municipio y formar parte de la comunidad indígena respectiva y exigen el respeto de sus tradiciones y normas consuetudinarias para la elección de sus autoridades municipales, lo cual es suficiente para considerarlos como ciudadanos integrantes de dicha comunidad indígena, pues conforme al artículo 2º, tercer párrafo, de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, la conciencia de su identidad indígena es el criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas (...) (Sentencia del juicio SUP-JDC-9167/2011, considerando tercero, c) Legitimación, 2011)

Es a partir de este momento cuando se tiene por reconocida jurídicamente la calidad de indígenas de los demandantes, bajo el criterio de autoadscripción, que en los propios términos de la Sala Superior del TEPJF, dicho criterio consiste en “(...) la declaración de voluntad de personas (individual) o comunidades (colectiva) que, teniendo un vínculo cultural, histórico, político, lingüístico o de otro tipo, deciden identificarse como miembros de un pueblo indígena que se identifica como tal”<sup>98</sup> y, por consecuencia, se les consideró a los cheranenses promoventes como sujetos o ciudadanos con derechos específicos en el ámbito de las decisiones políticas, económicas, sociales y jurídicas al

---

<sup>98</sup> Ver: Sentencia del juicio SUP-JDC-9167/2011, considerando tercero, c) Legitimación, 2011.

interior de las comunidades indígenas y, respecto de esos derechos en materia indígena, el Estado mexicano debía garantizarlos en concordancia también con la legislación internacional en materia de libre determinación, como lo es la DNUDPI<sup>99</sup> que, además, vela por el derecho colectivo e individual de los indígenas para mantener y desarrollar sus propias características e identidades.

En esta resolución, en particular, encontramos la persistente aplicación del criterio de autoadscripción por parte de la autoridad jurisdiccional electoral, en diversas partes de la sentencia que nos ocupa. Incluso hay una parte donde se afirma como condición suficiente que los promoventes del juicio se autoidentificaron y autoadscribieron como indígenas de la comunidad de Cherán para reconocerles la legitimación activa<sup>100</sup> dentro del juicio y que, en todo caso, si alguien llegase a afirmar lo contrario, debería aportar

---

<sup>99</sup> En particular, la sentencia que nos ocupa menciona aquí los artículos 3, 4, 9 y 32 de la DNUDPI, sin llegar a citarlos. Por nuestra parte, consideramos relevante la inclusión del texto íntegro de dichos numerales, a fin de tener un contexto más preciso de esto. Así, los artículos establecen lo siguiente: “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 4: 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 sus funciones autónomas.

Artículo 9: Los pueblos y los individuos indígenas tienen derecho a pertenecer a una comunidad o nación indígena, de conformidad con las tradiciones y costumbres de la comunidad o nación de que se trate. Del ejercicio de ese derecho no puede resultar discriminación de ningún tipo.

Artículo 32:

Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y elaborar las prioridades y estrategias para el desarrollo o la utilización de sus tierras o territorios y otros recursos.

Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por conducto de sus propias instituciones representativas a fin de obtener su consentimiento libre e informado antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras o territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo.

Los Estados proveerán mecanismos eficaces para la reparación justa y equitativa por cualquiera de esas actividades, y se adoptarán medidas adecuadas para mitigar las consecuencias nocivas de orden ambiental, económico, social, cultural o espiritual.”

(Ver: DNUDPI, consultable en: [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_es.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf) - último acceso: 17/mayo/2017-).

<sup>100</sup> Es decir, para ser los titulares del derecho que reclamaban y que estaba consagrado en la ley, lo que les daba a los indígenas de Cherán una legitimatio ad causam y también ad processum, para estar en posibilidades de presentarse en juicio a demandar. (Ver: “Legitimación procesal” en Becerra Bautista, 2004, p. 2303).

los medios de prueba idóneos, contemplados en la Ley General del Sistema de Medios de Impugnación en Materia Electoral (artículo 15, apartado 2<sup>101</sup>) para desacreditar la condición de indígenas de los peticionarios del juicio para la protección de los derechos políticos electorales del ciudadano. Todo esto con miras a evitar, en lo posible, la exigencia de requisitos o medidas que pudieran impedir la impartición de justicia y el ejercicio de algún derecho o su reconocimiento en favor de los grupos o comunidades indígenas.

Por otra parte, la resolución que nos ocupa, en su considerando sexto, establece que la *litis*<sup>102</sup> del asunto se circunscribía a:

(...) determinar si la comunidad indígena [sic] Cherán tiene derecho a elegir a sus autoridades o representantes conforme a sus usos y costumbres, a pesar de la inexistencia de un procedimiento en la normatividad local para garantizar el ejercicio de ese derecho (...) (Sentencia del juicio SUP-JDC-9167/2011, considerando sexto, 2011)

E, independientemente de los agravios o motivos de inconformidad que fueron formulados por los peticionarios, la Sala Superior del TEPJF estimó necesario aplicar la

---

<sup>101</sup> Este artículo 15, en su apartado 2 de la Ley General del Sistema de Medios de Impugnación en Materia Electoral, contiene un principio general de derecho que establece que el que afirma está obligado a probar. A continuación, la transcripción íntegra de dicho artículo 15:

“Son objeto de prueba los hechos controvertibles. No lo será el derecho, los hechos notorios o imposibles, ni aquellos que hayan sido reconocidos.

El que afirma está obligado a probar. También lo está el que niega, cuando su negación envuelve la afirmación expresa de un hecho.” (Ley General del Sistema de Medios de Impugnación en Materia Electoral, consultable en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/149.pdf> -último acceso: 17/mayo/2017).

<sup>102</sup> En términos generales, *litis* se refiere al juicio, pleito o actuación en juicio y, en una sentencia, ubicar la *litis* consiste en determinar de manera clara y precisa cuáles son las peticiones del promovente y, a su vez, qué derechos o acciones está oponiendo en contra de esas peticiones el demandado.

suplencia de la queja<sup>103</sup> o de los agravios, así como la ausencia de expresión de los mismos, en beneficio de los accionantes, tomando en consideración que al tratarse de integrantes de un pueblo o comunidad indígena se hacía necesario el respaldo de las instituciones del Estado, atendiendo a los postulados constitucionales que tienen como presupuesto necesario facilitar el acceso a los tribunales y:

(...) superar las desventajas procesales en que se encuentran, por sus circunstancias culturales, económicas y sociales [...] corrig[i]en[do] las omisiones o deficiencias en que hubiere incurrido el promovente, que responde en buena medida a la precaria situación económica y social en que están los indígenas en nuestro país... (Sentencia del juicio SUP-JDC-9167/2011, considerando séptimo: método, b) Conculcación a instrumentos internacionales, 2011)

Por otra parte, la autoridad jurisdiccional en materia electoral, teniendo en cuenta los agravios formulados, el acuerdo impugnado y, por supuesto, la condición de indígenas de los inconformes, procedió a considerar fundados y suficientes los agravios, para resolver conforme a los intereses de los cheranenses, previa aplicación de la suplencia de la queja, al tenor de los siguientes razonamientos:

---

<sup>103</sup> La suplencia de la queja obliga al juzgador a enmendar los errores, deficiencias u omisiones en que incurra un demandante, con la idea de tutelar o proteger los derechos de quienes por su edad, condición económica o de salud, o por su origen cultural, es posible que no hayan obtenido una adecuada asesoría jurídica, o bien, gozan de la presunción de estar en obvia desventaja y debilidad frente a la parte contraria (menores de edad, personas con discapacidades mentales, los trabajadores frente a la parte patronal, los indígenas, etcétera.) Como trasfondo de la suplencia de la queja se encuentra el principio *iura novit curia*, que implica que el juez conoce el derecho y debe aplicarlo, independientemente de que éste haya sido invocado o no por los justiciables. (Ver Fix-Zamudio, 2004, p. 3593).

En el caso que nos ocupa, la suplencia de la queja se aplicó con fundamento legal en los artículos 2, apartado A, fracción VIII, 17 y 133 de la CPEUM; 23, apartado 1 de la Ley General del Sistema de Medios de Impugnación en Materia Electoral; 2, 4, 9, 14 y 15 de la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación; 2, 4, apartado 1, y 12 del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes y 1, apartado 1, de la Convención Americana sobre Derechos Humanos.

Que el Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán, contrario a lo que manifestó en su acuerdo 38/2011, sí tenía facultades de control de constitucionalidad, y debió resolver favorablemente a la petición de la comunidad indígena de San Francisco Cherán, en el sentido de poder llevar a cabo la elección de sus representantes municipales por usos y costumbres, separándose con ello del sistema electoral ordinario; dada cuenta que desde el 10 de junio del año 2011 se publicó en el DOF la reforma constitucional en materia de derechos humanos, que entró en vigencia al día siguiente de su publicación, y por la cual se obliga a todas las autoridades, sean o no de carácter jurisdiccional, a observar la aplicación de los derechos humanos que están reconocidos en la CPEUM, así como en los tratados internacionales y, si se toma en cuenta que la petición formulada por los cheranenses tenía una vinculación directa con los derechos humanos de los pueblos indígenas, luego entonces, el IEM estaba obligado a aplicar los principios que rigen en materia indígena contemplados en la CPEUM.

En cuanto a esto, la Sala Superior del TEPJF valoró que el citado acuerdo 38/2011 impugnado omitía analizar e interpretar con un criterio extensivo y que proporcionara una protección más amplia para los indígenas peticionarios y que, por el contrario, lejos de respetar el derecho de acceso a la justicia estatal, el IEM obstaculizó e impidió dicho acceso al estimar que la solicitud que le fue formulada no podía atenderse en virtud de que no había una ley secundaria que respaldara su actuar como autoridad.

Asimismo, la autoridad jurisdiccional electoral consideró que el IEM prescindió de garantizar el derecho a autogobernarse de la comunidad indígena de Cherán, porque la autoridad electoral de Michoacán se limitó a manifestar que no tenía atribuciones para resolver la petición sin que propusiera o brindara mecanismos alternos de solución, entre

los cuales habría podido adoptar las medidas administrativas pertinentes como lo era el formular una consulta a la comunidad de Cherán, cerciorándose del interés de la mayoría para adoptar el sistema de elección por usos y costumbres, informando de los resultados de dicha consulta al Congreso del Estado para que éste tomara las decisiones legislativas de su competencia.

Debido a lo anterior, la Sala Superior del TEPJF revocó<sup>104</sup> el acuerdo 38/2011 y, en ejercicio de sus atribuciones legales, implementó medidas positivas y compensatorias a favor de las colectividades indígenas que, históricamente, han subsistido en condiciones precarias, de desigualdad y desamparo, como lo manifestó dicho órgano jurisdiccional federal en la resolución que hemos venido refiriendo, al tenor de lo que a continuación se transcribe:

(...) no se han tomado en cuenta [para resolver las cuestiones de las comunidades indígenas] sus particulares concepciones del uso y explotación de la tierra, sus procesos de producción, sus tradiciones y costumbres, los entramados sociales y políticos que les son propios, aspectos que han redundado en ciertas relaciones de sometimiento, discriminación y miseria. (Sentencia del juicio SUP-JDC-9167/2011, considerando octavo, 2011)

Para establecer medidas tendientes a resolver el fondo de la cuestión que plantea el reconocimiento y restitución del derecho de autogobierno de la comunidad indígena de Cherán, el TEPJF estimó indispensable formular y resolver tres cuestiones, como se señala en la sentencia que hemos venido revisando, a saber:

---

<sup>104</sup> Revocar una resolución es una de las posibilidades resultantes de promover un recurso de impugnación en contra de una determinación dictada por la autoridad y que se demostró, a través del recurso, que estaba mal dictada, errónea o apartada del derecho. (Ver: Vicario Rosas, 1997, p. 185)

1. ¿Qué derecho asiste a las comunidades indígenas en materia de autogobierno?
2. ¿La circunstancia de que la ley local no establezca un procedimiento para garantizar ese derecho es causa suficiente para impedir su ejercicio?
3. Ante la ausencia de un procedimiento establecido en ley, ¿qué puede hacer este órgano jurisdiccional para reparar y sustituir en el goce del derecho?

Acerca de la primera pregunta, la respuesta formulada por la Sala Superior se fundamentó en la reforma al artículo 1º de la CPEUM de junio del 2011, y por la cual las disposiciones en materia de derechos humanos son aplicables a los casos concretos, así provengan de la propia Constitución o de los tratados internacionales, siendo que, anteriormente, se suponía que los tratados internacionales no podían estar por encima del contenido de la CPEUM, atendiendo al principio de supremacía constitucional.

Mientras que debido a la reforma referida, se concibe que hay una incorporación de los tratados internacionales a la misma Constitución Federal y no se puede invocar en ningún momento la existencia de disposiciones del derecho interno de un país suscriptor del tratado internacional, como justificación para dejar de aplicar un tratado internacional. Asimismo, en la resolución del TEPJF se señala que de esta reforma constitucional se derivan cuatro elementos fundamentales en torno a los derechos humanos:

- 1) La extensión del catálogo de los derechos humanos, que ya no sólo serán considerados como tales los contemplados expresamente en la Carta Magna, sino también en los tratados internacionales en los que México sea parte, sin que haya algún tipo de rango jerárquico entre la aplicabilidad de las disposiciones constitucionales o las contenidas en los tratados internacionales.

- 2) Las normas de interpretación se harán buscando la más amplia protección de los derechos humanos, sin que se les pueda restringir o suprimir en su aplicación, rigiendo en este caso el principio *pro personae*,<sup>105</sup> que privilegia los derechos y las interpretaciones de esos mismos derechos para proteger con mayor eficacia a la persona; lo que conlleva a que ante la existencia de dos o más normas aplicables a un caso concreto, se debe preferir usar la norma que garantice de mejor manera el derecho; que ante dos o más posibles interpretaciones de una norma, se debe preferir la que posibilite el ejercicio del derecho de manera más amplia y que, ante la necesidad de limitar el ejercicio de un derecho, se debe aplicar la norma que lo limite en la menor medida posible.
- 3) En cuanto a las normas de aplicación se dispone que todas las autoridades tienen la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos.
- 4) El Estado no sólo debe prevenir, investigar y sancionar las violaciones de los derechos humanos, sino también adquiere la obligación de reparar estas violaciones, restituyendo en el goce y ejercicio del derecho violado a la persona y, en su caso, utilizar mecanismos de reparación complementaria, subsidiaria o compensatoria.

En tal virtud, el TEPJF estableció que las siguientes disposiciones normativas, en el caso concreto, tutelaban y daban fundamento legal a la petición de los cheranenses:

---

<sup>105</sup> Acerca de este principio, que también es llamado principio pro-homine, nos dice Ximena Medellín Urquiaga (2013, p. 19): “cuando se trata de un caso que involucre derechos humanos, la interpretación de las normas debe ampararse en su peso sustantivo, no en criterios formalistas que pongan en peligro el ejercicio efectivo de éstos. En ese contexto, nos ubicaríamos en un debate que parece identificar a los derechos humanos como normas-principios.” Y, con base en esto, la elección de la norma jurídica a aplicarse al caso concreto se hará atendiendo a la que más ampliamente proteja los derechos humanos, o también, a la que los restrinja menos.

- 1) Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos: Artículo 2º, apartado A.<sup>106</sup>
- 2) Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos: Artículos 1.1. y 5.1 y 5.2.<sup>107</sup>
- 3) Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales: Artículos 1.1. y 5.1. y 5.2.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> CPEUM:

“Artículo 2º:

[...]

Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

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

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.

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.

[...]

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.

[...]”.

<sup>107</sup> Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, adoptado el 16 de diciembre de 1966, ratificado por México el 23 de marzo de 1981 y publicado en el DOF el 20 de mayo de 1981:

“Artículo 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.

[...]

Artículo 5:

Ninguna disposición del presente Pacto podrá ser interpretada en el sentido de conceder derecho alguno a un Estado, grupo o individuo para emprender actividades o realizar actos encaminados a la destrucción de cualquiera de los derechos y libertades reconocidos en el Pacto o a su limitación en mayor medida que la prevista en él.

No podrá admitirse restricción o menoscabo de ninguno de los derechos humanos fundamentales reconocidos o vigentes en un Estado Parte en virtud de leyes, convenciones, reglamentos o costumbres, so pretexto de que el presente Pacto no los reconoce o los reconoce en menor grado.

[...]”.

<sup>108</sup> Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales adoptado el 16 de diciembre de 1966, el cual fue ratificado por México el 23 de marzo de 1981, y publicado en el DOF el 12 de mayo de 1981:

“Artículo 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.

- 4) Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes: Artículos 2.1. y 2.2, inciso b; así como el 5, 7 y 8.<sup>109</sup>
- 5) DNUDPI: Artículos 1, 3, 4, 5, 20, 33 y 34.<sup>110</sup>

---

[...]

Artículo 5:

Ninguna disposición del presente Pacto podrá ser interpretada en el sentido de reconocer derecho alguna a un Estado, grupo o individuo para emprender actividades o realizar actos encaminados a la destrucción de cualquiera de los derechos o libertades reconocidos en el Pacto, o a su limitación en medida mayor que la prevista en él.

No podrá admitirse restricción o menoscabo de ninguno de los derechos humanos fundamentales reconocidos o vigentes en un país en virtud de leyes, convenciones, reglamentos o costumbres, a pretexto de que el presente Pacto no los reconoce o los reconoce en menor grado.”

<sup>109</sup> Convenio número 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, ratificado por México el 5 de septiembre de 1990 y publicado en el DOF el 24 de enero de 1991:

“Artículo 2:

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.

Esta acción deberá incluir medidas:

[...]

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;

[...]

Artículo 5: Al aplicar las disposiciones del presente Convenio:

Deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente;

Deberá respetarse la integridad de los valores, prácticas e instituciones de esos pueblos;

[...]

Artículo 7:

Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo 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.

[...]

Artículo 8:

Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario.

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.

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”.

<sup>110</sup> DNUDPI, aprobada mediante resolución de la Asamblea General de 13 de septiembre de 2007:

Todas estas disposiciones son redundantes en cuanto al derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas, que es reconocido como indispensable para la preservación de las culturas autóctonas y para el mantenimiento de la identidad étnica que se forja en el terreno de la organización social.

En la resolución que nos ocupa, se destaca igualmente la circunstancia de la pluriculturalidad de la nación mexicana, reconocida en la Constitución Federal desde hace dos décadas, en que los pueblos indígenas que hasta entonces “no existían como realidad jurídica en el contexto del Estado Mexicano” (Sentencia del juicio SUP-JDC-9167/2011, considerando octavo, 2011), fueron incluidos expresamente en la Carta Magna.

---

“Artículo 1: Los indígenas tiene derecho, como pueblos o como individuos, al disfrute pleno de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidos en la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos y las normas internacionales de derechos humanos.

[...]

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 4: 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 sus funciones autónomas.

Artículo 5: Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.

[...]

Artículo 20:

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar sus sistemas o instituciones políticas, económicas y sociales, a disfrutar de forma segura de sus propios medios de subsistencia y desarrollo, y a dedicarse libremente a todas sus actividades económicas tradicionales y de otro tipo.

Artículo 33:

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.

Los pueblos indígenas tiene 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”.

Del contenido de la sentencia, resulta especialmente enriquecedor, por las implicaciones que de ello se puede derivar para la concepción dogmática de la democracia entendida como un sistema electoral basado en los partidos políticos, lo siguiente:

- 1) Que se debe reconocer la existencia de diversas formas de participación, consulta y representación directa en el sistema democrático mexicano, toda vez que es un derecho de los pueblos y comunidades indígenas el elegir sus propias autoridades y regirse por sus propias formas de gobierno.
- 2) Que asumiendo lo anterior, se está “superando” (Sala Superior del Tribunal Electoral Federal *dixit*) el monopolio en la postulación de cargos y el acceso de los ciudadanos a la representación popular únicamente a través de los partidos políticos.
- 3) Que se deja atrás la idea de que sólo los funcionarios públicos representan y pueden formar la voluntad popular.
- 4) Que al ser los pueblos indígenas los encargados del control de sus instituciones políticas, culturales y sociales, así como de su desarrollo económico, el Estado debe dejar a un lado el tratamiento tutelar de dichos pueblos, haciéndolos objeto de políticas dictadas por terceros.

Así pues, se concibe como un derecho humano el que los pueblos y las comunidades indígenas puedan elegir a sus autoridades o representantes para el ejercicio de sus propias formas de gobierno interno, conforme a sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, fortaleciéndose así la participación y representación política de los grupos étnicos, siendo una manifestación central de su libertad y formas de vida. Derecho

humano que, a su vez, están obligados a promover, respetar, proteger y garantizar todas las autoridades, sean administrativas, legislativas o jurisdiccionales; gestándose de este modo un sujeto político con capacidad para tomar decisiones sobre su vida interna, bajo la premisa que sólo mediante el ejercicio de la autodeterminación y el autogobierno, los pueblos indígenas estarán en condiciones de superar la marginación en que viven muchas comunidades, decidiendo por sí mismos su forma de organización y la determinación de sus propias autoridades, lo que, a la vez, posibilita la conservación y protección de las culturas indígenas.

Ahora bien, por lo que corresponde a la pregunta número 2 acerca de si la circunstancia de que la ley local no establezca un procedimiento para garantizar ese derecho de llevar a cabo elecciones por usos y costumbres era causa suficiente para impedir su ejercicio, como fue el argumento del IEM para resolver la petición de Cherán, aduciendo que carecía de atribuciones legales para satisfacer favorablemente a su solicitud, la Sala Superior del TEPJF dispuso que la inexistencia de una ley secundaria no constituía una causa justificada para impedir el ejercicio de los derechos humanos y, en virtud de las anteriores reflexiones, la autoridad jurisdiccional determinó que los integrantes de la comunidad indígena de Cherán, que iniciaron el juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano, tenían el derecho para solicitar la elección de sus propias autoridades, siguiendo para ello sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, siempre y cuando no violaran derechos humanos.

En cuanto a la tercera pregunta, acerca de qué podía hacer el propio TEPJF con miras a reparar y sustituir en el goce del derecho a la comunidad de San Francisco Cherán,

dicho órgano jurisdiccional ordenó que, para llevar a cabo las elecciones bajo los usos y costumbres de Cherán, tal actividad democrática fuera vigilada y validada por el IEM en su calidad de máxima autoridad electoral en el Estado, el cual debía a la vez atender lo relativo a la preparación, desarrollo y vigilancia de los procesos electorales, llevando a cabo consultas directamente con los miembros de la comunidad indígena de Cherán para determinar si la mayoría de los ciudadanos de dicha localidad estaban de acuerdo en celebrar elecciones bajo el sistema de usos y costumbres; en su caso, determinar si era posible realizar dichos comicios en diversa fecha, para que los ciudadanos que resultaran electos entraran en posesión del cargo y tomaran la protesta de ley correspondiente y, en caso de que existieran condiciones favorables para llevar a cabo los comicios por usos y costumbres, el IEM, además, debería someter al Congreso los resultados de la consulta para que el poder legislativo de Michoacán emitiera el decreto correspondiente, señalando la fecha de elección y de toma de posesión; cuidando en todo momento condiciones de diálogo y consenso tanto para las consultas como para todas las medidas conducentes para las elecciones y toma de posesión, atendiendo los principios establecidos en el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes y en la DNUDPI.

A la par de lo anterior, el TEPJF, ordenó al Congreso del Estado de Michoacán que armonizara la Constitución michoacana y la legislación interna con las reformas en materia de derechos indígenas contempladas en la Constitución federal y tratados internacionales, acción ésta que, a su vez, fue motivo para que la comunidad de San Francisco Cherán acudiera nuevamente ante las instancias federales a fin de promover una controversia constitucional que será motivo de estudio en esta misma investigación,

en el apartado 4.2.2. “La controversia constitucional 32/2012 promovida en contra de los Poderes Ejecutivo y Legislativo de Michoacán por el municipio indígena de Cherán, Michoacán”.

Como consecuencia de todo lo anterior, cabe señalar que el IEM dio cabal cumplimiento a la ejecutoria de la Sala Superior del TEPJF y que, inicialmente, con fecha 18 de diciembre del año 2011, se celebraron cuatro asambleas en Cherán; una en cada uno de los barrios del pueblo, con el objetivo de, por una parte, informar sobre el sentido y efectos de la sentencia pronunciada dentro del expediente SUP-JDC-9167/2011, por el que se autorizaba la elección de sus representantes conforme al sistema de usos y costumbres y, por otro lado, para consultarles, una vez enterados de lo anterior, mediante votación directa, alzando la mano, si deseaban o no llevar a cabo la elección de sus autoridades a través de dicho sistema de usos y costumbres.<sup>111</sup> Se consideró que podría votar cualquier persona perteneciente a la comunidad, mayor de 18 años de edad y, para hacerlo, simplemente, al inicio de las asambleas, debían inscribirse en unas hojas con su nombre, firma y edad.

Es importante destacar que el escrutinio de los votos y del desarrollo de las asambleas estuvieron a cargo tanto de representantes oficiales designados expresamente por el IEM, así como por al menos una persona integrante de la comunidad, que diera fe de que quienes asistían y votaban en las asambleas, efectivamente, eran habitantes de Cherán y mayores de edad. No hubo necesidad de exhibir ninguna credencial oficial

---

<sup>111</sup> En este rubro, según consta en los documentos del IEM, se formularon de manera sucesiva dos peticiones básicas: “1. Que levante la mano quien esté de acuerdo con el sistema de usos y costumbres para elegir a las autoridades del municipio de Cherán” y “2. Que levante la mano quien no está de acuerdo con el sistema de usos y costumbres, para elegir a las autoridades del municipio de Cherán.”

para votar ni ningún otro tipo de documento, por aplicarse también el principio de buena fe en cuanto a la consulta de comunidades indígenas.

Atendiendo a la información proporcionada por el IEM, el total de personas registradas en las cuatro asambleas que se llevaron a cabo de manera simultánea en Cherán, fue de 5,023 habitantes. De ellos, 4,846 votaron a favor de que se llevaran a cabo elecciones por usos y costumbres, 8 personas votaron en contra y de otras 169 personas que se registraron, no hay constancia alguna de si se abstuvieron de votar o si ya no estaban presentes en la asamblea para cuando se llevaron a cabo las votaciones del punto que se comenta. En este sentido, hay que tomar en consideración que dichas asambleas llegaron a prolongarse entre cuatro y cinco horas y es factible que algunas personas hubieran abandonado las mismas.

Una vez que se celebró la consulta que ahora se refiere, el IEM, en coordinación con el Poder Legislativo del Estado, procedió a organizar la elección por usos y costumbres para la comunidad de Cherán, la que quedó fijada para llevarse a cabo el día 22 de enero del 2012, decidiéndose también que las autoridades electas en la figura de un Concejo Mayor de Gobierno Comunal, tomarían posesión con fecha 5 de febrero del 2012. Sin embargo, dado que, a partir del día 1º de enero del 2012, habría cambio de autoridades municipales en todo Michoacán, mismas que habían resultado electas por el sistema de partidos políticos el 13 de noviembre del 2011 (cuya excepción era justamente Cherán), el Poder Legislativo dispuso que, con el fin de que Cherán no se quedará sin representantes en tanto se llevaba a cabo la elección por usos y costumbres, se constituyera un cuerpo colegiado provisional (concejo municipal) conformado por doce

personas de la misma comunidad, que tendría todas las facultades y atribuciones que la ley confiere a los ayuntamientos.

Así, el 22 de enero del 2012, a las 12:00 horas, con el estruendo de dos cohetes en cada barrio de Cherán, se iniciaron formalmente las cuatro asambleas por las cuales se llevarían a cabo elecciones de autoridades municipales conforme a usos y costumbres de una comunidad indígena por primera vez en Michoacán. En tales elecciones podría intervenir cualquier habitante del pueblo, mayor de edad. Como ocurrió en el caso de la consulta descrita en párrafos precedentes, no fue necesario tampoco exhibir ninguna credencial de elector o algún otro tipo de documento oficial para participar. Bastaba con llenar la hoja de registro de asistencia a la asamblea, poner el nombre, la edad y la firma. Coordinando las actividades de cada una de las asambleas en los cuatro barrios, estaban representantes del IEM y, por supuesto, miembros de la propia comunidad quienes daban fe de la pertenencia a la misma de quienes asistían.

Se leyó la convocatoria que se había publicitado previamente en español y en p'urhépecha y se dio paso a la postulación de quiénes, a juicio de los concurrentes, podrían ser sus próximas autoridades municipales. En cada caso, al proponer a alguien al cargo público, se decían las razones por las cuales se consideraba a la persona idónea para llevar a cabo de manera adecuada su desempeño como servidor público. Luego, se le dio el uso de la voz a la persona postulada para que expresara si estaba de acuerdo o no con ser propuesto y, en su caso, votado o bien, para que manifestara públicamente si tenía razones o causas personales que justificaran su excusa o declinación a la propuesta. En total, se sometería a votación a cinco personas o candidatos, de los cuales solamente tres, los que obtuvieran mayor apoyo, serían quienes pasarían a constituir el Concejo

Mayor del Gobierno Comunal. Una vez que se tuvieron los cinco candidatos, se pusieron al frente de la asamblea y los asistentes se formaron en fila delante de la persona que deseaban ocupara el cargo. Luego, los escrutadores previamente designados para ello, pasaron fila por fila, a hacer el recuento de los individuos que había frente a cada candidato y dieron los resultados, que, en algunos casos, eran palpables a simple vista por el tamaño de las filas.

Para oficializar el asunto, se hicieron las respectivas actas para que el IEM extendiera los documentos formales necesarios para que, posteriormente, con fecha 5 de febrero del 2012, se tomara la protesta a los ciudadanos electos para integrar el Concejo Mayor del Gobierno Comunal de Cherán, Michoacán. Y todo esto, por primera vez en Michoacán, dentro de la legalidad y sin presencia ni participación de partidos políticos; destacándose además que, en estas elecciones municipales, no hubo ninguna campaña política que representara un elevado costo económico para el erario público.

El Concejo Mayor del Gobierno Comunal de Cherán, mejor conocido en la zona como “Concejo de *K’eris*” o “Junta de *K’eris*”, quedó conformado por doce personas,<sup>112</sup> tres por cada barrio del pueblo, y comenzó su periodo de gobierno el 5 de febrero del año 2012 y concluyó el 31 de agosto del 2015, al igual que los demás ayuntamientos en el Estado. Pero, a diferencia de lo que pasa comúnmente, en Cherán el desempeño de los *K’eris* está constantemente vigilado y, en su caso, es sancionado por parte de la comunidad, teniendo el derecho cada asamblea de barrio a remover del cargo, en

---

<sup>112</sup> Las personas electas en esta inédita elección por usos y costumbres en Cherán fueron: Salvador Estrada Castillo, Salvador Tapia Cervin, J. Trinidad Estrada Avilés, Jafet Sánchez Robles, J. Trinidad Niniz Pahuamba, Gloria Fabián Campos, Héctor Durán Juárez, José Trinidad Ramírez Tapia, Francisco Fabián Huaroco, Gabino Bacilio Campos, J. Guadalupe Tehandón Chapina y Antonio Durán Velázquez.

cualquier momento, al concejero que no esté funcionando debidamente para el interés general, siguiendo igualmente el sistema de usos y costumbres.

#### **4.2.2. La controversia constitucional 32/2012 promovida en contra de los Poderes Ejecutivo y Legislativo de Michoacán por el municipio indígena de Cherán, Michoacán**

Precisamente bajo la férula de esta notable reforma, los jueces mexicanos tienen la obligación de conocer y aplicar los tratados internacionales en materia de derechos humanos. El Convenio 169 así como la aplicación de otros documentos internacionales, y especialmente la jurisprudencia del derecho comparado son fuentes básicas y necesarias en el ámbito de la impartición de justicia en México. Esto con la obligación irrestricta que tiene el poder judicial: dar certeza y eficacia jurídica a su actividad para salvaguardar los derechos colectivos de las comunidades indígenas.

(Cruz Martínez, 2013, p. 481)

Como se mencionó en el apartado precedente, uno de los efectos de la sentencia del juicio por el cual se autorizó a los habitantes de Cherán a elegir sus autoridades mediante el sistema de usos y costumbres fue que la Sala Superior del TEPJF ordenó al Congreso de Michoacán llevar a cabo una reforma en la constitución estatal para armonizarla con las disposiciones establecidas en la CPEUM y en los tratados internacionales en materia de derechos indígenas, ya que presentaba un rezago de más de diez años, desde que se efectuó la reforma en dicha materia en la CPEUM.

En este sentido, cabe señalar que, aunque en varios de los periodos legislativos se habían presentado diversas iniciativas de reforma a la Constitución de Michoacán, no se había logrado que ninguna de ellas prosperara y las más de las veces, quedaron sujetas al

olvido legislativo. Sin embargo, tomando en cuenta el carácter de ejecutoria<sup>113</sup> de la sentencia que nos ha venido ocupando, el Congreso de Michoacán no podía desentenderse de realizar, ahora sí a la brevedad, la reforma en materia indígena que se estaba ordenando, *so pena* de incurrir en desacato de un mandato judicial.

Así las cosas, se buscó incluir nuevamente en la agenda legislativa de Michoacán la reforma en cuestiones indígenas y, prácticamente en vía rápida legislativa, se estableció en la Constitución Política de Michoacán el reconocimiento a la composición multicultural, pluriétnica y multilingüe de los pueblos y comunidades indígenas, destacándose las etnias p'urhépecha, nahua, mazahua o jñatjo, hñahñú u otomí y matlatzinca o pirinda<sup>114</sup> que, colectivamente, tienen existencia jurídica como personas morales, pudiendo decidir y ejercer sus formas internas de gobiernos, sus propios sistemas de participación, elección y organización social, a través de los cuales despliegan sus propias formas de autonomía comunal, además de que se establece el derecho al acceso a la procuración e impartición de justicia en su propio idioma, entre otras prerrogativas.

Aunque la reforma indígena local se discutió y votó en la sesión del pleno del Congreso del Estado con fecha 13 de diciembre del 2011, la oficialización de las modificaciones constitucionales en materia indígena se publicó con fecha 16 de marzo

---

<sup>113</sup> Una sentencia adquiere el carácter de ejecutoria (también se le llama sentencia firme o cosa juzgada) una vez que ha transcurrido el tiempo previsto en la legislación para ser impugnada, en caso de que exista la posibilidad de promover algún recurso contra ella, o bien, causando “ejecutoria” por “ministerio de ley” (cuando la legislación dispone que, en contra de alguna resolución, ya no es posible interponer ulterior recurso) por no haber sido impugnada por parte interesada y es a partir del momento en que se declara firme o ejecutoria que es posible exigir su cumplimiento (Ver: Ovalle Favela, 2004, p. 1462).

<sup>114</sup> El texto originalmente contemplado en la reforma constitucional en Michoacán no contenía el reconocimiento de los indígenas matlatzincas o pirindas; la inclusión de estos obedece a las gestiones de un grupo de habitantes de las zonas de Jesús del Monte, Santa María de Guido, San Miguel del Monte, Indaparapeo, Santiago Undameo, Charo y Huetamo que se autoadscriben como indígenas pirindas, los cuales, finalmente, el 25 de junio del 2014, vieron publicado en el Periódico Oficial del Estado la reforma constitucional por la cual su comunidad indígena cobraba existencia jurídica.

del año 2012, es decir a poco más de cuatro meses de que el TEPJF vinculara<sup>115</sup> a la Legislatura estatal para efectuar la modificación constitucional ordenada por la sentencia que autorizó a Cherán, hacer sus elecciones por usos y costumbres y que, muy probablemente, sin la acción jurídica del Movimiento de Lucha de la Comunidad Indígena de San Francisco, Cherán, dicha reforma seguiría pendiente de concretarse.

El problema con la adecuación de la Constitución michoacana en materia indígena fue que, como suele pasar con frecuencia cuando están involucrados los pueblos indígenas en una decisión gubernamental, se hizo desde la oficina de los diputados locales, si acaso con asesoría de uno que otro intelectual indígena; pero en ningún momento se llevó a cabo una consulta previa, libre e informada a los pueblos y comunidades indígenas michoacanos y, en su momento, también se negó a brindar información exacta de cuál sería el contenido de dicha reforma a los representantes de Cherán, que se presentaron en el Congreso del Estado en Morelia, la capital michoacana, y solicitaron se les hiciera saber en qué términos se estaba proponiendo la reforma.

Debido a esto, el Concejo Mayor de Gobierno Comunal decidió impugnar la “progresista” reforma constitucional en materia indígena a través de una controversia constitucional,<sup>116</sup> que se promovió el 2 de mayo del 2012 ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) al no haber sido consultado el municipio de Cherán, lo que

---

<sup>115</sup> En el ámbito jurídico, hablar de “vincular,” “vinculación” o “tener efectos vinculantes” tiene que ver con el hecho de que, a través de una sentencia (en este caso, la dictada por el TEPJF), la autoridad que la pronunció tenga facultades para obligar a las partes a su cumplimiento o, lo que es lo mismo, a sancionar a los involucrados en caso de que no cumplan con lo sentenciado.

<sup>116</sup> Las controversias constitucionales son parte de los instrumentos o acciones jurídicas cuyo objeto es propiciar el respeto al orden constitucional ante una violación o desconocimiento del mismo por parte de cualquiera de los poderes del Estado. Se caracterizan porque solamente pueden promover una controversia constitucional los estados integrantes de la República Mexicana (a través de cualquiera de sus poderes: legislativo, ejecutivo o judicial), la federación y los municipios. Su tramitación se hace ante la SCJN, la que debe resolver en Pleno, declarando la inconstitucionalidad y nulidad del acto impugnado, en caso de resultar procedente la controversia constitucional. (Ver: Arteaga Nava, 1997, p. 16 y Fix-Zamudio et al., 2004, p. 884).

constituye una violación al derecho a la consulta garantizada por el artículo 2º de la Constitución Federal y del artículo 6 del Convenio 169 de la OIT.

Así, la controversia constitucional registrada con el número 32/2012 fue turnada a la ministra Margarita Beatriz Luna Ramos,<sup>117</sup> quien, dos años después, en mayo de 2014, presentó su propuesta de resolución al pleno de la SCJN para que se resolviera en torno al asunto que fue discutido en las sesiones de los días 26, 27 y 28 de mayo del 2014. En ellas, parte de lo más destacable fue el reconocimiento por el máximo órgano jurisdiccional del país del carácter de municipio indígena de San Francisco Cherán, y que, en tal virtud, debía consultársele en relación a las reformas constitucionales en materia indígena y, al no haberlo hecho previamente, la SCJN determinó en su resolutiveo segundo que: “Se declara la invalidez, con efectos únicamente entre las partes, de la reforma a la Constitución del Estado Libre y Soberano de Michoacán de Ocampo, publicada en el Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo de dieciséis de marzo de dos mil doce.”

En este sentido, se dio bastante importancia en la discusión que se sostuvo en la Corte en torno al asunto del carácter *sui géneris* del municipio de Cherán, no sólo por ser el único municipio de naturaleza indígena de Michoacán que designó a sus

---

<sup>117</sup> Como dato curioso, cabe señalar que la Dra. Margarita Beatriz Luna Ramos, ministra de la SCJN, a quien tocó conocer de la controversia constitucional promovida por Cherán, es hermana menor del Mtro. José Alejandro Luna Ramos, quien fue el magistrado ponente del proyecto de resolución del juicio SUP-JDC-9167/2011, que fue la sentencia a partir de la cual se puede hablar de la trascendencia histórico-jurídica del asunto de Cherán.

Ambos funcionarios judiciales nacieron en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, lo que considero que, hasta cierto punto, pudo ser determinante para que tuvieran una perspectiva de aplicación del derecho más a favor de los indígenas, dado el carácter multicultural de su lugar de origen, en donde cursaron su formación básica y de licenciatura, aunque la ministra Luna Ramos concluyó sus estudios de abogacía en la Ciudad de México, cursó parte de los mismos en San Cristóbal de Las Casas. (Información obtenida de las páginas oficiales de la SCJN y del TEPJF visible en: <https://www.scjn.gob.mx/ministra-margarita-beatriz-luna-ramos> y <http://magistrados.te.gob.mx/luna.ramos/node/21> respectivamente, último acceso 18/mayo/2017).

representantes a través de usos y costumbres, sin participación alguna de los partidos políticos, sino también por la circunstancia de que la conformación misma del Concejo Mayor de Cherán no atiende en lo más mínimo a lo dispuesto por el artículo 115<sup>118</sup> de la Constitución Política del país, ya que no cuenta con la figura del presidente municipal, regidores o síndicos que conformen lo que legalmente es un ayuntamiento.

Más interesante aún en cuanto a los efectos de la resolución de la controversia constitucional 32/2012, es el hecho de que la Suprema Corte determinó que la invalidez de la reforma únicamente tenía efectos entre los poderes legislativo y ejecutivo del Estado de Michoacán, por una parte, y, por otra, el municipio indígena de Cherán. Es decir, no obstante que se determinó que la reforma constitucional indígena controvertida se había efectuado violando el derecho a la consulta previa, libre e informada de al menos una de las comunidades indígenas de Michoacán como lo es Cherán, la declaratoria de invalidez no podía tener efectos *erga omnes* o generales a las otras comunidades indígenas de esta entidad federativa.

De la resolución de la SCJN se deriva, luego entonces, que hay una causa de invalidez (la falta de consulta a la comunidad de Cherán respecto a la reforma en materia indígena), y dado que aquella fue la única comunidad o pueblo indígena de Michoacán que acudió a impugnar la reforma constitucional publicada el 16 de marzo del 2012, las modificaciones constitucionales surten efectos plenos respecto de los mazahuas, otomíes, pirindas, nahuas e, incluso, de los p'urhépecha que no habitan el

---

<sup>118</sup> La fracción I del Artículo 115 de la CPEUM dispone lo siguiente: “Cada municipio será gobernado por un Ayuntamiento de elección popular directa, integrado por un presidente municipal y el número de regidores y síndicos que la ley determine.” (Ver: Artículo 115 en Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, visible en: <https://www.juridicas.unam.mx/legislacion/ordenamiento/constitucion-politica-de-los-estados-unidos-mexicanos#10668> último acceso: 18/mayo/2017).

municipio de Cherán; pero, las normas constitucionales michoacanas en materia indígena no pueden ser aplicadas al municipio de Cherán ni invocadas por el mismo, por haber sido declaradas inválidas.

El anterior punto fue motivo de larga y fuerte discusión en el pleno de la Corte e, incluso, originó que dos de los ministros<sup>119</sup> manifestaran motivos de disenso por considerar que:

(...) los efectos de la declaración de invalidez de la reforma hecha a la Constitución del Estado Libre y Soberano de Michoacán de Ocampo deben ser **generales**<sup>120</sup> toda vez que la razón que orientó nuestra decisión fueron los vicios del procedimiento llevado a cabo por el legislador estatal, esto es, la falta de consulta previa al Municipio de Cherán en su carácter de municipio indígena. Entonces, si no se cumplieron las condiciones de creación normativa, la consecuencia lógica de dicha violación es la inexistencia misma de la reforma constitucional impugnada.

En este sentido, si el procedimiento legislativo fue irregular y así se declaró por este órgano jurisdiccional, ¿existe o no existe la norma en el ordenamiento jurídico? La respuesta es negativa. La norma jurídica en cuestión no puede existir porque su procedimiento de creación es inválido. Ahora bien, ¿podría invalidarse la norma jurídica sólo para el Municipio de Cherán y tener efectos jurídicos para el resto de los municipios del estado de Michoacán? La respuesta es nuevamente negativa. Si el procedimiento de reforma constitucional fue contrario a derecho

---

<sup>119</sup> Como fue el caso de la Ministra Olga María Sánchez Cordero de García Villegas y el Ministro José Ramón Cossío Díaz.

<sup>120</sup> Negritas del documento oficial.

(como ya lo determinó este Alto Tribunal con una votación de diez ministros), es tan inválido para el Municipio de Cherán como para cualquier otro del estado de Michoacán. Resulta lógicamente imposible anular el procedimiento legislativo por vicios centrales y al mismo tiempo pretender darle efectos jurídicos a la norma que supuestamente se creó a partir del mismo.

(...)

Y agregan los ministros disidentes:

(...) al no haberse llevado a cabo la consulta previa al municipio indígena, mediante procedimientos culturalmente adecuados, informados y de buena fe a través de sus representantes, **se violentó la facultad de participación que tiene el municipio indígena en términos del artículo 2º de la Constitución Federal para ser consultado previamente.**<sup>121</sup>

Este tipo de afectación competencial durante el procedimiento de reforma constitucional generó un vicio tan grave que dicho proceso de creación normativa fue invalidado, de lo que se sigue que la norma que pretendía crearse no tiene tampoco validez (existencia).

Esta diferenciación es total para concluir que, dados los vicios procedimentales detectados, la norma jurídica es inválida, y por ende, inexistente no sólo para el Municipio de Cherán, sino para todo el Estado de Michoacán. Sostener lo contrario significa generar una distorsión constitucional inaceptable en dicha entidad federativa, en la que una norma que no fue creada conforme al procedimiento de reforma constitucional estatal – en el que debe garantizarse la

---

<sup>121</sup> Negritas del documento oficial.

consulta previa a municipios indígenas – puede generar consecuencias jurídicas en unos municipios y en otro no.

Por las razones expresadas, nos apartamos respetuosamente de la mayoría y reiteramos nuestra posición consistente en que, al haberse soslayado el ámbito competencial del municipio de Cherán por no haberlo consultado previamente en el procedimiento de reforma constitucional estatal, y por ende estar viciados gravemente tanto el proceso como su producto, los efectos de la declaratoria de invalidez de la reforma constitucional no pueden circunscribirse a la esfera competencial del municipio promovente sino que deben abarcar todo el ámbito espacial de validez de la norma impugnada.”<sup>122</sup>

En cuanto a esto, resulta sumamente relevante para la comprensión de este asunto que Cherán reúne en sí mismo una peculiaridad con la que no cuentan los otros grupos indígenas asentados en Michoacán: que la cabecera municipal (Cherán) tiene una conformación étnica mayoritariamente indígena, cosa que no ocurre en las otras poblaciones indígenas del estado, en las que generalmente la población indígena se concentra en alguna de las tenencias del municipio, pero no en la cabecera municipal; es decir, no en la demarcación territorial y administrativa en la que se reúne el poder político-administrativo (y presupuestal) del ayuntamiento; y, para que las otras etnias michoacanas pudieran hacer uso de las prerrogativas jurídicas de las que han estado haciendo uso los cheranenses en términos de autodeterminación y autonomía, tendrían

---

<sup>122</sup>Ver “Voto de minoría” en: <http://www2.scjn.gob.mx/ConsultaTematica/PaginasPub/DetallePub.aspx?AsuntoID=138752> (último acceso: 19/mayo/2017).

que llevar a cabo un proceso organizativo mucho más fuerte y coordinado con sus respectivas cabeceras municipales; ya que de lo contrario, a lo mucho, podrían obtener los beneficios que la Constitución Federal, los tratados internacionales y la legislación secundaria disponen para los pueblos y comunidades indígenas, pero no en términos propiamente políticos y jurídicos de “municipio indígena.”

No obstante lo anterior, que aplica para Michoacán, el caso de Cherán y las resoluciones judiciales relativas al juicio para la protección de los derechos electorales del ciudadano y a la controversia constitucional de las que nos hemos venido ocupando en las últimas páginas, constituyen un importante precedente para todas las comunidades y pueblos indígenas del país para situaciones análogas a las que ha presentado Cherán y en las que la organización de la comunidad, haciendo valer su naturaleza indígena, ha sido fundamental para permitirse mostrar que la vivencia de la democracia es posible sin necesidad de los partidos políticos, de los gastos excesivos en campañas políticas y con el compromiso individual y grupal de seres humanos que deciden vivir(se) en comunidad.

#### **4.3. Relevancia de la elección por usos y costumbres de las autoridades municipales de Cherán, Michoacán**

Por eso, nosotras, nosotros las y los zapatistas, no nos cansamos de decir, organicense, organicémonos, cada quien en su lugar, luchemos por organizarse, trabajemos por organizarse, pensemos por empezar a organizar y encontrémonos por unir nuestras organizaciones por un Mundo donde los pueblos mandan y el gobierno obedece. En resumen: como dijimos antes, como decimos ahora: votes o no votes, organízate.

(Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 2015, p. 348)

Con las adecuaciones al marco constitucional en materia indígena de las que se ha dado breve cuenta en los párrafos precedentes, Cherán se encontró con una legislación propicia y unas circunstancias coyunturales para que sus pobladores revivieran sus vínculos comunitarios y le dieran un nuevo sentido a sus vidas: con la consciencia de su identidad indígena, no en un sentido puro o tradicional, mucho menos bajo el carácter rural al que casi en automático se adhería a cualquier persona que proviniera de una comunidad indígena; sino más bien, en la forma de una identidad recreada o reconfigurada, no sólo necesariamente desde el propio centro de la cultura indígena, sino también a través de la lectura que se le da a la propia existencia a partir de la mirada de quienes siendo originarios de la comunidad, habían adquirido, en el seno de otra sociedad hegemónicamente mestiza, códigos diversos a los autóctonos,<sup>123</sup> visiones que, desde la ciudad, las capitales, otras entidades federativas o incluso, desde el extranjero, permitieron conocer maneras diferentes de vivir la otredad indígena, dando forma a nuevos sentidos de regresar al origen, de pensarse e imaginarse interactuando con otras comunidades y consigo mismos. De ahí que esto que inicialmente se planteaba en forma local, buscaba en todos los campos posibles (desde la propia comunidad, las autoridades locales, las federales y con el auxilio y observación de organismos e instrumentos internacionales) respuestas a una situación concreta.

---

<sup>123</sup> A diferencia de lo que ocurría con los dirigentes indígenas del pasado, que en su mayoría eran campesinos y cuyas reivindicaciones se centaban en la demanda de tierra y en el deseo de llevar “el progreso” a sus comunidades (a través de caminos, escuelas, centros de salud, etc.), los actuales dirigentes indígenas suelen ser migrantes urbanos, que “ha[n] ,recreado” sus comunidades en su imaginación. Ha[n] replanteado su identidad en contacto con el ,mundo occidental“. Ha[n] cursado muchas veces estudios universitarios de política, economía, ciencias sociales e incluso, antropología, y desde allí reinterpretan su cultura de origen. No tiene[n] ningún objetivo personal de ,integración“ sino, por el contrario, su objetivo es la ,diferenciación“, lo que le[s] hará marcar las características propias de la cultura indígena y su diferencia radical con la ,cultura occidental“ (Bengoa, 2000, pág. 82).

Acerca de esto, en el caso que nos ocupa, la situación de la comunidad de San Francisco Cherán halló la solidaridad y el respaldo de diversas agrupaciones e individuos que coincidían en defender y apoyar el triunfo del movimiento de los cheranenses, como “colectivos, medios de comunicación alternativos, músicos e intelectuales comprometidos para que el movimiento triunfara política y judicialmente” (Aragón Andrade, 2013, p. 61). Lo que, en palabras de Orlando Aragón:

(...) nos recuerda que las luchas de los pueblos y comunidades indígenas no es un asunto exclusivamente de ellos, sino que deben verse dentro de un conjunto de luchas más amplias por lograr una sociedad más justa. (Aragón Andrade, 2013, p. 61)

Aunado a lo anterior, uno de los aspectos más interesantes del proceso que se dio en Cherán, lo constituye el que se haya obtenido el reconocimiento como municipio indígena, previo proceso de elección por usos y costumbres de sus autoridades, sin trastocar las leyes, sino al contrario, invocándolas y solicitando ante las instancias estatales competentes el cumplimiento de la normatividad en materia de derechos indígenas. Una de las voces más autorizadas para hablar de la relevancia en este tema, por haber sido el líder del grupo de abogados<sup>124</sup> que han acompañado a la comunidad de Cherán, es la perteneciente al autor que hemos venido citando, Aragón Andrade (2013), quien señala:

---

<sup>124</sup> Ese grupo de jóvenes y talentosos abogados que lidera el Dr. Orlando Aragón Andrade se ha constituido en el Colectivo Emancipaciones que ha acompañado de manera gratuita a diversas comunidades indígenas ya no sólo de Michoacán, sino también de otras partes del país, para asesorarlos y asistirlos en diversas gestiones ante las instancias jurisdiccionales estatales y federales para hacer valer su derecho a la autonomía y la libre determinación. Para saber más sobre el Colectivo Emancipaciones y el trabajo de acompañamiento que han hecho ver: <https://colectivoemancipaciones.org/> (última visita: 19/mayo/2017)

Lo inédito de este caso es que la entrada del Concejo Mayor al gobierno municipal no fue producto de un proceso autonómico de *facto* alejado de la legalidad estatal. Por el contrario, la asunción al gobierno municipal de Cherán de esta autoridad colegiada, que en la comunidad es conocida coloquialmente como los doce *keris*, fue posible gracias a un histórico triunfo en la arena judicial (...)

La importancia de este triunfo judicial de los comuneros y comuneras de Cherán ha sido tal, que incluso la Oficina Internacional del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas calificó, en su informe de actividades del 2011, este caso como uno de los más exitosos en la salvaguarda de los derechos humanos de los pueblos indígenas en el mundo. (p. 39)

Es decir, todo esto redundaría en una realización plena de la democracia, a través de la disrupción de las formas legalmente establecidas en México, sin pretender la disolución del Estado, sino su transformación; no yendo contra la modernidad, sino contra la injusticia, como nos dice Villoro (2002, p. 47), lo cual ha pasado también en la rebelión zapatista en Chiapas y que, desde la perspectiva de esta autora han sido las enseñanzas de la rebelión zapatista en Chiapas y que es factible reconocer igualmente en su práctica en el caso de Cherán. Y, a la vez, el movimiento indígena de este municipio michoacano es un contraejemplo de lo que normalmente encontramos como respuesta de las políticas gubernamentales, atentas al principio del *indio permitido*,<sup>125</sup> si tomamos en cuenta que:

Los movimientos indígenas se enfrentan pues a una nueva lógica de hegemonía que se basa en una permisividad cómplice, en el reconocimiento, siempre y

---

<sup>125</sup> Es decir, el indio permitido es aquél que no genera mayor problema, que no se rebela; aquél que, en su actuar conforme a lo que se espera de él, contribuye a mantener una visión museística de sus costumbres y tradiciones.

cuando éste no altere o se contraponga a los intereses que defiende el actual sistema de dominación. (Aragón Andrade, 2009, p. 165)

Y aquí vemos que las sentencias emitidas por los órganos jurisdiccionales que han conocido de los diversos juicios promovidos por la comunidad de Cherán para hacer valer sus derechos indígenas, se han caracterizado por ir en contra de esa política del *indio permitido* y antes bien, han puesto las bases para reflexionar acerca de la confrontación y transformación de un sistema electoral basado en los partidos políticos que sirve a unos pocos y, en oposición, encontrar la práctica de una comunidad que desde sus propias entrañas decide democráticamente cómo quiere elegir a sus representantes y cómo desea organizarse políticamente.

En este punto, cabe mencionar que, como ya era habitual que en las luchas jurídicas iniciadas por indígenas frente al Estado mexicano terminaran en derrotas, los abogados de Cherán, no desconociendo esta circunstancia, habían previsto inicialmente “plantear un uso instrumental del derecho para convertirlo (...) en una arma de lucha política más para el movimiento de Cherán” (Aragón Andrade, 2013, p. 50), ganando con ello dos cosas, en palabras del mismo Aragón Andrade:

(...) por un lado nos permitiría 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 mayor espacio de maniobra al movimiento frente al gobierno al mantener un pie en la institucionalidad y el otro en la movilización social. (2013, p. 50)

Nos encontramos en Cherán con un pueblo indígena que decidió, al calor de las fogatas, materializar una forma de vida que resignificara su propia tradición a partir de la recuperación de lo que se suele denominar como usos y costumbres y que son el conjunto de las normas que conforman otro sistema jurídico, frente al estatal, con mayor validez y vigencia para sus destinatarios, puesto que son los mismos indígenas involucrados quienes, permanentemente y de forma directa, participan de la creación de la norma, de su aplicación y de su salvaguarda, con apego a los valores y los fines que le dan sentido a la acción individual y colectiva dentro de la comunidad y de una cultura en particular, en este caso, la p<sup>u</sup>rhépecha; haciendo patente que:

(...) una cultura no es una manera uniforme de vida, establecida de una vez y para siempre (...) La identidad de un pueblo no es algo dado, sino la imagen que el pueblo se forma de sí mismo. Ésta cambia y se transforma según las características históricas (...) La identidad no es un conjunto de características peculiares por descubrir, sino una representación ideal por proyectar. No es algo hecho, transmitido por la tradición, sino un proyecto, renovado en cada momento, por el que se interpreta el pasado para darle un sentido en función de fines elegidos. (Villoro, 1999, p. 149)

El caso de Cherán comparte con otros movimientos indígenas diversas enseñanzas para la sociedad, como la apertura a la propuesta de una colectividad multiétnica y multicultural, y en la que los indígenas cuestionan su situación de pobreza, marginalidad y abandono, además de que debaten “las bases del Estado Republicano Latinoamericano, construido sobre la idea de „un solo pueblo, una sola Nación, un solo Estado”” (Bengoa, 2000, p. 27) y, en este tema en particular, la experiencia de Cherán

viene con intensidad a interrogar seriamente, no sólo en la teoría, sino en la *praxis*, la visión actual de la democracia mexicana y expone la obsolescencia del sistema electoral de partidos políticos, demostrándonos que existen otras maneras de vivir y de gobernarse.

Pero, desde un punto de vista meramente personal, considero que si el movimiento de Cherán no hubiera tenido las resoluciones judiciales favorables, quizá otro sería el resultado y estaríamos hablando de una lucha diferente que, más allá de mantenerse en los márgenes de la legalidad, probablemente habría explorado otras vías y aquí lo que quiero destacar es la sensibilidad que tuvieron, por una parte la Sala Regional del TEPJF y, por la otra, el Pleno de la SCJN, para resolver a favor de la comunidad con una visión transcultural.

La riqueza de la experiencia del movimiento de la comunidad indígena de Cherán nos viene a enseñar otra manera de gobernarnos, a la vez que se puede resaltar el aspecto dinámico de una cultura y de las posibles tradiciones que la sustentan: en ser capaces de responder a los retos que la actualidad impone a todo conglomerado social y, para ello, entre otras medidas, hacer uso estratégico del mismo derecho estatal para apoyar su lucha, teniendo muy en claro una de las lecciones<sup>126</sup> que nos dice Orlando Aragón (2013) nos dejan los litigios de Cherán:

[que] no se debe movilizar al derecho bajo los presupuestos de las nociones liberales del derecho que suponen que los reconocimientos legales emancipan en

---

<sup>126</sup> La primera lección de la experiencia de Cherán, nos dice Orlando Aragón, es el mostrar que el derecho sí puede tener cierta utilidad para las luchas de los pueblos indígenas, aunque con alcances limitados, por lo que básicamente, se debe ver al derecho como un arma de lucha con eficacia que tiene que ser usada junto con otros elementos en las luchas políticas de los pueblos indígenas. (Ver: Aragón Andrade, 2013, pág. 66).

automático a los grupos que se ven “beneficiados” por tales reconocimientos, pero tampoco desde el activismo judicial cándido que supone que los triunfos judiciales y legislativos constituyen precedentes que marcan un punto donde ya no hay regreso, sino todo lo contrario, un camino que en el futuro sólo puede ser sinuoso. (p. 68)

Y así, en ese entramado relacional entre lo que la comunidad es, lo que quieren (los demás o el Estado) que sea y lo que ella desea para sí, es factible reconocer en Cherán la comunidad de cultura, la conciencia de pertenencia de sus habitantes y su relación con un territorio y los recursos naturales que en él se encuentran, que no sólo se mantienen en el rango de la utilización que se les da a los mismos, sino en una vinculación simbólica invaluable. No olvidemos que Villoro (2007) ya señalaba que:

Una cultura cumplirá mejor sus funciones en la medida que sea autónoma, auténtica y otorgue sentido a sus actos. Y cumplirá mejor sus funciones si es eficaz, es decir, si tiene poder para ello. (p. 147)

Y, así vemos que en Cherán se pueden localizar los tres aspectos que constituyen los criterios formales propuestos por Villoro (2007) para evaluar las culturas, a saber:

- 1) La autonomía, entendida por este autor como la capacidad de decidir sobre los fines y valores preferibles, los medios más valiosos para realizarlos, la posibilidad de ejercer la propia cultura libremente, sin sujeciones ajenas, reconociendo al otro, pero a la vez, admitiendo la diferencia;
- 2) La autenticidad, considerada como la expresión real de las disposiciones de los miembros de una comunidad, encontrándose coherencia entre las

manifestaciones externas y los deseos, actitudes y propósitos de sus integrantes y que, además, haya una adecuación a las necesidades de la comunidad;

- 3) El criterio de finalidad cuando la cultura de que se trate es capaz de señalar fines y establecer valores preferenciales que dan sentido a la vida individual, pero también a la vida en comunidad. (p. 148)

En el caso que nos ocupa, hemos descrito cómo los cheranenses se vieron impelidos a señalar fines y ponderar ciertos valores (la conservación de la propia existencia), bajo una circunstancia extrema: el peligro en el que estaban sus vidas, buscando ejercer *de facto* una autonomía que, en tanto comunidad indígena, no tenían la certeza de que les fuera a ser respetada por el gobierno y que, sin embargo, gracias a que sus actos fueron coherentes con su deseo de librarse de los partidos políticos y de los representantes públicos corruptos, llevaron a cabo una serie de actividades a nivel local, pero también, gestionando lo respectivo ante las autoridades gubernamentales estatales, obtuvieron una serie de beneficios, resaltándose que se restauró con mayor fuerza la consciencia de pertenencia a la comunidad, (re)haciendo propia la historia colectiva. Una historia que cobra una especial dimensión a partir de abril del 2008, cuando Cherán “espantó al miedo”<sup>127</sup> e inició oficialmente el camino hacia lo que Villoro (2007, p. 119) llama una democracia comunitaria, susceptible de encontrar sus antecedentes en las formas de organización que proliferaron durante la Colonia española y que ahora se desarrollan bajo formas de inclusión más amplias, tomando parecer no sólo a los varones casados, sino también a las mujeres casadas<sup>128</sup> y que se caracteriza por el hecho de que:

---

<sup>127</sup> Como titula Telma Gómez (2012, pág. 28) su colaboración en *Entre las Cenizas*.

<sup>128</sup> En la cultura p'urhépecha, las personas tienen derechos y obligaciones dentro de la comunidad especialmente en función del estado civil y no a partir de la adquisición de una posible mayoría de edad

En la asamblea todos toman la palabra; después de una discusión se decide por consenso de los asuntos importantes. La asamblea nombra, entre las personas que considera más sabias y experimentadas un “Consejo de ancianos”, encargado de ejecutar las decisiones cotidianas y de dirimir las disputas. (...) Todos los individuos tienen que cumplir con un servicio no retribuido en la realización de tareas de beneficio colectivo. En compensación, todos son asistidos por la comunidad en caso de dificultades. (2007, p. 119)

El “Consejo de ancianos” que menciona Villoro tiene semejanzas con el Concejo de los *K’eris* de Cherán, en cuanto a que han sido designadas personas que gozan de cierto reconocimiento dentro de la comunidad; sin embargo, en Cherán, además de dirimir controversias y ejecutar las decisiones tomadas por la asamblea, los *K’eris* toman sobre sí la representación del municipio de Cherán, atendiendo a la necesidad de que el mismo sea representado frente a las autoridades estatales y federales y, por su conducto, se realicen las gestiones que, habitualmente, desempeña un ayuntamiento; otra diferencia más, es que la labor del Concejo Mayor o Concejo de los *K’eris* es supervisada por todo el pueblo.

Comparto con Villoro la perspectiva de que la democracia comunitaria nos permite vislumbrar una nueva versión del republicanismo<sup>129</sup> como alternativa a la democracia

---

(estipulada legalmente en México al cumplir los 18 años de edad). De manera que un hombre o una mujer, mayores de 18 años de edad, si no han contraído matrimonio, no serán considerados para la toma de decisión, para votar o para asumir cargos dentro de la comunidad, porque se estima que, al permanecer solteros, siguen estando supeditados a que la toma de decisiones sean tomados por el jefe o jefa de familia (pueden ser los padres o hermanos mayores). En cambio, quienes han contraído matrimonio, aun siendo menores de edad, son tomados ya como jefes de familia y se les considera emancipados de sus padres y, por ende, son capaces de asumir responsabilidades dentro de la comunidad.

<sup>129</sup> Desde la perspectiva de Villoro (2007, pág. 126), el nuevo republicanismo tendría cinco rasgos principales: “1. (...) se inspiraría en una „democracia comunitaria“ e intentaría renovarla. Trataría de revalorizar las formas de vida e instituciones comunitarias (...) Reconocería y consolidaría las que ya

liberal moderna, tomando en cuenta la crisis del Estado-nación moderno, el fenómeno de la globalización y la exigencia legítima de autonomía de los pueblos indígenas, y considero que bien podríamos, los no-indígenas, aventurarnos a intentar otras formas de democracia, más allá de lo que la legislación actual fundamenta en el ejercicio de la soberanía a través de los poderes del estado (ejecutivo, legislativo y judicial) y que la participación del pueblo en la elección de determinados funcionarios públicos tiene que hacerse a través de partidos políticos. Y es que, a pesar de que la legislación actual ha incorporado la figura de candidaturas independientes<sup>130</sup> en las elecciones, no parece

---

existen y fomentaría su surgimiento en distintas esferas de la sociedad: asociaciones obreras, fraternidades de vecinos, gremios profesionales, universidades y escuelas, organizaciones no gubernamentales. 2. El reconocimiento de la comunidad como base de la democracia implicaría una difusión radical del poder político, de la cima a la base del Estado (...) la delegación de competencias políticas y recursos económicos a las células de la sociedad: las comunidades y los municipios (...) 3. El poder político se acercaría así al pueblo real. Para impedir el dominio de los espacios locales por caciques y sectas partidistas, se tendrían que renovar y en su caso inventar procedimientos de una democracia „participativa“ o „radical“, mediante los cuales los hombres y mujeres situados en los lugares donde viven y trabajan, pudieran decidir libremente de los asuntos que les conciernen. Los mandatarios electos por esos procedimientos estarían bajo el control de sus electores y deberían rendir cuentas de su gestión ante ellos en todo momento, de modo de asegurar que las autoridades designadas „manden obedeciendo“. 4. Sin embargo, las relaciones comunitarias (...) no podrían conservar el mismo carácter a nivel del Estado nacional. La experiencia histórica ha demostrado que en ese espacio más amplio y complejo, sólo son posibles formas de democracia representativa. No obstante, los efectos nocivos de la representación podrían ser limitados por procedimientos inspirados en formas de democracia directa: apertura a todas las asociaciones y no sólo a los partidos políticos para presentar candidatos; se rompería así la manipulación de los procesos electorales por las burocracias partidistas. Se establecerían referendos y consultas populares en varios niveles, sobre temas que no requieran conocimientos técnicos. Se promulgarían reglas claras que permitieran el control de la gestión de los representantes y la cancelación de su mandato en todo momento. (...) Frente al Estado-nación homogéneo, cuyo poder centralizado dominaba los poderes locales, se tendría un Estado plural que derivara su poder del reconocimiento y la cooperación de las diferencias. Si el derecho a la igualdad priva en el Estado liberal homogéneo, el derecho a la solidaridad entre todos los diferentes sería el principio más importante de ese Estado plural. 5. La función fundamental, que daría sentido a ese Estado, republicano a la vez que comunitario, sería promover el bien común que puede unir a todas las diferencias (...) El bien común sería lo que redundaría en beneficio de todos, considerados como un todo solidario. Sólo quedarían excluidos los que rechazarán la cooperación con los demás y que fueran, por lo tanto, excluyentes de los otros. El bien común del Estado plural tendría como condición la no exclusión en la pertenencia recíproca. Y la no exclusión es la condición primera de la justicia. La justicia implica equidad de trato hacia todos. [La equidad...] sería un valor de segundo grado: la participación de todos en un fin común que los une, sin renunciar a sus diferentes concepciones del bien.”

<sup>130</sup> En el caso de Michoacán, las candidaturas independientes fueron incluidas en la legislación electoral en agosto del año 2013 cuando se publicó en el Periódico Oficial del Estado una adición al Código Electoral de Michoacán, en los artículos 295 a 329 para regular el procedimiento de registro respectivo y,

resultar esto suficiente para aspirar a que la vida política del país cese de ser vista como un sistema corrupto, más aún, si tomamos en consideración que, hasta ahora, quienes se han registrado para contender por cargos públicos han sido personas<sup>131</sup> que, anteriormente, habían destacado en partidos políticos registrados y que, al no obtener el respaldo de sus partidos para competir por un nuevo cargo público de elección popular, optaron por ser candidatos apartidistas, como fue el caso de Alfonso Martínez Alcazar,<sup>132</sup> quien ganó la presidencia municipal de Morelia, Michoacán, como candidato independiente, iniciando su administración el día 1º de septiembre del año 2015.

Así, no obstante la posibilidad de las candidaturas independientes, la experiencia de Cherán nos permite cuestionarnos la posibilidad clara, real, material y tangible en la cotidianidad de la comunidad, de que otra democracia es posible. Los cheranenses, y con ellos, las otras culturas indígenas,

Nos recuerdan (...) que la democracia es el poder del pueblo real, que se ejerce allí donde los hombres [y las mujeres] viven y trabajan y no puede ser sustituida

---

por primera vez fue posible que alguien pudiera contender como candidato independiente en el proceso electoral del año 2015, además de la regulación del Código Electoral en este aspecto, se estableció un Reglamento de Candidaturas Independientes del IEM con fecha 22 de septiembre del 2014.

<sup>131</sup> El 7 de junio del 2015, se llevaron a cabo elecciones a nivel nacional para renovar algunas gubernaturas, presidencias municipales y elegir diputados federales y senadores. Ha sido la primera ocasión en que participan candidatos independientes, obteniendo destacados triunfos el gobernador electo de Nuevo León, un expriísta de nombre Jaime Rodríguez Calderón, mejor conocido como “El Bronco”; para la presidencia municipal de Morelia, Michoacán, Alfonso Martínez Alcázar, así como Manuel Clouthier Carrillo, quien obtuvo una victoria electoral para ocupar el cargo de diputado federal por el Distrito V de Sinaloa y quien ya había representado anteriormente ese distrito en la Cámara de Diputados a nivel federal, con el respaldo del PAN. (Véase: IBARRA, P. “ „El Bronco“ hace historia al ganar la elección de gobernador en Nuevo León”, CNN México, 8/Junio/2015, disponible en: <http://expansion.mx/adnpolitico/2015/06/08/el-bronco-hace-historia-al-ganar-la-eleccion-de-gobernador-en-nuevo-leon> y ARTETA, I. “Clouthier volverá a San Lázaro para buscar fortalecer a los independientes”, CNN México, 10/Junio/2015 visible en: <http://www.cnnmexico.com/adnpolitico/2015/06/10/clouthier-volvera-a-san-lazaro-para-buscar-fortalecer-a-los-independientes> - último acceso de ambos vínculos: 22/mayo/2017-).

<sup>132</sup> Ver: MARTÍNEZ, D. “Martínez Alcázar: el ex panista que ganó en Morelia como independiente”, CNN México, 10/junio/2015, disponible en <http://mexico.cnn.com/adnpolitico/2015/06/10/martinez-alcazar-el-expanista-que-gano-en-morelia-como-independiente> (último acceso: 22/mayo/2017).

por un grupo de representantes que los suplantán. Nos hacen patente la posibilidad de una vida social donde la solidaridad en la realización de un bien común puede prevalecer sobre los mezquinos intereses individuales. Con su mera presencia, parece que quisieran decirnos: “Cuidado. La sociedad individualista, egoísta y excluyente en la que viven no es la única posible. Hay otras formas de vida. Tengan el valor de emprenderlas.” (Villoro, 2007, p. 122)

#### **4.4. Anotaciones sobre la praxis de la democracia disruptiva de Cherán**

Se está buscando en fortalecer desde su interior, para madurar esta nueva experiencia y tienen que salir con responsabilidad hacia las otras comunidades a compartir su experiencia, ya que tiene esa deuda y el deber moral de no encerrarse solos; la historia lo está llamando a jugar un papel determinante en esta nueva etapa de manera ordenada sin emplear la violencia y que se inscribe a ese precepto zapatista que dice: “Hay un tiempo de pedir, hay un tiempo de exigir, y hay tiempo de actuar”, y nosotros en nuestro pueblo P’urhépecha preguntamos ¿en cuál etapa estamos?

(Cruz Sebastián, 2015, p. 67)

Hemos visto que el movimiento efectuado en la comunidad indígena de San Francisco Cherán, ofrece una serie de enseñanzas y aprendizajes en función de cómo un grupo humano puede solucionar por sí mismo fuertes problemas, a través de la autogestión y la participación comprometida de un gran número de los miembros de esa comunidad, en ejercicio de actividades que bien pueden ser consideradas como poseedoras de un carácter democrático. La experiencia de Cherán evidencia los aspectos de la reconfiguración de la identidad étnica, de la recreación y de la resignificación de la tradición para darle sentido al pasado en función de los fines que se han elegido por la comunidad, a partir de determinadas situaciones, como las que siguen:

- 1) Lo que ocurrió en Cherán es muestra significativa de lo que puede lograr una comunidad que dialoga consigo misma, cuyos miembros se organizan en búsqueda de solucionar fuertes y graves problemas sociales, de manera creativa.
- 2) Por haber obtenido el reconocimiento de su capacidad de autodeterminarse dentro de los márgenes constitucionales y legales del mismo sistema normativo del Estado mexicano, emanado de resoluciones judiciales favorables a su pretensión de separarse del sistema electoral de partidos políticos, pudiéndose mencionar que en Cherán encontramos el ejercicio de las tres características comunes de las autonomías territoriales y regímenes autonómicos constituidos y funcionando que propone Miguel González (2010, p. 42) al referirse a las autonomías territoriales indígenas y los regímenes autonómicos desde el Estado<sup>133</sup>, como son:
  - La transferencia de niveles variables de capacidad en la toma de decisiones y competencias administrativas a autoridades locales –indígenas y multiétnicas– democráticamente electas;
  - La creación de estructuras políticas de autogobierno que funcionan dentro de una jurisdicción legalmente reconocida;
  - La delimitación de un territorio [el étnico] en donde se ejercen derechos colectivos sobre la tierra y los recursos naturales.

Este es uno de los rasgos que distingue lo que ocurre en Cherán con lo que pasa en las comunidades zapatistas. En el primer caso, se consiguió una autonomía desde

---

<sup>133</sup> Es posible identificar tres tipos de estrategias políticas desplegadas por los indígenas en América Latina: las que se llevan a cabo dentro del Estado, las que se hacen contra el Estado y las que definitivamente están fuera del Estado. (Ver: González, 2010, pág. 54).

el Estado<sup>134</sup>, apelando a la aplicación de regulaciones nacionales e internacionales que salvaguardan los derechos indígenas y, particularmente, el derecho a la autodeterminación; mientras que, en las comunidades zapatistas, se ha logrado ejercer una autonomía fuera del Estado, en la cual sus habitantes buscan mantener nula relación con cualquier institución estatal y en donde el plano de la autonomía de gobierno se ha llevado al extremo en este sentido.

Y siendo una autonomía desde el Estado, la situación de Cherán también es diferente de lo que pasa en otras entidades federativas de la República Mexicana donde aún hay importante presencia indígena y se llevan a cabo elecciones bajo el sistema de usos y costumbres, como ocurre en Oaxaca, por ejemplo, lugar en el que, de cualquier manera, se permite la presencia de partidos políticos y, por ende, se atiende al sistema partidista electoral.

- 3) Porque en Cherán, una vez que eligieron a sus representantes municipales a través de sus usos y costumbres, decidieron configurarse de una manera diferente a como lo hacen los ayuntamientos del país<sup>135</sup> y, en lugar de tener un presidente municipal, síndicos y regidores, se integró a las personas electas en la figura de

---

<sup>134</sup> Miguel González señala que la autonomía desde el Estado “hace referencia tanto a las políticas de los estados encaminadas a reconocer autonomías indígenas territoriales, como a los regímenes de gobierno legalmente reconocidos constitucionalmente y que han alcanzado cierto nivel de funcionamiento” (2010, pág. 36). En este último sentido es donde podemos ubicar lo acontecido en Cherán.

<sup>135</sup> Cabe aquí señalar que, en cuanto a la forma en que se deben integrar los ayuntamientos, la Constitución Política de México dispone en la fracción I del artículo 115 lo siguiente: “Los Estados adoptarán, para su régimen interior, la forma de gobierno republicano, representativo, democrático, laico y popular, teniendo como base de su división territorial y de su organización política y administrativa, el municipio libre, conforme a las bases siguientes:

Cada Municipio será gobernado por un Ayuntamiento de elección popular directa, integrado por un presidente municipal y el número de regidores y síndicos que la ley determine. La competencia que esta Constitución otorga al gobierno municipal se ejercerá por el Ayuntamiento de manera exclusiva y no habrá autoridad intermedia alguna entre este y el gobierno del Estado.

[...]”

un Concejo Mayor que, de manera colegiada, toma las decisiones y la representación del municipio, lo que es un rasgo más de

(...) la autonomía, [que] al contrario de la descentralización o la regionalización, requiere de la creación de una jurisdicción étnica indígena (o multiétnica) legalmente reconocida como parte del orden administrativo y político estatal, en cuyo interior se establecen autoridades propias (o se crean nuevas entidades) en donde los pueblos indígenas ejercen el derecho de autodeterminación. (González, 2010, p. 39).

- 4) Porque a partir de este punto, Cherán ha sido reconocido por la Suprema Corte de Justicia de la Nación como el único municipio indígena del país y tal fue el carácter que se le dio en la controversia constitucional de la cual nos hemos ocupado en apartados anteriores a éste.
- 5) Porque aunque la elección de los integrantes del Concejo Mayor se hizo reinstaurando prácticas de autogobierno al interior del pueblo de Cherán, al estar por primera vez en el ejercicio del poder público y de la representación popular, dicho Concejo Mayor ha tenido que ir solucionando día a día retos de carácter administrativo que un ayuntamiento estructurado en la forma oficial no tiene, como lo es que no existe un presidente municipal, que asuma sobre sí la representación del municipio. En este sentido, en tanto que se generó una autonomía territorial en Cherán, se presenta lo que González (2010, p. 39) describe como otro de los parámetros de este tipo de autonomías, el tener:

(...) como criterio central el ejercicio de derechos colectivos de autodeterminación y el control de las instituciones políticas desde la visión de los pueblos indígenas y las comunidades; aunque siempre estos derechos y grado de control sobre dichas instituciones resultan de una negociación con el Estado, el que establece regularmente, límites (...) un rasgo característico de la autonomía territorial, aún luego de ser legalmente establecida, es su tensión inherente con las visiones, los poderes y jurisdicciones compartidas con el aparato del Estado.

- 6) Además, el ejercicio del Concejo Mayor está en una constante supervisión por parte de los cheranenses y es motivo de periódica retroalimentación que permita corregir errores y mejorar los aciertos. La rendición de cuentas, en este sentido, tiene pleno valor y, a la vez, conlleva implícitamente otra característica que no es frecuente ver en otro tipo de formas de gobierno: la sencillez y humildad de los representantes públicos para asumir su responsabilidad y aceptar sus errores, para enmendarlos.

Sin embargo, la implementación del Concejo Mayor para el autogobierno comunitario no ha estado exenta de críticas y, con ello, el propio desenvolvimiento de Cherán, en cuanto comunidad indígena p'urhépecha, no deja de ser visto con mucha reserva por parte de algunos otros p'urhépecha. En este sentido, es necesario tomar en cuenta dos perspectivas que nos describen las disonancias del movimiento.

#### **4.4.1. Entre voces armónicas y disonancias**

En este punto, hay que tomar en cuenta que toda comunidad puede presentar conflictos inherentes a la propia interacción humana. Desde quienes por apatía, desidia o

ausencia de identificación con el proyecto en común no participan de las actividades comunitarias; hasta quienes, por sus propios intereses, no comparten la visión comunitaria y buscan alejarse, no participar y, a veces, obstaculizar de diversas maneras las actividades realizadas por el Concejo Mayor.

Aun así es factible reconocer que en Cherán existen actualmente cambios más allá de la forma de gobernarse, que se reflejan en un afianzamiento identitario, a partir del movimiento de abril del 2011. La asunción de la identidad p'urhépecha se ha vigorizado y de manera continua se realizan festivales y otras actividades culturales que tienen como objetivo preservar y difundir para las nuevas generaciones la lengua p'urhépecha, las tradiciones y el reconocimiento del territorio.

En cuanto a esto, por ejemplo, en coordinación con asociaciones civiles y colectivos culturales fuera de Cherán, incluso con instituciones estatales, se han desarrollado diversos talleres dirigidos a los jóvenes y a los niños con el objetivo de incitarlos a conocer mejor su comunidad, no sólo en cuanto a las prácticas sociales sino también llevándolos a explorarla e incursionar en ella con la mirada curiosa y los cuestionamientos propios de los niños, participando además los adultos, los abuelos y las personas mayores que compartieron sus saberes con los miembros más jóvenes de la comunidad, acompañándolos en este proceso de reconocimiento del vivir y del hacer dentro de la comunidad, permitiendo un diálogo intergeneracional valioso de por sí. Uno de los productos derivados de estas actividades lo es el libro *Juchari Echerio*, que es una traducción al p'urhépecha de un trabajo inicialmente elaborado en español “Conociendo

y reconociendo el territorio Cherán *K'eri*<sup>136</sup> que data del 2013 y que 3 años después sale a la luz pública en el idioma p'urhépecha.

Cualquiera esperaría que, en momentos relevantes para la vida política de la comunidad, hubiese una abrumadora participación de los comuneros; sin embargo, no la hay. Muchos cheranenses se mantienen al margen de las actividades y no cierran sus negocios ni desatienden sus asuntos para acudir a las asambleas, aunque acepten beneficiarse de las decisiones que se toman en las mismas. No obstante ello, comparado con la participación que existe en el proceso electoral ordinario a través del sistema de partidos políticos, es fácil advertir que, en Cherán, sí hay una mayor y más comprometida intervención en los asuntos públicos.

Por otra parte, frecuentemente hay una especie de escepticismo en cuanto a los atributos personales de los concejeros y se llega a estimar que no son las personas perfectas para el cargo, tomando en consideración que, en la visión p'urhépecha, estos *K'eris* tendrían que ser prácticamente maestros de vida, sabios, ancianos. Pero la dinámica propia de la administración de los asuntos públicos hace que, hasta ahora, la designación de concejeros recaiga sobre personas con más energía y dinamismo, muchas veces jóvenes menores a los 40 años, para atender la responsabilidad que les compete.

Respecto a lo anterior, uno de los líderes morales de Cherán, el ingeniero Salvador Campanur Sánchez<sup>137</sup>, considera que la identidad p'urhépecha se ha fortalecido

---

<sup>136</sup> El taller del que se originó el libro fue coordinado por la asociación civil Espacio para la cultura ambiental (ECA A.C.) con apoyo de la Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACYT).

<sup>137</sup> La charla que aquí se describe con el Ingeniero Salvador Campanur Sánchez se llevó a cabo la tarde del domingo 23 de octubre del 2016 en la sala de juntas de la Casa Comunal de Cherán. Aunque expresamente solicité al ingeniero Campanur grabar nuestra entrevista, él me pidió no hacerlo, por lo cual

enormemente a partir del movimiento social de abril del 2011, lo que les ha permitido seguir avanzando en este proceso de ejercer el poder desde abajo, desde las bases. La posibilidad de que los cheranenses se vean involucrados en la toma de decisiones relevantes en la comunidad ha permitido un sentimiento de unidad y un convencerse de que deben permanecer unidos para evitar caer de nuevo en los divisionismos que los partidos políticos generaron en algún tiempo, lo que trajo también una comunidad más débil. Y, en cuanto a esto, comentó que al paso del tiempo los partidos políticos han seguido buscando mermar a la comunidad, tratando de convencer a algunos de la supuesta conveniencia de regresar a las viejas prácticas, donde predominaba el interés de unos pocos por encima del bienestar de la comunidad. Ante esto, el ingeniero Campanur afirma que en cuanto detectan este tipo de intromisión en alguien de la comunidad, buscan hablar con dicha persona y persuadirla de que lo que están haciendo, en términos de autogobierno es mejor que aquello que vivieron con los partidos políticos.

En buena medida, se trata de una labor constante, cotidiana de diálogo, de enseñanza, de reflexión y de valoración en donde está implícito el reconocimiento y respeto de lo que cada persona aporta y, a la vez, la ponderación de llegar a acuerdos en los que se trate de hacer lo mejor para la comunidad. Son “las pláticas” que se dan en las fogatas, básicamente, donde se genera la oportunidad de abordar de forma más pormenorizada y atendiendo a casos concretos, las inquietudes y acuerdos que más tarde se socializan en las asambleas de cada barrio o en la asamblea comunal, si fuera el caso.

---

no consta en audio lo aquí expresado, sino en las notas que alcancé a tomar y en las palabras que resuenan en mi memoria.

Ante la pregunta expresa de cuánto tiempo más le queda de vida al pueblo de Cherán como comunidad autónoma y a sus indígenas en el autogobierno, Campanur Sánchez refirió que desde su punto de vista, “esto” (la lucha por el autogobierno indígena) apenas está comenzando, que seguramente será una larga vida, porque la prueba de la resistencia de los indígenas está en la sobrevivencia de los mismos, a pesar de los afanes de exterminio del gobierno opresor. Que son pueblos que han resistido desde la época de la Colonia y que seguirán resistiendo. Y más aún, porque no se quedan con una visión parroquial de la autonomía de los pueblos indígenas, sino que su trabajo por afianzar gobiernos verdaderamente democráticos abarca a todo el país, para hacer realidad aquello de que la soberanía radica única y exclusivamente en el pueblo.

Retomando el asunto de la insistente intromisión de los partidos políticos en la vida comunitaria de Cherán, cosa que también fue expresada por Campanur Sánchez, dicha práctica cada vez es más abierta, buscando de una y mil maneras persuadir a los cheranenses de retornar al sistema de partidos políticos, como se percibe de la descripción de la asamblea para la elección de candidatos para renovar el Concejo Mayor celebrada en el Barrio Cuarto de Cherán en mayo de 2015.

En cuanto a cómo ven otros indígenas p’urhépecha el movimiento de Cherán, el Primer Congreso Indígena Constitutivo llevado a cabo en esa población los días 20 y 21 de septiembre del año 2014, me permitió percatarme de primera mano de la percepción que algunos otros p’urhépecha tienen de la situación vivida en Cherán. Asimismo, pude vislumbrar también el interés que otros grupos étnicos de Michoacán presentes en el Congreso expresaban.



**Fig. 6.** Presentación de conclusiones de las mesas de trabajo del Primer Congreso Indígena Constitutivo en Cherán, Michoacán, los días 20 y 21 de septiembre del 2014.

Entre lo que se analizó en las diversas mesas de trabajo de este Congreso Indígena<sup>138</sup> estaba la gran ventaja que representaba el hecho de que Cherán fuera cabecera municipal y a la vez, comunidad indígena, lo cual le permitía ejercer derechos que otras células administrativas, por ejemplo, las tenencias, no tenían a su alcance. Entre esos derechos se consideró las repercusiones de promover una controversia constitucional, cuya acción está reservada a los poderes del Estado<sup>139</sup> (ejecutivo, legislativo y judicial,

---

<sup>138</sup> Lo que aquí se presenta es un extracto de las grabaciones de audio de las conclusiones presentadas por cada una de las mesas de trabajo en la ceremonia de clausura del Primer Congreso Indígena Constitutivo celebrado los días 20 y 21 de septiembre del 2014 en Cherán, Michoacán.

<sup>139</sup> Ver artículo 105 de la CPEUM en Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos vigente, México: Secretaría de Gobernación, disponible en: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/constitucion.php> (última visita: 16/mayo/2017).

excepto el Poder Judicial Federal, puesto que es él mismo el que resuelve) y, por más que se pudiera ostentar la naturaleza indígena de alguna población, no podían contar con ese camino franco que la legislación reserva para los municipios, como sucedió en Cherán.

Ante lo anterior, varios de los representantes de Cherán estuvieron persuadiendo a quienes decían esto que, si bien dicha circunstancia era cierta, también lo era que en otras comunidades podrían organizarse lo suficiente para buscar unirse y encontrar el respaldo correspondiente en las autoridades municipales. Reiteradas veces se pronunciaba en una u otra mesa: “Cherán puso los muertos y puso la muestra... ¿Qué están esperando para hacer lo mismo, para organizarse, para autodefenderse, para autogobernarse? ¡No esperen a pasar por lo que nosotros pasamos!”. Se hizo notorio que las comunidades tenían que unirse al interior de sí mismas y entre sí para lograr esta fortaleza, pero además, que no estaban pretendiendo los de Cherán que los otros pueblos o comunidades se rigieran bajo la misma forma en que lo estaban haciendo ellos, a través de dos tipos de autoridades, que pueden o no coincidir, pero que son “usadas” atendiendo a las necesidades que se van presentando, siendo un primer núcleo las llamadas *autoridades de voz* que corresponden a las autoridades tradicionales, derivadas muchas veces del sistema de cargos y del propio reconocimiento<sup>140</sup> que la comunidad

---

<sup>140</sup> O “merecimientos” en el sentido propuesto por Celerino Felipe Cruz en cuanto a los Sésikuaecha, que son parte de la Jurámukua en tanto orden político-social p’urhépecha que enmarca la organización, la gobernación y la normatividad de la comunidad y que permite la reproducción y prolongación de la Surukua (tradición). Estos Sésikuaecha tienen un carácter dual: por una parte, se refieren a los derechos que merecen los integrantes de la comunidad, pero también tales “merecimientos” surgen a partir del cumplimiento de las obligaciones que la propia comunidad les ha pedido o impuesto a sus integrantes, de manera que, quien ha estado haciendo méritos en el desempeño del trabajo y las obligaciones comunitarias, a la larga puede hacerse un sujeto de merecimientos o Sésikuaecha, es decir, constituirse en

hace a determinadas personas por su sabiduría, su buen vivir, su vida ejemplar y trabajo dentro de la comunidad; su función estribaría en conciliar, coordinar, estructurar, formar a la propia comunidad, introyectando valores a la misma, especialmente la solidaridad y la colaboración de la comunidad a la familia y de la familia a la comunidad, por gozar de una amplia calidad moral, y que, cuando ya no hay entendimiento con ella, cuando su labor resulta insuficiente para regular la vida comunal, entonces, se procede a darle participación a la otra parte de las autoridades, que corresponde a las llamadas *autoridades escritas* que son las que las leyes contemplan que deben existir dentro del organigrama administrativo oficial, como sería el presidente municipal, tesorero, *etcétera*, en los municipios convencionales, no así en Cherán, donde como hemos mencionado, adoptaron una estructura de administración municipal *sui géneris* en la que no se distinguen esos rangos de presidente municipal, secretario, síndico o regidores.

En todo caso, lo que se sugería era que atendieran a la diversidad propia de cada lugar, a sus “usos y costumbres”, respetando su autonomía y libre determinación, ya que admitían que no existe una única forma de gobernarse y que si les estaba funcionando en Cherán, eso no significaba que esa fuera la única o la mejor forma de hacerlo; pero que, de cualquier manera, Cherán, al verse favorecido por esta coincidencia entre *autoridad de voz* y *autoridad escrita*, estaba trabajando a través del Concejo Mayor para lograr ese reconocimiento jurídico a la autoridad tradicional o de voz, que es la que más valor y peso tiene al interior de las comunidades.

---

una persona que gozará del reconocimiento y el respeto de todos los demás; en alguien cuya corrección y rectitud, cuya forma de ser y de actuar en su vida pública y privada, hace que los demás lo tomen justamente, como una autoridad de voz y puede ser electo para ocupar cargos dentro de la comunidad. (Ver documento de trabajo titulado Hipótesis sobre las fuentes y fundamentos de la normatividad p'urhépecha, de Celerino Felipe Cruz, estudiado en el seminario sobre “Gobierno y normatividad de la cultura p'urhépecha”, impartido en la Facultad de Filosofía de la UMSNH, de febrero a junio del 2015).

Por otra parte, algo que constantemente se percibe y se menciona por parte de otras personas que se asumen como p<sup>u</sup>rhépecha es que la reivindicación del carácter indígena del movimiento de Cherán fue una cuestión meramente acomodaticia, porque la tradición p<sup>u</sup>rhépecha no tenía ahí la misma fuerza que sí tiene en otras comunidades de la misma zona en donde el idioma p<sup>u</sup>rhépecha se conserva bastante, mientras que en Cherán, la lengua originaria se había perdido en gran medida y no es muy usual que se escuche hablar p<sup>u</sup>rhépecha en las calles de la localidad, lo que sí ocurre en otros poblados y de ahí que exista una especie de recelo frente a un movimiento “indígena” surgido en una comunidad donde la tradición p<sup>u</sup>rhépecha estaba siendo olvidada y de ahí que, a los cheranenses, se les ha puesto enfrente el reto de recuperación de la cultura autóctona.

Aunado a lo anterior, entre los desafíos más evidentes a los que se ha enfrentado el Concejo Mayor están los de naturaleza meramente administrativa. Ya hemos señalado antes que la autoridad municipal de Cherán rompe con el esquema administrativo consignado en la CPEUM y, por consiguiente, al no tener propiamente un presidente municipal, la representatividad del municipio pareciera diluirse en el Concejo Mayor y, por otra parte, a diferencia de lo que ocurre en la mayor parte de los ayuntamientos del país, donde las decisiones relevantes se toman en sesiones de cabildo, en Cherán, son acordadas en las asambleas de barrio o en asamblea general, dándose una eminente participación de los ciudadanos en la toma de decisiones, en la cotidianidad que la vida en común les implica, y no únicamente en unas elecciones, por las cuales votarían a sus mandatarios, pero sin que tuvieran que inmiscuirse más de manera directa en las decisiones relevantes. Y aquí no es suficiente que el artículo 2º Constitucional reconozca

y pretenda respetar las formas de autogobierno de los pueblos y las comunidades indígenas, las formas de elección de sus autoridades y los derechos políticos de los indígenas cuando, dentro de la misma CPEUM –como es el caso del artículo 115 Constitucional que regula la forma y funciones de los municipios– se establecen lineamientos que vienen a contradecir u obstaculizar el ejercicio de lo previsto por el primer artículo mencionado en cuanto a la administración pública municipal que decidiera una comunidad indígena tener con una conformación y funciones diferentes a las constitucionalmente estipuladas.

En este punto, es básico retomar lo que se ha venido sosteniendo a lo largo de esta investigación en el sentido de criticar el modelo sustancialista y estático en que la CPEUM y, específicamente, el párrafo segundo del artículo 2º de la misma señalan en cuánto a qué se debe considerar como “pueblo indígena.” Veíamos antes que se lo define a partir de dos elementos: el histórico territorial (descender de alguna de las poblaciones prehispánicas que se asentaban en el territorio actual del país, antes de la llegada de los españoles) y el de conservación institucional (mantener totalmente sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas prehispánicas, o al menos, parte de ellas).

Es decir, en este punto en concreto, si una de las instituciones políticas de una comunidad indígena es la elección de sus autoridades conforme a sus usos y costumbres, tomando en consideración una supuesta conservación –total o parcial– de dichas instituciones políticas, cabría esperar que, en consonancia, la misma Carta Magna mandara respetar dichas formas organizativas que tendrían un pasado histórico prehispánico que las respaldara y, sin embargo, no es así y ello obliga a las comunidades

indígenas a acudir a las instancias gubernamentales para exigir judicialmente el cumplimiento de un derecho que se les reconoce en la teoría, pero que el mismo ordenamiento legal les impide o complica su ejercicio y que, ante la injerencia estatal y los requerimientos que, desde el derecho positivo se les hace a las comunidades indígenas, es entendible que igualmente deba existir una modificación o reconsideración de lo que inicialmente la comunidad indígena deseaba o quería hacer.

El caso de Cherán nos alecciona acerca de cómo es que un pueblo indígena tiene que revitalizarse a sí mismo a partir de sus propias circunstancias (el grave problema de inseguridad e ilegalidad con la que actuaban los miembros del ayuntamiento) y de la interacción con un sistema normativo estatal que necesariamente modificó las posibles instituciones económicas, culturales y políticas prehispánicas, y que, aunque en el plano social, podrían reconocerse algunas formas organizativas prehispánicas, de cualquier manera, su relevancia en cuanto instituciones venía siendo cada vez más soslayada.

Sin embargo, la necesidad de enfrentar el fuerte problema de la tala clandestina que se estaba volviendo una cuestión de vida o muerte, hizo que los cheranenses se remontaran en la búsqueda y recuperación de su tradición, de esos usos y costumbres que les permitirían defender frente a los partidos políticos y al poder ejecutivo del Estado su capacidad de autodeterminación en materia político-electoral, generando una nueva manera de gobernarse, de autodeterminarse, sin que podamos decir que la integración del Concejo Mayor atiende totalmente a las formas tradicionales de organización comunal, sino que, innovaron en su conformación, con tal de responder a la situación concreta que se les presentaba y atendiendo, en parte, a lo que el mismo Estado mexicano, a través de la Sala Superior del TEPJF les solicitaba, como era que,

previo a elegir a sus autoridades municipales conforme a sus usos y costumbres, se efectuara en el municipio una consulta para:

conocer si la mayoría de los cheranenses en realidad quería una elección “usos y costumbres” o sólo era la demanda de una minoría, como constantemente lo sostuvieron los líderes de los partidos políticos en el municipio. Por tal razón, como primer paso para la ejecución de la sentencia le ordenó [la Sala Superior] al Instituto Electoral de Michoacán que organizara en conjunto con la comunidad una consulta para resolver esta interrogante. (Aragón Andrade, 2013, p. 53)

Desde aquí, vemos una tensión entre lo que un órgano externo a la comunidad le exige a ésta para poder realizar sus propios ideales y su proyecto comunitario, y lo que la propia población indígena ha decidido al interior de la comunidad; y es que, aunque el Estado, a través de la Sala Superior del TEPJF, obligó a modificar lo que la asamblea comunal había predeterminado en cuanto a la elección de las autoridades municipales en Cherán, fuera del sistema de partidos políticos, ello no necesariamente destruyó lo que se buscaba, sino al contrario, les brindó a los cheranenses los elementos para encontrar un respaldo institucional a las pretensiones de autonomía y autodeterminación que se estaban desarrollando.

Para clarificar lo aseverado antes, una vez más, invocamos la más que autorizada voz de Orlando Aragón (2013, p. 37) quien nos describe cómo se iban desarrollando las cosas en dos planos: el jurídico, por una parte y, por la otra, el ámbito real, y nos ilustra acerca de que, en el propio pueblo, ya se había acordado –aún sin conocer los resultados de la sentencia del juicio promovido ante la Sala Superior del TEPJF– que se constituiría un concejo de doce *K'eris* y, de hecho, ya hasta se habían nombrado dichos *K'eris*

mediante cuatro asambleas de barrio y se había previsto presentarlos públicamente el día 12 de noviembre del 2011, y esto se había decidido hacerlo “pasara lo que pasara con el proceso judicial” (Aragón Andrade, 2013, p. 53).

Sin embargo, la circunstancia de haber obtenido resolución favorable a sus pretensiones de llevar a cabo elecciones por usos y costumbres, señalándose además por parte de la autoridad estatal una serie de pasos o lineamientos para materializar esas elecciones por usos y costumbres, vino a representar, en palabras de Aragón Andrade (2013):

(...) una complicación mayor con estas decisiones que el movimiento ya había tomado con anterioridad, puesto que se contravenían claramente (...) nosotros no podíamos presentar la autoridad municipal sin siquiera haber hecho la consulta que indicaba la sentencia de la Sala Superior como primer paso, pues claramente caeríamos en un desacato a la sentencia que habíamos ganado. (p. 53)

Así, uno de los retos más fuertes que ha tenido que enfrentar Cherán, y cualquier otra población indígena en el país, es que, atendiendo al concepto que de comunidad o pueblo indígena brinda la CPEUM, deben mantener parcial o totalmente sus instituciones sociales, económicas, políticas y culturales, si es que desean seguir siendo consideradas poblaciones indígenas, pero que, a la par, tienen que hacer modificaciones frente a toda una problemática que se deriva en buena parte por la confrontación con otras culturas, donde los valores y los fines de las mismas no coinciden y, a veces, ni siquiera son compatibles, y que, sin embargo, al verse frente a formas de vida diferentes, política, económica y socialmente más poderosas, “intentaron formas de unidad y armonía con lo otro, aunque ello demeritara el poder de su cultura” (Villoro, 2007, p.

145). Además, teniendo que confrontarse con una legislación nacional “que [las] limita y contradice en su diversidad cultural” (Durand Alcantara, 2005, p. 20) y en donde poco a poco encuentran a la condición cultural, diversa, múltiple y compleja que las caracteriza, basadas en una organización que encuentra su fundamento:

(...) en la autodeterminación, expresada a su vez en la autonomía, para aplicar sus propios patrones de vida, a gobernarse con sus propias autoridades – tradicionales – y conforme a sus propios sistemas de derecho, que se basan o fundamentan en los usos y costumbres que son de naturaleza oral. (Durand Alcantara, 2005, p. 12)

De ahí que, en este entramado de relaciones entre lo que la comunidad indígena dispone para sí, en función de sus propias razones y valores, y lo que otro conglomerado humano u otra cultura hegemónica le impone, surja el conflicto y la evidente necesidad de que unos y otros adecúen sus aspiraciones o sus propósitos, buscando armonizar los deseos de ambos. Más aún cuando las culturas indígenas de América, a diferencia de lo que ocurre con la cultura occidental “suelen caracterizarse por el predominio que conceden a valores comunitarios sobre los valores individuales y por su respeto a los valores que expresan unión con la naturaleza y sus ritmos vitales” (Villoro, 2007, p. 145).

Y, en este choque de las civilizaciones prehispánicas con la cultura occidental predominante, para perdurar, los p<sup>o</sup>rhépecha y muchos otros pueblos indígenas han tenido la necesidad de llevar a cabo transformaciones que, en algunos casos, cuando hay una imposición muy fuerte, cuando la dominación se hace presente, conlleva a graves rompimientos con las formas originarias y, en algunos casos, ha orillado incluso a la

pérdida de la propia identidad o al grave menoscabo en la cultura de los grupos más débiles.

Pero, por otra parte, es factible, como ocurrió en Cherán, que las relaciones entre la comunidad indígena y el Estado, representante de una sociedad mestiza mayoritaria, en lugar de generar el debilitamiento o menoscabo del grupo indígena, sirva para darle mayor ímpetu y fortaleza, para (re)vivificar la propia tradición, por más innovada o reinterpretada que ella sea. Ya nos lo dice Villoro (1999), de manera más clara:

(...) El enfrentamiento de un pueblo con otros (dominantes o dominados) suele poner en crisis, ciertamente, su identidad, obliga a modificarla, pero no tiene necesariamente que destruirla (...) Lo que destruye la identidad de un pueblo no es, entonces, el cambio en sus formas de vida o de pensamiento, sino la negación de su capacidad para proyectar y realizar una imagen ideal de sí misma, en la que el pasado se integre con la realidad actual. Es la supresión de la posibilidad de fraguar por nosotros mismos la imagen en la que podamos reconocernos, lo que destruye nuestra identidad, no la pérdida de un haber heredado. (p. 150)

En Cherán, la tradición, esos usos y costumbres que se enarbolaron ante el TEPJF, no fueron recuperados en un sentido de pureza, sino que se rescataron a la luz de la doble circunstancia que debían afrontar los pobladores de San Francisco Cherán: por un lado, detener el crimen organizado y, por otro, lograr el respaldo en su capacidad autogestiva y su deseo de autogobierno por parte del Estado mexicano. Fue recrear, reinventar y reinterpretar su tradición para hacerla valer en un aquí y un ahora que quizá la comprometía porque era presentarla como alternativa a un problema actual, a unos hechos que, difícilmente, podrían haber sido previstos en esa tradición milenaria.

## Conclusiones

A lo largo de las páginas precedentes he puesto a consideración del amable lector temas de diversa índole que son una invitación a reflexionar sobre el papel que juega la identidad cultural en la vida y las decisiones políticas de una comunidad.

Ninguna cultura surge de manera aislada y sus referentes identitarios (creencias, valores, normas, lengua, prácticas colectivas, *etc.*) se generan por procesos de construcción social al interior y al exterior de cada grupo humano. Es decir, la identidad cultural tiene como uno de sus pilares la capacidad de establecer diferencias entre quiénes somos *nosotros* y quiénes son los *otros*, los que no son como *nosotros*, en los que apreciamos diferencias y características que no nos son propias, pero con los cuales compartimos el mundo y que, de alguna manera, influyen para que seamos capaces de enunciarlos como seres diferenciados en lo individual y en lo colectivo. En este último caso, hablo de identidad cultural cuando los referentes identitarios que enarbolamos como propios nos permiten demarcar fronteras respecto de otros humanos en una situación espacial y temporalmente determinada.

La identidad cultural apela a la diferencia para su formación, tiene una vocación manifiesta por la alteridad dado su carácter relacional hacia los otros, hacia otras sociedades, respecto del medio ambiente y las características geográfico-espaciales en que se configura. La conformación de esos rasgos identitarios en una cultura está supeditada a las variaciones que surgen a partir del dinamismo propio de todo ser vivo. Por lo tanto, las identidades culturales no son acabadas ni definitivas y su autodefinición viene dada a partir del sentido de pertenencia, de asumir las características comunes que los sujetos encuentran entre sí, de compartir un entorno socio-cultural que resulta

familiar y por la comparación que se hace respecto de otros grupos humanos a los que no se incluye en ese *nosotros* del proceso de autoidentificación, pero respecto de los que la interacción nos lleva a ser junto (y a veces a pesar de) con los *otros*.

Uno de los elementos más importantes que confluyen en la formación de las identidades culturales son los mitos fundadores, que proporcionan modelos de conducta humana y confieren significado y valor a la propia existencia. El repositorio por excelencia de los mitos es la memoria de los pueblos, la que cada cultura revive en la tradición, como una forma objetivada del mito que vincula y religa constantemente el presente al pasado (remoto o no tanto), en un camino de ida y vuelta donde lo pasado se actualiza en un presente que nos implica directamente. En la tradición se manifiestan los rasgos asumidos como originarios y fundantes de una manera de ser colectiva. Al paso del tiempo, toda tradición se ve interpelada por nuevos retos, por circunstancias presentes y una actualidad que ocasionalmente le exigen nuevas significaciones, reinterpretaciones que la exhortan a reformularse, reconfigurarse o desaparecer.

En las comunidades indígenas, la tradición ofrece herramientas para hacer frente a los retos y las novedades. La usanza ayuda a resolver los problemas y los desafíos que la cotidianidad y la interacción social generan. La autoridad de la tradición, en este sentido, deriva del consenso, del reconocimiento y la aceptación de que “así eran las cosas antes”, “así lo hacían nuestros ancestros” y, a la vez, es una invitación a actuar en consonancia con las creencias y los valores que le dan sentido a la cosmovisión, a partir de cuestionarse si aquella práctica de los antepasados ofrece aún respuesta y (quizás) solución a los retos de hoy. Así, la referencia al pasado (memoria), la autoridad de la tradición en el presente (sirve aún para explicar y justificar que las cosas se hagan de un

modo y no de otro; dota de sentido a la vida en común) y la transmisión continua de esa tradición, de una generación a otra, son los elementos que en una comunidad como la de Cherán operaron para responder a los desafíos que la inseguridad y la violencia generaron.

Desde el anterior punto de vista, la asunción de la identidad cultural p'urhépecha en los cheranenses, permitió que la enunciación de ese *nosotros* se tradujera en la reiteración de prácticas y costumbres identitarias de forma muy consciente y comprometida. Surgió una mayor y mejor apropiación del repertorio cultural (practicar la misma lengua; habitar el mismo territorio; poseer una memoria común, revivificada en la voz de los mayores y compartir costumbres y valores).

Sin embargo, no se debe perder de vista que en la conformación de las identidades colectivas, hay un ente que ha jugado, a lo largo de los años, un papel fundamental en la construcción de lo que a la postre se conoció como identidad nacional. Me refiero al Estado, que, en el caso de nuestro país, desde la época de la independencia y hasta hace pocos años, buscó establecer ciertas características afines todos sus habitantes, fomentando una pretendida homogeneidad de costumbres, lengua, vida y consciencia comunes. El Estado mexicano fomentó en gran medida un ideal mestizo respecto del cual, el ser indígena resultó una especie de atavismo, una desafortunada condición que podía ser “salvada” a través de la imposición de formas modernas de vivir. El Estado-nación mexicano implementó un intenso programa de asimilación que, a la postre, causó la desaparición y el deterioro de muchas de las culturas indígenas que prevalecían en el país aún después del periodo de colonización, respecto de las cuales se han ejercido nuevas formas de dominación y sometimiento, para imponer una identidad nacional y, a

la postre, los rasgos de una ciudadanía con derechos y obligaciones hacia ese ente extraño, abstracto y todopoderoso que resultó ser el Estado y cuyo bienestar deja de lado, al menos en la teoría moderna del Estado, al ser humano concreto e individual ligado de manera casi umbilical a esa cultura de la que procede en su origen y de la cual, en los hechos, busca seguir nutriéndose para realizar su felicidad dentro de una comunidad, como parte integrante de la misma y como un elemento cuyo esfuerzo y trabajo se vincula con el bienestar de ese *nosotros* que se puede sentir y ver en el contacto cuerpo a cuerpo, en la comunión de las ideas y de los afectos, del hacer cotidiano de y con los demás.

En el proceso de construcción de la pretendida identidad nacional, en torno a la cual se gestara cohesión, fortaleza territorial, cultural, administrativa y jurídica, resultó oportuno para el Estado apropiarse de los orígenes precolombinos para enaltecer un pasado histórico común, de civilizaciones indígenas que legaron a los nuevos mexicanos los vestigios de su grandeza en magníficas creaciones, hermosas producciones artísticas y en maravillosos monumentos arqueológicos. La ascendencia indígena era el sustrato del que se nutría esa nueva *raza cósmica*, como diría Vasconcelos. Pero ese era un pasado irrecuperable en toda su pureza. Ya los conquistadores y colonizadores españoles habían sembrado la semilla del mestizaje en la tierra indígena y era de este nuevo grupo del que se debía ocupar el Estado, porque además, era en el que se materializaba la identidad nacional.

Las culturas indígenas con el paso del tiempo, en el mejor de los casos, fueron viendo cada vez más demeritadas sus estructuras económica, social, religiosa y militar. En el peor de los casos, desaparecieron totalmente. Gran parte de los indígenas que han

sobrevivido hasta la fecha, debieron adaptarse a nuevas formas de vida y transformar su propia identidad para sobrellevar las exigencias que el cambio de circunstancias les imponía.

A nivel del Estado, la exigencia de igualdad entre los pobladores del país se estableció como una prioridad desde la época de la Independencia. Se buscaba dejar atrás la discriminación hacia los criollos, por parte de los peninsulares, y, siendo el grupo que se estableció en el poder, los criollos instauraron la igualdad jurídica o formal, como el mejor modo de construir la nueva ciudadanía que se buscaba: la que rechazaba lo español por la violencia ejercida y que, a la par, ignoraba lo indígena, excepto por aquello que fuera útil en cuanto pasado del cual echar mano para sustentar la idea de la nación mexicana. Además, había una clara influencia de la teoría jurídico-liberal, con sus postulados de libertad e igualdad entre los ciudadanos, ensalzando el individualismo como forma de vida. De esta manera, en los textos constitucionales del país, durante muchos años hubo una nula mención respecto a la diversidad cultural de México.

Por años, en nuestro país, se valoró al indígena muerto, no así al vivo. De ahí que se hable de que el mundo indígena tiene una función simbólica que posibilita la autocomprensión del ser mestizo/mexicano. Se inventó al “indio” (vivo) como representante de un grupo sometido constantemente a una relación de dominio colonial, mientras que el mestizo, ese sector poblacional diferente al indígena, surge gracias a una intensa acción aculturativa y el desarraigo cultural. El Estado jugó sus cartas para manipular la memoria histórica y establecer impunemente una política etnocida, alejada

de cualquier acción que diferenciara, respetara y reconociera las múltiples culturas indígenas del país.

En las últimas décadas del siglo pasado, el proyecto del Estado-nación fue perdiendo su posición privilegiada ya que la ideología nacionalista que lo sustentaba se fue viendo mermada a partir de la globalización económica, el uso de los medios masivos de comunicación y las nuevas tecnologías; aunado al auge del liberalismo económico, lo que terminó propiciando el debilitamiento de los Estados. Ya no fue posible sostener que la nación y el Estado debían coincidir; que los Estados eran soberanos en términos de mantenerse aislados en sus decisiones internas y que los factores externos no podrían influir en ellos. Mucho menos aún fue posible mantener unos supuestos valores superiores comunes a todos los miembros de esa unidad colectiva que era el Estado-nación. Se pasó a un mutuo (re)conocimiento de otras formas de vida humana, a abrirse al progreso que las nuevas tecnologías y los *mass media* mostraban al mundo. No obstante ello, hubo una consecuencia poco prevista y paradójica: la interacción y constante intercambio mercantil, económico y cultural entre la diversidad humana propició la necesidad y el afán de autoafirmarse en la propia identidad también.

La entrada de México a las políticas neoliberales, con la exigencia internacional de respeto por los derechos civiles, económicos, sociales y culturales, especialmente de grupos minoritarios, como los indígenas, influyeron para a partir del año de 1992, se efectuara una reforma al artículo 4º constitucional enfatizándose el carácter pluricultural de la nación mexicana sustentada en los pueblos indígenas y, así, por primera vez, se atiende a la diferencia cultural de los indígenas y no únicamente a su situación económica o de posesión de la tierra en calidad de campesinos, ejidatarios o comuneros.

En el año 2001 hubo una nueva reforma constitucional que reestructuró varios artículos de manera tal que, en esencia, la cuestión de los pueblos y las comunidades indígenas, colectiva e individualmente, se concentró en el texto del artículo 2º constitucional. Pero, la reforma del 2001 no modificó en nada los principios establecidos en el año de 1992: la composición pluricultural de la nación mexicana, sustentada originalmente en los pueblos indígenas, considerándose como tales a los descendientes de las poblaciones que habitaban el actual territorio de México al inicio de la colonización y que conservan total o parcialmente sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas. Se estableció la conciencia de la identidad indígena como el criterio fundamental para determinar quiénes son los sujetos de aplicación de las disposiciones en materia de derechos indígenas. De esta manera, a partir del año de 1992, el lenguaje jurídico plasmado en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos estableció las pautas legislativas por las cuales la nación mexicana se abrió a la alteridad de sus habitantes.

La reforma constitucional del año 2001 puede ser contenida en tres grandes principios:

- 1) El principio de pluralismo cultural, por el cual desaparece el proyecto de una nación homogénea.
- 2) El principio de pluralismo político, que permite que las autoridades indígenas sean electas y ejerzan sus funciones con base en sus propios sistemas normativos.
- 3) El principio de pluralismo jurídico, que reconoce los sistemas normativos indígenas con la única limitante de no vulnerar los derechos humanos.

Dicha reforma constitucional fue muy criticada, principalmente porque no incluyó los Acuerdos de San Andrés, que habían sido negociados por largo tiempo entre el Estado mexicano y las organizaciones indígenas del país, principalmente el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. No se declaró a los pueblos indígenas como sujetos de derecho público, sino solamente como sujetos de interés público. Al igual que había ocurrido en 1992, nuevamente en la reforma del 2001 se declara la indivisibilidad y unicidad de la nación mexicana, lo que no dejó de causar incomodidad porque hasta este momento, ningún grupo indígena ha buscado la separación en términos de independencia de México. Y, una de las mayores faltas, por sus consecuencias prácticas, fue que en la reforma que refiero ahora, se dejó a las legislaturas estatales la facultad de establecer las leyes que determinaran la forma y el alcance de la autonomía de los pueblos y comunidades indígenas, lo que fomentó que cada estado de la federación ponga mayores o menores derechos indígenas, así como ignora una situación de hecho: hay grupos étnicos en nuestro país que se asientan en más de un estado, lo que puede generar que a un mismo grupo étnico se le reconozcan derechos diferentes, atendiendo al ámbito de competencia territorial de la ley.

La reforma del 2001 probablemente no habría significado mayores cambios en las comunidades indígenas del país, de no ser porque en el año 2011, en junio, entró en vigor una importante modificación a la Constitución mexicana en materia de derechos humanos: por ella se incorporan los tratados y acuerdos internacionales que salvaguardan los derechos indígenas, en el mismo nivel de jerarquía de leyes entre ellos y la Constitución mexicana, de manera que los jueces, además de las autoridades

administrativas y legislativas, están facultados para aplicar la legislación nacional o internacional que traiga mayores beneficios a los indígenas promoventes.

Algo que debo destacar en este punto es que la Constitución mexicana ofrece la conceptualización de lo que es un pueblo y una comunidad indígena, bajo una muy criticable visión sustancialista de la cultura. Al respecto hemos agrupado dos grandes apartados que configuran lo que la Carta Magna estima como comunidades indígenas:

- 1) Un elemento histórico-territorial, por el cual un grupo social que se asume como indígena debe demostrar su descendencia de alguna población prehispánica, asentada en el territorio actual del país.
- 2) Elementos de conservación institucional, por los cuales el grupo indígena de que se trata, debe mantener total o parcialmente las instituciones sociales, económicas, culturales y políticas provenientes de la época prehispánica.

Respecto a lo anterior, una primera crítica deriva de que aunque se habla de la asunción del propio grupo indígena como tal (es decir, asumiendo una etnicidad particular), es el Estado mexicano el que viene a poner las características que ha de reunir un grupo indígena, en función de los elementos histórico-territoriales y de conservación total o parcial de sus instituciones, el que finalmente decide a quién le reconoce o no el carácter de indígena. Un segundo punto criticable es que se incurre en una sobregeneralización que omite especificar las marcadas diferencias entre los diversos grupos indígenas del país. Como tercera crítica puedo señalar que la legislación constitucional en este punto, se acerca a una visión de las culturas como entidades autoperpetuadas, con atributos culturales casi inmutables e inmunes a los roces culturales o a las interacciones con otros grupos humanos, cuando históricamente ha

resultado lo contrario, incluso a partir de las disposiciones y políticas gubernamentales que el mismo Estado mexicano, en sus afanes de homogeneidad e identidad nacional llevó a cabo, provocando significativos cambios en las formas de vida de las culturas indígenas, desde la imposición del español como idioma oficial en las escuelas, en programas de estudios ajenos a las especificidades culturales de cada comunidad y bajo un proceso de asimilacionismo que indudablemente fue haciendo perder muchos de los elementos culturales originarios de quienes aun así, se siguen asumiendo orgullosamente como indígenas, a veces, incluso, sin hablar la lengua originaria.

Una cuarta crítica a esta estipulación constitucional es que no considera los procesos de transformación inherentes a toda cultura viva, entre los cuales podemos mencionar la migración de los indígenas a las ciudades, por las razones que sean, que a pesar de estar desarraigados de sus territorios ancestrales y de las formas de vida rural y comunitaria, tratan de replicar sus formas de organización comunitaria y adaptar sus tradiciones a su nueva situación de vida.

Aún con los aspectos negativos perceptibles en las disposiciones constitucionales y legales en materia de derechos indígenas, su implementación, que ha sido facilitada por la reforma en materia de derechos humanos del 2011, ha favorecido que algunas comunidades indígenas acudan ante las instancias gubernamentales federales (sobre todo) para hacer valer sus derechos y con este marco constitucional y legal del que nos hemos venido ocupando a lo largo de este trabajo, han logrado obtener resoluciones favorables que redundan en ejercicios de autonomía y autogobierno novedosos frente a las formas típicas de los mestizos (impuestas a los indígenas) y que han significado una

disrupción de la democracia en México, como es el caso del Consejo Mayor de Gobierno de Cherán *K'eri*.

Antes que nada, debo señalar que en este trabajo de investigación adoptamos dos nociones de democracia: 1) que la concibe como el sistema por el cual el pueblo gobierna y donde la legitimidad del gobernante proviene de la participación colectiva en su elección, y 2) que atiende al carácter instrumental de la democracia, la cual es vista como un conjunto de procedimientos para la toma de decisiones en un colectivo, en donde se busca la mayor participación de los involucrados. Además, con el filósofo Luis Villoro reconocemos que en toda cultura se pueden desarrollar dos sentidos de la democracia: como un ideal de asociación política que tiende a la acción colectiva, lo que le otorga un valor por sí misma, tiene una naturaleza ética y en ella, los miembros de la asociación política han convenido y actúan conforme a los valores que pretenden realizar como comunidad, por ejemplo, la libertad. A la anterior, Villoro la llama *democracia conforme al valor*.

Por otro lado, está la democracia entendida como un sistema de gobierno, por el cual se realizan ciertos fines a través de un conjunto de reglas cuyo valor surge al cumplir los fines del colectivo. Es una forma que atiende al poder y por ella se buscan procedimientos que permitan acuerdos entre individuos para coexistir y tolerarse, manteniendo las relaciones de poder existentes. Esta última forma, es llamada por Villoro *democracia conforme al poder*.

En cualquiera de los dos casos mencionados anteriormente, la democracia postula valores que se enfatizarán de manera diferente en una o en otra. La libertad, por ejemplo, en la democracia conforme al valor adquiere un estadio superior como ideal, a

partir del cual la democracia es vista como un medio para aproximar a la sociedad a realizar la autonomía del grupo. La igualdad, por otra parte, se reduce a la concepción de la igualdad formal en la democracia conforme al poder, mientras que en la otra noción de democracia, que atiende al valor, la igualdad surge a partir del reconocimiento de la dignidad de todos, asumiendo el respeto por las diferencias. Mientras que en la democracia conforme al poder, el orden u la justicia son entronizados como valores supremos, mandados o establecidos por un sujeto o un grupo de sujetos que obligan a los demás a observar el orden, la paz y la seguridad.

Por otra parte, tanto en la democracia conforme al poder, como en la democracia conforme al valor, la participación de las mayorías a través de la emisión de votos es fundamental. Cada persona es igual a un voto y cada voto cuenta por igual, admitiendo la posibilidad de que haya quienes decidan abstenerse y oponerse a emitir ese voto.

Si toda cultura tiene estas dos dimensiones (el valor y el poder), enfatizándose más una que la otra, cabe preguntarnos ¿cuál de ellas se realiza en la cultura mexicana dominante? La respuesta es la democracia conforme al poder. Sin negar que pueda existir en ciertos ámbitos de la política mexicana una democracia que tiende al valor, es mucho más fácil acercarnos a ciertos grupos que, sin compartir del todo la cultura mexicana mestiza, realizan en sus propias comunidades y asociaciones formas de democracia que atienden al valor. Así ocurre en las culturas indígenas, donde hay una tendencia manifiesta hacia el cumplimiento del valor como una aspiración ética y de forma de vida comunitaria que se traduce en las prácticas organizativas internas, en las deliberaciones que se dan con la participación activa de los integrantes de las comunidades y a partir de las cuales se deciden aspectos relevantes de la vida colectiva;

asimismo, en la propensión al autogobierno; al ejercicio del poder desde la base a la cima y en donde resulta casi natural optar por el bien común, ya que se sabe que el mismo conlleva al bien propio.

Tomando en cuenta las aseveraciones previas, traemos a la palestra el tema concreto que nos sirve para ejemplificar cómo desde la identidad indígena, con un marco legal apropiado, la comunidad de Cherán tiene un carácter disruptivo en la democracia mexicana por ofrecernos una serie de enseñanzas que valdría la pena tomar en consideración, especialmente si nos ponemos en un horizonte de interculturalidad, donde el intercambio recíproco, en una relación de respeto, reconocimiento y horizontalidad, permite un flujo de comunicación y aprendizaje entre colectividades que no comparten una misma cultura. Se trata de construir relaciones fundadas en “respeto mutuo, la apertura a la alteridad, el diálogo, la convivencia, el intercambio y, sobre todo, en la complementariedad recíproca entre las partes.” (Aguiló Bonet, 2017, p. 29)

Sucedió que con un marco constitucional que reconocía la pluriculturalidad de la nación mexicana, en junio del 2011, la comunidad indígena p’urhépecha de Cherán dio un paso inédito en el país: pidió abstenerse de participar en el proceso electoral ordinario de ese mismo año, sujeto al sistema de partidos políticos y a través del que resultarían electos gobernador, diputados y ayuntamientos en todo el estado de Michoacán. Además de lo anterior, la comunidad de Cherán, en asamblea general, decidió que reclamarían su derecho para celebrar elecciones bajo sus usos y costumbres ante el IEM.

Había un cansancio y un hartazgo por la tremenda problemática que se había estado presentando en la comunidad, cuando la corrupción y la delincuencia organizada se aliaron con los líderes de bienes comunales y las autoridades municipales. Los

secuestros, las desapariciones, los cobros “de cuota” a los comerciantes eran causa constante de inseguridad que hacían imposible la tranquilidad del pueblo. El 15 de abril del 2011, las mujeres se organizaron para detener los camiones que bajaban del cerro El Calvario con los troncos de los árboles talados clandestinamente, encontrando el apoyo de jóvenes y adultos que pronto lograron someter a los delincuentes, quienes fueron entregados a las autoridades estatales. El pueblo desconoció a su alcalde y a la policía; decidieron que asumirían los riesgos que vinieran con tal de recuperar la paz y la tranquilidad. En esos días la comunidad decidió atrincherarse, poniendo barricadas en los accesos al pueblo. Como lo hicieron sus antepasados, los hombres montaron guardia en las entradas, las mujeres prepararon comida, café y té para quienes resguardaron la zona, y los jóvenes vigilaron desde las azoteas. Así, se retomó la costumbre de las fogatas, en los cuatro barrios del pueblo, en los cruces de las calles. Organizaron los rondines de vigilancia con jóvenes armados. Estuvieron atrincherados y vigilantes por semanas cuando informaron al IEM su voluntad de no participar en las elecciones de noviembre del 2011.

Lo primero que hicieron en el IEM al recibir la petición de los cheranenses fue corroborar su condición indígena y verificar la existencia de prácticas tradicionales que les permitieran elegir a sus autoridades mediante usos y costumbres. En este sentido, los cheranenses expresaron pertenecer al pueblo p<sup>u</sup>rhépecha, amparados en el Título Virreinal del año de 1540. Con ello se comprobó la calidad indígena de quienes pedían separarse del sistema de partidos políticos, aunado a sendos dictámenes por los que se declaraba que existía cierta continuidad entre las instituciones prehispánicas y las actuales de la comunidad.

El 9 de septiembre del 2011, la solicitud de la comunidad recibió respuesta mediante un acuerdo del Consejo General del IEM identificado como CG-38/2011, en el que se estableció que las autoridades electorales estatales carecían de atribuciones para resolver favorablemente, dado que el marco legal del estado de Michoacán no contemplaba ni reconocía los usos y costumbres indígenas, porque no había sido adecuado aún a las disposiciones federales en esa materia, de ahí que los cheranenses optaron por impugnar el acuerdo del IEM ante el TEPJF, mediante un juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano, integrándose el expediente SUP-JDC-9167/2011.

Durante el juicio se subrayó el hecho de que los peticionarios son integrantes de una comunidad indígena y que, en cuanto tales, tienen derecho para elegir a sus autoridades o representantes conforme a sus propias normas, procedimientos y prácticas tradicionales y que la declaración de incompetencia del IEM obstaculizaba su efectivo acceso a la justicia del Estado. La Sala Superior del TEPJF, haciendo una interpretación favorable a los peticionarios, aplicó el criterio de autoadscripción como la manera en que los cheranenses firmantes demostraban su calidad de indígenas.

Uno de los puntos interesantes en este rubro, es el hecho de que la procedencia de un juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano, entendiendo por tales derechos el votar, ser votado, asociarse y afiliarse, depende de tres requisitos esenciales que contempla la legislación mexicana:

1. Que el promovente sea un ciudadano mexicano,
2. Que ese ciudadano promueva por sí mismo y en forma individual el juicio, y

3. Que aleguen presuntas violaciones a cualquiera de los derechos políticos: votar y ser votado en las elecciones populares, de asociarse individual y libremente para tomar parte en forma pacífica en los asuntos políticos y de afiliarse libre e individualmente a los partidos políticos.

Tales requisitos están pensados para su ejercicio individual, especialmente, el segundo. Por lo que llama la atención cómo se presenta desde aquí la confrontación entre un sistema jurídico diseñado para el ejercicio individual de acciones frente un grupo de sujetos, una comunidad, que desean hacer valer derechos colectivos.

Debido a lo anterior, la Sala Superior del TEPJF revocó el acuerdo 38/2011, implementando medidas positivas y compensatorias a favor de Cherán, concibiendo como un derecho humano el que pudieran elegir a sus autoridades o representantes para el ejercicio de sus propias formas de gobierno interno, conforme a sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, fortaleciéndose así la participación y representación política de los grupos étnicos, siendo una manifestación central de su libertad y formas de vida, lo que conlleva a la gestación de un sujeto político con capacidad para tomar decisiones sobre su vida interna, bajo la premisa que sólo mediante el ejercicio de la autodeterminación y el autogobierno, los pueblos indígenas estarán en condiciones de superar la marginación en que viven muchas comunidades, decidiendo por sí mismos su forma de organización y la determinación de sus propias autoridades, lo que a la vez, posibilita la conservación y protección de las culturas indígenas.

Así, gracias a esa resolución, en Cherán se instauró legalmente un Concejo Mayor de Gobierno Comunal, mejor conocido en la zona como “Concejo de *K’eris*” o “Junta

de *K'eris*”, el cual quedó conformado por 12 personas, 3 por cada barrio del pueblo, quienes están en funciones por un lapso de 3 años, al paso de los cuales se elige otro Concejo Mayor, bajo sus propios usos normativos y hasta en tanto la propia comunidad no decida otra forma de gobierno. A diferencia de lo que pasa comúnmente con las autoridades electas bajo el sistema de partidos políticos, en Cherán el mal desempeño de los *K'eris* está constantemente vigilado y sancionado por parte de la comunidad. Cada asamblea de barrio tiene derecho a remover del cargo, en cualquier momento, al concejero que no esté funcionando debidamente para el interés general.

La organización comunitaria de Cherán (similar a la de otros grupos indígenas) permitió a la Asamblea sostenerse gracias a la participación activa en la toma de decisiones de los comuneros y las comuneras, sin discriminación alguna. Cada persona representa un voto dentro de las decisiones que se tomen, de manera igualitaria. Hay total libertad para participar o abstenerse en la votación o para manifestar las razones de oposición a la misma. La libertad, en este contexto, se entiende como la capacidad para dar sentido a la propia acción dentro de la comunidad y la igualdad aquí se basa en la dignidad del ser humano. La paz, el orden y la seguridad son resultado de la voluntad común de alcanzarlos como cumplimiento del deseo de todos.

El caso de Cherán se ha constituido en un importante precedente judicial para todas las comunidades y pueblos indígenas de México y en las que la organización de la comunidad, así como su naturaleza indígena, han sido fundamentales para permitirse demostrar que la vivencia de la democracia es posible sin necesidad de los partidos políticos, de los gastos excesivos en campañas políticas a cargo del erario público y con el compromiso individual y grupal de seres humanos que deciden vivir(se) en

comunidad. Aunado a lo anterior, la integración colegiada del Concejo Mayor, en el cual no hay un presidente o síndicos municipales, es totalmente *sui géneris* dentro de la conformación administrativa de los municipios mexicanos, en donde la figura del presidente municipal y el cabildo predominan.

Lo que ocurre en Cherán implica una disrupción de la democracia en México, centrada en partidos políticos y campañas electorales, a los cuales hace de lado para oponer su propia cosmovisión indígena en varios aspectos, tales como la relación con la Naturaleza, la cual ni siquiera está contemplada o considerada en el sistema electoral mexicano, mientras que para los indígenas p'urhépecha hay una autoconcepción vinculada física y espiritualmente a la Madre Tierra, a la que no se la domina, ni se la explota, mucho menos se la destruye, porque hacerlo, sería atentar contra sí mismos.

Otro punto de disrupción reside en el abismo existente entre los valores individualistas que caracterizan el sistema neoliberal y los valores colectivos que están presentes en la vida comunitaria. Mientras que en el primer caso se tiene al individuo como la base del contrato social y a la libertad individual como uno de sus más grandes valores; entre los indígenas, el individuo deja de tener tanta importancia en tanto no se decante a favor de la comunidad. Hay un compromiso con la comunidad, reforzado por la tradición, un constante llamado al servicio comunitario y a decidir mayoritariamente por el bien público y no por los intereses privados.

En las democracias de corte liberal hay una ausencia de intromisión estatal en la esfera privada y cada quien es libre de perseguir y conseguir sus propios fines dentro de los parámetros legales. El poder se ejerce en forma vertical y descendente. Por su parte, la democracia comunitaria puede ser considerada una democracia de servicio. El

ejercicio del poder es de naturaleza horizontal y el mandar obedeciendo se convierte en un principio básico de cualquiera que asuma un cargo de autoridad en la comunidad.

La posibilidad del disenso, aunque existe y puede hacerse valer en las Asambleas, frente a lo que la tradición y las costumbres de la comunidad indígena dictan, es visto negativamente por el grupo y en ocasiones, llega a generar consecuencias que pueden ir desde la indiferencia hasta la expulsión, a veces violenta, del miembro disidente, puesto que al no aceptar los usos y costumbres, ni la tradición está obstaculizando la vida en la comunidad. Lo anterior da pie a una de las objeciones más fuertes contra la democracia comunitaria: se concibe su propuesta como represiva en exceso y deja poco margen para el ejercicio de la libertad individual y el disenso. En contra de tal objeción, los comunitaristas defienden el hecho de que los miembros de las comunidades no resienten opresión alguna, puesto que actúan bajo la convicción de que sus decisiones son correctas y encaminadas al buen vivir. Y, antes bien, remarcan que en el sistema liberal, no se puede tener libertad cuando se deja sola a la persona para hacer frente a un entorno que la reta constantemente para ejercer una supuesta libertad individual, que se ve truncada por la imposibilidad material de realizarla, cuando no se cuenta más que con las propias manos para luchar frente al mundo.

Otro punto de divergencia es que en las democracias liberales, se exalta a los derechos humanos y hay poca o ninguna atención en la implementación de obligaciones de los ciudadanos. Por el contrario, en las comunidades indígenas el énfasis está puesto en los deberes, especialmente el servicio a la comunidad, que llega a ser una condición de pertenencia a la misma. Sin embargo, hay que hacer la advertencia que el servicio

debe hacerse libremente, por lo que implica la autoconvicción y la adhesión interna del individuo para su realización.

En buena medida, el éxito de la vida de una comunidad depende de los procesos de formación de la identidad individual y colectiva. Entre los indígenas, hay una mancuerna muy nítida y fuerte entre la identidad individual y la colectiva, a partir de un proceso de socialización que surge, a veces, incluso desde antes del nacimiento de un niño. Hay un reforzamiento constante de la identidad en el nivel relacional de la comunidad. Cada uno integra en su ser todo un bagaje cultural que le ayuda en un proceso de autocomprensión de su rol social. Si hay una socialización deficiente, esa unidad sujeto-grupo se rompe. En cambio, fuera de las comunidades, la identidad se elige a través de ir probando entre las muchas opciones que se nos presentan y el llegar a asumir una identidad colectiva resulta muy abstracto, porque no se concreta en una enunciación comunitaria que se materializa en el trabajo colectivo por un bienestar común, como sí ocurre con mayor éxito en las comunidades indígenas, donde hay un profundo y fuerte condicionamiento para educar a los integrantes respecto a los “verdaderos intereses” del grupo. Y, otro de los aspectos que hacen esta disrupción de la democracia hegemónica en México es la revocación de mandato que en las comunidades indígenas se decide en la asamblea, en cualquier momento del ejercicio del cargo.

Así, nos encontramos en Cherán, con un pueblo indígena que decidió materializar una forma de vida que resignificara su propia tradición a partir de la recuperación de lo que se suele denominar como “usos y costumbres” y que no son, sino el conjunto de las normas que conforman otro sistema jurídico, frente al estatal, con mayor validez y vigencia para sus destinatarios, puesto que son los mismos indígenas involucrados

quienes permanentemente y de forma directa participan de la creación de la norma, de su aplicación y de su salvaguarda, con apego a los valores y los fines que le dan sentido a la acción individual y colectiva dentro de la comunidad y de una cultura en particular, en este caso, la p'urhépecha.

Este caso comparte con otros movimientos indígenas diversas enseñanzas para la sociedad, como la apertura a la propuesta de una colectividad interétnica e intercultural. La experiencia de Cherán viene con intensidad a interrogar seriamente, no sólo en la teoría, sino en la *praxis*, la visión actual de la democracia mexicana y expone la obsolescencia del sistema electoral de partidos políticos, demostrándonos que existen otras maneras (incluso más democráticas) de vivir y de gobernarse, con el surgimiento de nuevos sujetos en el ámbito político-electoral del Estado mexicano, que sin insertarse en las estructuras partidarias y orgánicas tradicionales, nos muestran otras formas de auto-organización, de intervención en la política, construyendo saberes políticos que se enriquecen en el diálogo constante y respetuoso entre los involucrados.

## Referencias

- Aguiló Bonet, A. (2017) Descolonizar la democracia: apuntes sobre demodiversidad y nuevo constitucionalismo en Bolivia. En: *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*. Núm. 19. Universitat de Barcelona, Barcelona. Pp. 26-36.
- Aragón Andrade, O. (2007) *Indigenismo, movimientos y derechos indígenas en México. La reforma del artículo 4o. constitucional de 1992*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Aragón Andrade, O. (2009) Los pueblos indígenas ante las constituciones del Estado mexicano. Un ensayo crítico. En: J. Hernández Díaz y H. Pérez Pintor (Coords.). *Reflexiones jurídicas en la historia constitucional mexicana: una perspectiva bicentenaria*. (pp. 135-169) Morelia: Secretaría de Cultura de Michoacán.
- Aragón Andrade, O. (2013) El derecho en insurrección. El uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán. En: *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*. Vol. 7, número 2. Universidade de Brasília, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Brasília. pp. 37- 69.
- Aragón Andrade, O. y Color Vargas, M. (2013) Comentario al artículo 2o. constitucional. En E. C. Ferrer Mac-Gregor Poisot (Coord.), *Derechos humanos en la Constitución: comentarios de jurisprudencia constitucional e interamericana I* (pp. 483-511) México: Suprema Corte de Justicia de la Nación, Universidad Nacional Autónoma de México y Konrad Adenauer Stiftung.
- Arteaga Nava, E. (1997) *Derecho constitucional*. México: Harla.
- Arteta, I. (10/junio/2015) *Clouthier volverá a San Lázaro para buscar fortalecer a los independientes*. México: CNN México, disponible en:

<http://expansion.mx/adnpolitico/2015/06/10/clouthier-volvera-a-san-lazaro-para-buscar-fortalecer-a-los-independientes> (última visita: 22/mayo/2015).

*Artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos vigente*, disponible en: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/articulos/2.pdf> (último acceso: 26/mayo/2017).

*Artículo 40 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos vigente*, ver: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/articulos/40.pdf> (última consulta 25/mayo/2017).

*Artículo 94 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos vigente*, ver <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/articulos/94.pdf> (último acceso: 25/mayo/2017).

*Artículo 99 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos vigente*, ver: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/articulos/99.pdf> (último acceso: 25/mayo/2017).

*Artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, disponible en <https://www.juridicas.unam.mx/legislacion/ordenamiento/constitucion-politica-de-los-estados-unidos-mexicanos#10668> (último acceso: 18/mayo/2017)

Assies, W. (1999) Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina. En W. Assies, G. Van der Har y A. Hoekema (Editores). *El reto de la diversidad*. (pp. 21-56) México: Colegio de Michoacán.

Barber, B. (1998) Un marco conceptual: política de la participación en R. Del Águila y F. Vallespín. *La democracia en sus textos*. (pp. 281-296) Madrid: Alianza.

- Barth, F. (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2005) *Identidad. Conversaciones con Benedetto Vecchi*. Buenos Aires: Losada.
- Becerra Bautista, J. “Legitimación” en Varios autores, 2004, *Diccionario jurídico mexicano*, Vol. I-O (pp. 2303-2304) México: Porrúa - Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bengoa, J. (2000) *La emergencia indígena en América Latina*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Berger, P. y Luckmann, N. (2006) *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu.
- Bobbio, N. (2014) *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología* (9) pp. 105-124. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Autónoma de México.
- Bonfil Batalla, G. (2006) *México profundo. Una civilización negada*. México: Random House Mondadori.
- Bovero, M. (1985) Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder. En N. Bobbio y M. Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*. (pp. 37-64) México: Grijalbo.
- Braunstein, N. (2008) *Memoria y espanto o el recuerdo de infancia*. México: Siglo XXI.
- Calderón Mólgora, M. A. (2004) *Historias, procesos políticos y cardenismos. Cherán y la sierra purépecha*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

- Campos, G. S. (Julio-Diciembre 2014) Las candidaturas independientes en México, *Revista Derecho del Estado* (pp. 65-99) Bogotá: Universidad Externado de Colombia, disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/3376/337632740003.pdf>. (Último acceso: 16/mayo/2017).
- Carrillo Reyes, P. (2007) *Fotografía de la fachada del Templo de San Francisco de Asís en Cherán*. Disponible en: [www.panoramio.com/photo/6158224](http://www.panoramio.com/photo/6158224) (último acceso: 26/agosto/2017).
- Castells, M. (1998) *La era de la información. Economía, sociedad y cultura* (Vol. 2). Madrid, España: Alianza.
- Castro Gómez, S. (1996) *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill.
- Castro y Castro, J.V. (2002) *Biblioteca de amparo y derecho constitucional*. Vol. I, México: Oxford.
- Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria. (2007). *Los pueblos indígenas como sujetos de derecho público*. México: Cámara de Diputados.
- Código Electoral del Estado de Michoacán*, disponible en: [http://portal.te.gob.mx/legislacion-jurisprudencia/catalogo/michoacan/2016-codigo-electoral-del-estado-de-michoacan-de-o#16\\_t3\\_txt](http://portal.te.gob.mx/legislacion-jurisprudencia/catalogo/michoacan/2016-codigo-electoral-del-estado-de-michoacan-de-o#16_t3_txt) (última vista: 22/marzo/2017)
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (2010) *Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social. Cherán, Michoacán*. México: Secretaría de Desarrollo Social. Disponible en

[http://www.sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/Informes\\_pobreza/2014/Municipios/Michoacan/Michoacan\\_024.pdf](http://www.sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/Informes_pobreza/2014/Municipios/Michoacan/Michoacan_024.pdf) (recuperado el 17/marzo/2017).

*Constitución de la República del Ecuador* (2008), disponible en: [http://www.derechoambiental.org/Derecho/Legislacion/Constitucion\\_Asamblea\\_Ecuador\\_1.html](http://www.derechoambiental.org/Derecho/Legislacion/Constitucion_Asamblea_Ecuador_1.html) (Último acceso 25/mayo/2017).

*Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1857*, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/legislacion/federal/historicos/1857.pdf> (Último acceso: 25/mayo/2017).

*Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos vigente*, México: Secretaría de Gobernación, disponible en: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/constitucion.php> (Última visita: 16/mayo/2017).

*Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, consultable en: [http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169\\_oit.pdf](http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf) (última visita: 25/mayo/2017).

Cruz Martínez, M. (2013) Composición pluricultural de la nación. Artículo 2o constitucional. En E. Ferrer Mac-Gregor Posiot, J. L. Caballero Ochoa y C. Steiner (edits.) *Derechos Humanos en la Constitución: comentarios de jurisprudencia constitucional e interamericana I* (pp. 449-482). México: Suprema Corte de Justicia de la Nación, Universidad Nacional Autónoma de México y Konrad Adenauer Stiftung.

Cruz Sebastián, R. (2015) *Una crítica a la filosofía occidental desde la sabiduría púrhépecha*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Secretaría de Pueblos Indígenas de Michoacán.

Chacón Rojas, O. (2005). *Teoría de los derechos de los pueblos indígenas. Problemas y límites de los paradigmas políticos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana- Universidad Autónoma de Chiapas-Instituto de Investigaciones Jurídicas.

De La Garza, M. T. (2002) *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*. España: Universidad Iberoamericana - Anthropos.

De Sousa Santos, B. (2007) *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*. Bolivia: Alianza Interinstitucional Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social, Centro de Comunicación y Desarrollo Andino y el Centro de Documentación e Información de Bolivia.

De Sousa Santos, B. (2014) *Derechos Humanos, democracia y desarrollo*. Bogotá, Colombia: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad.

*Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* visible en: [http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS\\_es.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf) (último acceso: 25/mayo/2017).

*Decreto por el que se aprueba el diverso por el que se adicionan un segundo y tercer párrafos al artículo 1o., se reforma el artículo 2o., se deroga el párrafo primero del artículo 4o.; y se adicionan un sexto párrafo al artículo 18, y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Diario Oficial de la Federación del 14 de agosto del

2001, visible en  
[http://dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=762221&fecha=14/08/2001](http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=762221&fecha=14/08/2001) (último  
acceso: 25/mayo/2017).

*Decreto por el que se reforma el artículo 4º de la Constitución Política Mexicana*  
publicado en el Diario Oficial de la Federación el día 28 de Enero de 1992,  
consultable en:  
[http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM\\_ref\\_122\\_28ene92\\_im  
a.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM_ref_122_28ene92_im<br/>a.pdf) (último acceso: 25/mayo/2017).

Del Águila, R. (1998) Los precursores de la idea de democracia: la democracia  
ateniense en R. Del Águila y F. Vallespín. *La democracia en sus textos*. (pp. 185-  
48) Madrid: Alianza.

Diario Oficial de la Federación (23/agosto/1984) *Resolución sobre reconocimiento y  
titulación de bienes comunales, del poblado denominado San Francisco Cherán  
(hoy Cherán), ubicado en el Municipio de Cherán, Michoacán, México*: Secretaría  
de la Reforma Agraria, visible en:  
[http://dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=4684772&fecha=23/08/1984](http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4684772&fecha=23/08/1984) (último  
acceso: 25/mayo/2017).

Díaz-Polanco, H. y Sánchez, C. (2002) *México diverso. El debate por la autonomía*.  
México: Siglo XXI.

Droit, R.-P. (2009) *Genealogía de los bárbaros. Historia de la inhumanidad*. Barcelona:  
Paidós.

Duque, Horacio. (2016) *Colombia: Plebiscito y demodiversidad. Sobre la reflexión de  
Humberto de la Calle*, disponible en: <http://kaosenlared.net/colombia-plebiscito-y->

[demodiversidad-sobre-la-reflexion-de-humberto-de-la-calle/](#) (último acceso: 30/octubre/2017).

Durand Alcantara, C. H. (1992) Por una reformulación de la legislación mexicana en materia de poblaciones indias en Varios autores *Derechos contemporáneos de los pueblos indios*, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Durand Alcantara, C. H. (2005) *Derecho indígena*, México: Porrúa.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (2015) *El pensamiento crítico frente a la Hidra capitalista I. Participación de la Comisión Sexta del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*. Sin lugar de edición.

Eliade, M. (1991) *Mito y realidad*. España: Labor.

*Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México. Estado de Michoacán de Ocampo,* visible en: <http://siglo.inafed.gob.mx/enciclopedia/EMM16michoacan/municipios/16024a.html> (última visita: 26/agosto/2017).

Energy Globe The World award for sustainability (Página oficial) disponible en: <http://www.energyglobe.at/> (recuperada por última vez: 25/mayo/2017).

Felipe Cruz, C. (2015) *Hipótesis sobre las fuentes y fundamentos de la normatividad p'urhépecha*. Seminario sobre gobierno y cultura p'urhépecha, Facultad de Filosofía-UMSNH, Morelia, Mich.

Fernández Christlieb, P. (2014) *Justicia Autónoma Zapatista. Zona Selva Tzeltal*. México: Estampa.

- Ferrer Mac-Gregor, E. (2011) Interpretación conforme y control difuso de convencionalidad. El nuevo paradigma para el juez mexicano en Miguel Carbonell y Pedro Salazar (Coords.) *La reforma constitucional de derechos humanos: un nuevo paradigma* (pp. 339-429) México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Autónoma de México, disponible en <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3033/14.pdf> (último acceso: 25/mayo/2017).
- Fix-Zamudio, H. (2004) “Suplencia de la queja” en Varios autores, *Diccionario jurídico mexicano*, Vol. P-Z, Pp. 2303-2304. México: Porrúa - Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fix-Zamudio, H. y Fix-Fierro, H. (2004) “Controversias constitucionales” en Varios autores, *Diccionario jurídico mexicano*, Vol. A-CH (pp. 884-886) México: Porrúa - Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gamio, M. (2006) *Forjando patria*. México: Porrúa.
- García Guitián, E. (1998) El discurso liberal: democracia y representación en R. Del Águila y F. Vallespín. *La democracia en sus textos*. (pp. 115-155) Madrid: Alianza.
- García Villegas, M. (1993) *La eficacia simbólica del Derecho. Examen de situaciones colombianas*. Santafé de Bogotá, Colombia: Ediciones Uniandes y Facultad de Derecho de la Universidad de Los Andes.
- Garro, E. (1963) *Los recuerdos del porvenir*. México: Joaquín Mortiz.

- Giménez, G. (2000) *Identidades étnicas: estado de la cuestión*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Gómez Durán, T. (2012) El pueblo que espantó al miedo. En M. Turati y D. Rea (editoras) *Entre las cenizas* (pp. 28-49) México, Surplus.
- González Galván, J. A. (2008) El artículo segundo constitucional. Los derechos de los pueblos indígenas en México. En Orlando Aragón Andrade (Coord.), *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama* (pp. 151-178) Morelia: Secretaría de Cultura del Estado, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior, Congreso del Estado de Michoacán.
- González, M. (2010) Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos desde el Estado en América Latina. En M. González, A. Burguete Cal y Mayor y P. Ortíz (Coords.) *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (pp. 35-62). Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Habermas, J. (1998) Derechos humanos y soberanía popular en R. Del Águila y F. Vallespin. *La democracia en sus textos*. (pp. 267-280) Madrid: Alianza.
- Heller, A. (2003) Memoria cultural, identidad y sociedad civil. *Indaga. Revista internacional de ciencias sociales y humanas*. (pp. 5-17) España.
- Hernández Guerrero, J. A. y García Tejera, Ma. del C. (s/f) “Retórica y Poética”. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, disponible en: [http://www.cervantesvirtual.com/bib/portal/retorica/include/p\\_autorese4da.html](http://www.cervantesvirtual.com/bib/portal/retorica/include/p_autorese4da.html) (último acceso: 10/abril/2017).

- Herreros, P. (17/octubre/2015) “*Yo mono*”, España: El Mundo, disponible en: <http://www.elmundo.es/blogs/elmundo/yomono/2015/10/17/las-historias-reales-de-ninos-salvajes.html> (recuperado por última vez el 25/abril/2017).
- Hurtado, G. (2006) *El Hiperion*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ibarra, P. (8/Junio/2015) „El Bronco“ hace historia al ganar la elección de gobernador en Nuevo León. México: CNN México, disponible en: <http://expansion.mx/adnpolitico/2015/06/08/el-bronco-hace-historia-al-ganar-la-eleccion-de-gobernador-en-nuevo-leon> (último acceso: 22/mayo/2017).
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2015) *Cuéntame. Información por entidad. Estado de Michoacán de Ocampo*. Disponible en: <http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/Mich/Poblacion/default.aspx?tema=ME&e=16> (última visita: 26/agosto/2017).
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2015) México en cifras. Disponible en: <http://www.beta.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=00#> (última visita: 26/agosto/2017).
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2008) Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. 14/enero/2008. México: DOF. Visible en [http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN\\_completo.pdf](http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf) (último acceso: 3/mayo/2017).
- Kymlicka, W. (1998) Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal en R. Del Águila y F. Vallespín. *La democracia en sus textos*. (pp. 413-444) Madrid: Alianza.

*Ley General del Sistema de Medios de Impugnación en Materia Electoral*, consultable en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/149.pdf> (Último acceso: 17/mayo/2017).

Linz, J.J. (1998) Los problemas de las democracias y la diversidad de democracias en R. Del Águila y F. Vallespín. *La democracia en sus textos*. (pp. 225-266) Madrid: Alianza.

López Bárcenas, F. (2005) Reforma constitucional y derechos indígenas en México: entre el consenso y la ilegitimidad. En J. Moguel (coord.) *Sistemas jurídicos de la pluriculturalidad en México*. (pp. 137-181) Morelia: Universidad Indígena Intercultural de Michoacán.

Mandujano Estrada, M. (2014) La primavera p'urépecha: resistencia y Buen Gobierno en Cherán K'eri. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* (9) (pp. 103-112) Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Martínez, D. (10/junio/2015) *Martínez Alcázar: el expansionista que ganó en Morelia como independiente*. México: CNN México. Disponible en <http://mexico.cnn.com/adnpolitico/2015/06/10/martinez-alcazar-el-expansionista-que-gano-en-morelia-como-independiente> (último acceso: 22/mayo/2017).

Medellín Urquiaga, X. (2013). *Principio pro-persona*. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación, Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos y Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal. Disponible en: <http://www.sitios.scjn.gob.mx/reformasconstitucionales/sites/default/files/material>

lectura/Metodolog%C3%ADa%20Pro%20Persona.pdf (última visita: 25/mayo/2017).

Méndez y Mercado, L. I. (1992) Ignorados... por pase automático. En varios autores. *Derechos contemporáneos de los pueblos indios. Justicia y derechos étnicos en México.* (pp. 181-191). México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Mercado Maldonado, A. (Mayo-agosto de 2010) El proceso de construcción de la identidad colectiva. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* (53) (pp. 229-251). Toluca: Centro de Investigación y Estudios Avanzados de la Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Noticieros Televisa (16/marzo/2017) “*Cherán cumple 6 años con una forma de gobierno única en México*”. México: Televisa.News disponible en: <http://noticieros.televisa.com/videos/cheran-cumple-6-anos-forma-gobierno-unica-mexico/> (última visita: 17/mayo/2017).

Ost, F. (2005) *El tiempo del Derecho*. México: Siglo XXI.

Ovalle Favela, J. (2004) “Ejecutoria”. En Varios Autores, *Diccionario jurídico mexicano*, Vol. D-H (pp. 1462-1463). México: Porrúa - Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

*Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, consultable en: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/TratInt/Derechos%20Humanos/D47.pdf> (último acceso: 25/mayo/2017).

- Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, en: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/TratInt/Derechos%20Humanos/D50.pdf> (última consulta: 25/mayo/2017).
- Paz, O. (1993) *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pelayo Moller, C. M. (2012) *Las reformas constitucionales en materia de derechos humanos*. México: Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal.
- Pérez De Los Reyes, M. A. (1998) Evolución del derecho electoral en México de la época prehispánica a la Constitución de 1857. En *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* (Vol. X) (pp. 695-716). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pérez Ruíz, M. L. (2005) *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pérez, J.A. de G. (1998) La crítica elitista de la democracia en R. Del Águila y F. Vallespín. *La democracia en sus textos*. (pp.197-222) Madrid: Alianza.
- Pérez, K. (30/diciembre/2014). “9 casos reales de niños criados por animales y la espectacular historia del niño salvaje español”. La voz del muro, visible en: <http://lavozdelmuro.net/9-casos-reales-de-ninos-criados-por-animales-y-la-espectacular-historia-del-nino-salvaje-espanol/> (recuperado por última vez el 25/abril/2017).
- Picos Bovio, R. (2006) *Marcha y memoria. Análisis del discurso de la entrevista de Julio Scherer al subcomandante Marcos*. San Nicolás de los Garza: Universidad Autónoma de Nuevo León.

Plit, L. (27/noviembre/2013) “*El hombre que vivió 12 años entre lobos*”, Galicia, España: BBC Mundo, visible en: [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/11/131101\\_marcos\\_lobos\\_salvaje\\_sierra\\_morena\\_lp](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/11/131101_marcos_lobos_salvaje_sierra_morena_lp), (recuperado por última vez el 25/abril/2017).

Porrúa Pérez, F. (1993) *Teoría del Estado. Teoría política*. México: Porrúa.

Pressly, L. “Cherán, el pueblo de México que expulsó a los delincuentes, políticos y policías” en BBC Mundo, disponible en: <http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37644226> (último acceso: 17/marzo/2017).

Rabasa Gamboa, E. (2002) *Derecho constitucional indígena*. México: Porrúa e Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Ramírez Cobián, M. T. (2005) *Filosofía culturalista*. Morelia, Michoacán: Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán.

Reglamento de Candidaturas Independientes del Instituto Electoral de Michoacán, visible en: <http://iem.org.mx/index.php/archivo-documental/file/8208-reglamento-de-candidaturas-independientes> (última visita: 25/mayo/2017).

*Resolución de la controversia constitucional 32/2012 promovida ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación*, visible en: <http://www2.scjn.gob.mx/ConsultaTematica/PaginasPub/DetallePub.aspx?AsuntoID=138752> (Último acceso: 25/mayo/2017).

*Resolución dictada dentro del Juicio para la Protección de los Derechos Político-electorales del ciudadano dentro del expediente SUP-JDC-9167/2007*, promovido por Rosalva Durán Campos y otros, teniendo como autoridad responsable al Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán. Magistrado Ponente: José

Alejandro Luna Ramos, consultable en:

<http://portal.te.gob.mx/colecciones/sentencias/html/SUP/2011/JDC/SUP-JDC-09167-2011.htm> (Último acceso: 25/mayo/2017).

Ricoeur, P. (2003) *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.

Sarmiento Silva, S. (2008) El movimiento indio mexicano y la reforma del Estado. En O. Aragón Andrade (coord.) *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*. (pp. 61-92). Morelia: Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior, Congreso del Estado de Michoacán.

Sartori, G. (1998) ¿Hasta dónde puede ir un gobierno democrático? En R. Del Águila y F. Vallespín. *La democracia en sus textos*. (pp. 521-531) Madrid: Alianza.

Sierra, J. (2009) *Entre el etnocentrismo y el relativismo: Rorty y la idea de una ética sin fundamentos universales*. Bogotá: Universidad de Los Andes.

Sin autor (2016) “Ganan purépechas el Energy Globe Award 2016”, Cambio de Michoacán, 28/julio/2016, Morelia, Michoacán. Visible en: <http://www.cambiodemichoacan.com.mx/nota.php?id=8240&tipo=n> (recuperada por última vez: 25/mayo/2017).

Sin autor (2016) “Proyecto forestal purépecha gana el Energy Globe Award 2016”, El Financiero, 1/agosto/2016, México, disponible en: <http://www.elfinanciero.com.mx/nacional/proyecto-forestal-purepecha-gana-el-energy-globe-award-2016.html> (Último acceso: 25/mayo/2017).

Stavenhagen, R. (2003) *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*, Adición, Misión a México. Organización de las Naciones Unidas, Consejo Económico y Social, Comisión de Derechos Humanos en: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4357.pdf?view=1> última visita: 22/mayo/2017.

Subcomandante Insurgente Galeano (2014) *La luz y la sombra*. La Realidad, Chiapas: Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Consultable en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/> (Última visita: 15/mayo/2017).

Suprema Corte de Justicia de la Nación (2017) *Datos curriculares de la Ministra Margarita Beatriz Luna Ramos*. México. Disponible en: <https://www.scjn.gob.mx/ministra-margarita-beatriz-luna-ramos> (Última visita: 18/mayo/2017).

Suprema Corte de Justicia de la Nación (2017) *Noticia histórica de la publicación y difusión de la jurisprudencia*, México, visible en: <https://sjf.scjn.gob.mx/sjfsist/Paginas/wfContenido.aspx?control=Contenidos/ucNoticia&file=NoticiaHistorica&Info4=Info4> (Último acceso: 25/mayo/2017)

Todorov, T. (2008) *Frágil felicidad. Un estudio sobre Rousseau*. Barcelona: Gedisa.

Todorov, T. (2009) *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI.

Todorov, T. (2011) *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.

- Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (2017) *Semblanza curricular del Magistrado José Alejandro Luna Ramos*. México. Disponible en: <http://magistrados.te.gob.mx/luna.ramos/node/21> (Última consulta: 18/mayo/2017).
- Vallespín, F. (1998) El discurso de la democracia radical en R. Del Águila y F. Vallespín. *La democracia en sus textos*. (pp. 157-196) Madrid: Alianza.
- Varios autores. (2017) *Litigios*. Morelia: Colectivo Emancipaciones. Disponible en: <https://colectivoemancipaciones.org/> (última visita: 25/mayo/2017).
- Vasconcelos, J. (2010) *La raza cósmica*. México: Porrúa.
- Vázquez León, L. (2010) *Multitud y distopía. Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Vicario Rosas, J.M. (1997) “Revocación” en Varios autores *Diccionarios jurídicos temáticos: Derecho Procesal* (pp- 185-186) México: Harla.
- Vieyra, J. (2007) *México: Utopía, legado y conflicto*. Morelia: Jitanjáfora.
- Villoro, L. (1979) *De la función simbólica del mundo indígena*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Villoro, L. (1987) *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México: Secretaría de Educación Pública - Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Villoro, L. (1999) Sobre relativismo cultural y universalismo ético, en J. E. R. Ordoñez Cifuentes (coord.) *Pueblos Indígenas y Derechos Étnicos*, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas Universidad Nacional Autónoma de México.

- Villoro, L. (2002) *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós - Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Villoro, L. (2003) *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, L. (2007) *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, L. (2008) *La significación del silencio y otros ensayos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Villoro, L. (2015) *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Warman, A. (2003) *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wolff, J. (2001) *Filosofía política. Una introducción*. Madrid: Ariel.
- Zea, L. (1995) América. Largo viaje hacia sí misma. En L. Zea, *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. Vol. I (pp. 287-298) México: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (1998) Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional en Fredric Jameson y Slavoj Žižek (coords.) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 137-188) Buenos Aires: Paidós.

## Apéndice 1: Datos geo-demográficos de Cherán, Michoacán



El municipio de Cherán se encuentra ubicado aproximadamente a 123 kilómetros de Morelia, la capital de Michoacán, en la región conocida como meseta p<sup>u</sup>rhépecha, que corresponde a parte de la Sierra Madre Occidental. Su extensión territorial, boscosa y accidentada, está estimada en 221.88 kilómetros cuadrados; sus coordenadas extremas son 19° 38' - 19° 51' de latitud norte y 101° 52' - 102° 08' de longitud oeste y su altitud

varía entre un máximo de 3 299 y un mínimo de 2 200 metros sobre el nivel del mar. Colinda al norte con Zacapu, al este y sur con Nahuatzen, al suroeste con Paracho y al Noroeste con Chilchota. Posee un clima templado subhúmedo, que se percibe como frío para quienes no son de esa región. Sus cerros y montes están cubiertos por bosques de oyamel, encino y pino, principalmente.

Adquirió la categoría de municipio en el año de 1868 (Calderón Molgora, 2004, p. 43) y actualmente cuenta con una tenencia: Santa Cruz Tanaco, misma que se encuentra a unos 20 kilómetros de la cabecera municipal. Aunque el nombre oficial del municipio es Cherán, también se le conoce como San Francisco Cherán, dado que se consagró la primera iglesia del lugar a San Francisco de Asís.



Fachada del templo de San Francisco de Asís en Cherán. (Imagen de Pablo Carrillo Reyes fechada el 26/noviembre/2007. Visible en [www.panoramio.com/photo/6158224](http://www.panoramio.com/photo/6158224) último acceso: 26/agosto/2017).

Se han atribuido dos acepciones a la palabra p'urhépecha Cherán. Una de ellas lo significa como “lugar de tepetates”, mientras que otros la traducen a partir del verbo *cherani*, es decir, espantar o asustar, por lo que también se dice que Cherán significa “lugar donde asustan” (Calderón Molgora, 2004, p. 41).

Para el año 2015<sup>141</sup>, el 94.79 por ciento de la población total de Cherán, estimada en 19 081 habitantes<sup>142</sup>, se autoadscribían como indígenas p'urhépecha, de los cuales únicamente el 22.24 por ciento eran hablantes de la lengua indígena. Se tiene registro que para el año 2010, el índice de alfabetización era del 84 por ciento.

La edad de los habitantes de Cherán es de un promedio de 23 años y se estima que hay 90.5 hombres por cada 100 mujeres.



---

<sup>141</sup> Información consultable en la página del Instituto Nacional de Geografía y Estadística, México en cifras, visible en: <http://www.beta.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=00#> (último acceso: 26/agosto/2017).

<sup>142</sup> Ver: <http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/Mich/Poblacion/default.aspx?tema=ME&e=16> (última visita: 26/agosto/2017).

**Apéndice 2: Estampas de Cherán**



Hacia el Templo de El Calvario



Panorámica de Cherán desde el atrio del Templo de El Calvario



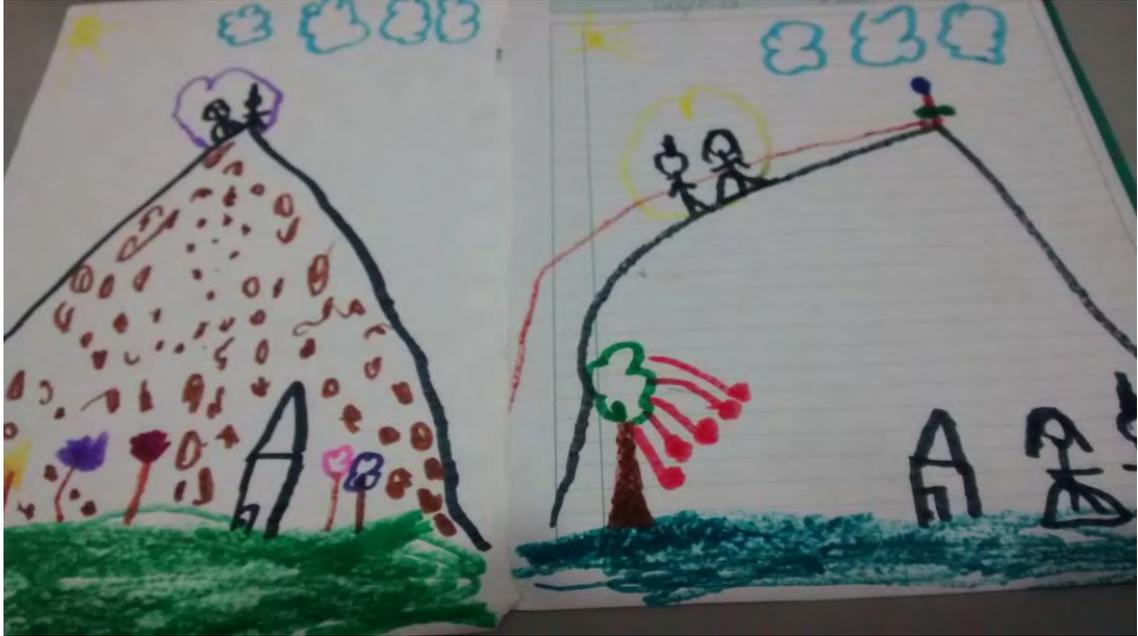
Reunión de pobladores durante la “Fiesta del Corpus” el 3 de junio del 2015.



Ronda comunitaria en formación durante el acto por el IV aniversario del inicio del movimiento el 15 de abril del 2016.



Los niños y las niñas representando a la ronda comunitaria (15/abril/2016).



Dibujos hechos por niñas de Cherán, donde destacan los cerros y los árboles.



Ronda comunitaria nocturna (Foto obtenida de la página oficial del Concejo Mayor de Cherán)



Casa adjunta al Templo de San Francisco. (Foto de Julio César Corona Arias)

**Apéndice 3: Decreto que contiene el Artículo 4 de la CPEUM (reforma en materia de derechos indígenas de 1992)**

**DOF: 28/01/1992**

**DECRETO por el que se reforma el Artículo 4o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.**

---

Al margen un sello con el Escudo Nacional, que dice: Estados Unidos Mexicanos.- Presidencia de la República.

CARLOS SALINAS DE GORTARI, Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, a sus habitantes sabed:

Que la Comisión Permanente del H. Congreso de la Unión se ha servido dirigirme el siguiente

DECRETO

"LA COMISION PERMANENTE DEL HONORABLE CONGRESO GENERAL DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS, EN USO DE LA FACULTAD QUE LE CONFIERE EL ARTICULO 135 CONSTITUCIONAL Y PREVIA LA APROBACION DE LAS CAMARAS DE DIPUTADOS Y DE SENADORES DEL CONGRESO DE LA UNION, ASI COMO DE LAS HONORABLES LEGISLATURAS DE LOS ESTADOS, DECLARA REFORMADO EL ARTICULO 4o. DE LA CONSTITUCION POLITICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS.

ARTICULO UNICO.- Se adiciona un primer párrafo al artículo 4o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, recorriéndose en su orden los actuales párrafos primero a quinto, para pasar a ser segundo a sexto respectivamente, en los siguientes términos:

ARTICULO 4o.- La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, 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 procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.

TRANSITORIO

ARTICULO UNICO. El presente decreto entrará en vigor al día siguiente de su publicación en el Diario Oficial de la Federación.”

#### **Apéndice 4: Artículo 2º de la CPEUM (correspondiente a la reforma en materia de derechos indígenas del año 2001).**

“La Nación Mexicana es única e indivisible.

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas. 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.

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

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 que las mujeres y los hombres indígenas disfrutarán y ejercerán su derecho de votar y ser votados en condiciones de igualdad; así como a acceder y desempeñar los cargos públicos y de elección popular para los que hayan sido electos o designados, en un marco que respete el pacto federal, la soberanía de los Estados y la autonomía de la Ciudad de México. En ningún caso las prácticas comunitarias podrán limitar los derechos político-electorales de los y las ciudadanas en la elección de sus autoridades municipales.

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.

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.

B. La Federación, las entidades federativas 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. Para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas, dichas autoridades, tienen la obligación de:

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 planes de las entidades federativas, de los Municipios y, cuando proceda, de las demarcaciones territoriales de la Ciudad de México y, en su caso, incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen. Para garantizar el cumplimiento de las obligaciones señaladas en este apartado, la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, las legislaturas de las entidades federativas y los ayuntamientos, en el ámbito de

sus respectivas competencias, establecerán las partidas específicas destinadas al cumplimiento de estas obligaciones en los presupuestos de egresos que aprueben, así como las formas y procedimientos para que las comunidades participen en el ejercicio y vigilancia de las mismas. 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.

## **Apéndice 5: Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes**

Depositario: OIT.

Lugar de adopción: Ginebra, Suiza.

Fecha de adopción: 27 de junio de 1989.

Vinculación de México: 5 de septiembre de 1990.

Ratificación. Aprobación del Senado: 11 de julio de 1990, según decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 3 de agosto de 1990.

Entrada en vigor: 5 de septiembre de 1991- General. 5 de septiembre de 1991- México.

Publicación Diario Oficial de la Federación: 24 de enero de 1991.

La Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo: Convocada en Ginebra por el Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo, y congregada en dicha ciudad el 7 de junio de 1989, en su septuagésima sexta reunión; observando las normas internacionales enunciadas en el Convenio y en la recomendación sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957; recordando los términos de la Declaración Universal de Derechos Humanos, del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y de los numerosos instrumentos internacionales sobre la prevención de la discriminación; considerando que la evolución del derecho internacional desde 1957 y los cambios sobrevenidos en la situación de los pueblos indígenas y tribales en todas las regiones del mundo hacen aconsejable adoptar nuevas normas internacionales en la materia, a fin de eliminar la orientación hacia la asimilación de las normas anteriores; reconociendo las aspiraciones de esos pueblos 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; 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; recordando la particular contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad y a la cooperación y comprensión internacionales; observando que las disposiciones que siguen han sido establecidas con la colaboración de las Naciones Unidas, de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura y de la Organización Mundial de la Salud, así como del Instituto Indigenista Interamericano, a los niveles apropiados y en sus esferas respectivas, y que se tiene el propósito de continuar esa colaboración a fin de promover y asegurar la aplicación de estas disposiciones; después de haber decidido adoptar diversas proposiciones sobre la revisión parcial del Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957 (núm. 107), cuestión que constituye el cuarto punto del orden del día de la reunión, y después de haber decidido que dichas proposiciones revistan la forma de un convenio internacional que revise el Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957, adopta, con fecha veintisiete de junio de mil novecientos ochenta y nueve, el siguiente Convenio, que podrá ser citado como el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989:

## PARTE I. POLÍTICA GENERAL

### Artículo 1.

1. El presente Convenio se aplica:

a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen 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.

1. Los pueblos indígenas y tribales deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación. Las disposiciones de este Convenio se aplicarán sin discriminación a los hombres y mujeres de esos pueblos.

2. No deberá emplearse ninguna forma de fuerza o de coerción que viole los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos interesados, incluidos los derechos contenidos en el presente Convenio.

### Artículo 4.

1. Deberán adoptarse las medidas especiales que se precisen para salvaguardar las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas y el medio ambiente de los pueblos interesados.
2. Tales medidas especiales no deberán ser contrarias a los deseos expresados libremente por los pueblos interesados.
3. El goce sin discriminación de los derechos generales de ciudadanía no deberá sufrir menoscabo alguno como consecuencia de tales medidas especiales.

Artículo 5. Al aplicar las disposiciones del presente Convenio:

- a) deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente;
- b) deberá respetarse la integridad de los valores, prácticas e instituciones de esos pueblos;
- c) deberán adoptarse, con la participación y cooperación de los pueblos interesados, medidas encaminadas a allanar las dificultades que experimenten dichos pueblos al afrontar nuevas condiciones de vida y de trabajo.

Artículo 6.

1. Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán:
  - a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente;
  - b) establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernan;
  - c) establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos, y en los casos apropiados proporcionar los recursos necesarios para este fin.
2. Las consultas llevadas a cabo en aplicación de este Convenio deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas.

Artículo 7.

1. Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo 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.
2. El mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo y del nivel de salud y educación de los pueblos interesados, con su participación y cooperación, deberá ser prioritario en los planes de desarrollo económico global de las regiones donde habitan.

Los proyectos especiales de desarrollo para estas regiones deberán también elaborarse de modo que promuevan dicho mejoramiento.

3. Los gobiernos deberán velar por que, siempre que haya lugar, se efectúen estudios, en cooperación con los pueblos interesados, a fin de evaluar la incidencia social, espiritual y cultural y sobre el medio ambiente que las actividades de desarrollo previstas puedan tener sobre esos pueblos. Los resultados de estos estudios deberán ser considerados como criterios fundamentales para la ejecución de las actividades mencionadas.

4. Los gobiernos deberán tomar medidas, en cooperación con los pueblos interesados, para proteger y preservar el medio ambiente de los territorios que habitan.

#### 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 9.

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 10.

1. Cuando se impongan sanciones penales previstas por la legislación general a miembros de dichos pueblos deberán tenerse en cuenta sus características económicas, sociales y culturales.

2. Deberá darse la preferencia a tipos de sanción distintos del encarcelamiento.

Artículo 11. La ley deberá prohibir y sancionar la imposición a miembros de los pueblos interesados de servicios personales obligatorios de cualquier índole, remunerados o no, excepto en los casos previstos por la ley para todos los ciudadanos.

Artículo 12. 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.

## PARTE II. TIERRAS

### 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 14.

1. 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 tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes.

2. Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión.

3. Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados.

### Artículo 15.

1. Los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos.

2. En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades.

### Artículo 16.

1. A reserva de lo dispuesto en los párrafos siguientes de este artículo, los pueblos interesados no deberán ser trasladados de las tierras que ocupan.

2. Cuando excepcionalmente el traslado y la reubicación de esos pueblos se consideren necesarios, sólo deberán efectuarse con su consentimiento, dado libremente y con pleno conocimiento de causa. Cuando no pueda obtenerse su consentimiento, el traslado y la reubicación sólo deberá tener lugar al término de procedimientos adecuados establecidos por la legislación nacional, incluidas encuestas públicas, cuando haya lugar, en que los pueblos interesados tengan la posibilidad de estar efectivamente representados.
3. Siempre que sea posible, estos pueblos deberán tener el derecho de regresar a sus tierras tradicionales en cuanto dejen de existir las causas que motivaron su traslado y reubicación.
4. Cuando el retorno no sea posible, tal como se determine por acuerdo o, en ausencia de tales acuerdos, por medio de procedimientos adecuados, dichos pueblos deberán recibir, en todos los casos posibles, tierras cuya 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.
5. Deberá indemnizarse plenamente a las personas trasladadas y reubicadas por cualquier pérdida o daño que hayan sufrido como consecuencia de su desplazamiento.

#### Artículo 17.

1. Deberán respetarse las modalidades de transmisión de los derechos sobre la tierra entre los miembros de los pueblos interesados establecidas por dichos pueblos.
2. Deberá consultarse a los pueblos interesados siempre que se considere su capacidad de enajenar sus tierras o de transmitir de otra forma sus derechos sobre estas tierras fuera de su comunidad.
3. Deberá impedirse que personas extrañas a esos pueblos puedan aprovecharse de las costumbres de esos pueblos o de su desconocimiento de las leyes por parte de sus miembros para arrogarse la propiedad, la posesión o el uso de las tierras pertenecientes a ellos.

Artículo 18. La ley deberá prever sanciones apropiadas contra toda intrusión no autorizada en las tierras de los pueblos interesados o todo uso no autorizado de las mismas por personas ajenas a ellos, y los gobiernos deberán tomar medidas para impedir tales infracciones.

Artículo 19. Los programas agrarios nacionales deberán garantizar a los pueblos interesados condiciones equivalentes a las que disfruten otros sectores de la población, a los efectos de:

- a) la asignación de tierras adicionales a dichos pueblos cuando las tierras de que dispongan sean insuficientes para garantizarles los elementos de una existencia normal o para hacer frente a su posible crecimiento numérico;
- b) el otorgamiento de los medios necesarios para el desarrollo de las tierras que dichos pueblos ya poseen.

### PARTE III. CONTRATACIÓN Y CONDICIONES DE EMPLEO

#### Artículo 20.

1. Los gobiernos deberán adoptar, en el marco de su legislación nacional y en cooperación con los pueblos interesados, medidas especiales para garantizar a los trabajadores pertenecientes a esos pueblos una protección eficaz en materia de contratación y condiciones de empleo, en la medida en que no estén protegidos eficazmente por la legislación aplicable a los trabajadores en general.

2. Los gobiernos deberán hacer cuanto esté en su poder por evitar cualquier discriminación entre los trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados y los demás trabajadores, especialmente en lo relativo a:

a) acceso al empleo, incluidos los empleos calificados y las medidas de promoción y de ascenso;

b) remuneración igual por trabajo de igual valor;

c) asistencia médica y social, seguridad e higiene en el trabajo, todas las prestaciones de seguridad social y demás prestaciones derivadas del empleo, así como la vivienda;

d) derecho de asociación, derecho a dedicarse libremente a todas las actividades sindicales para fines lícitos, y derecho a concluir convenios colectivos con empleadores o con organizaciones de empleadores.

3. Las medidas adoptadas deberán en particular garantizar que:

a) los trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados, incluidos los trabajadores estacionales, eventuales y migrantes empleados en la agricultura o en otras actividades, así como los empleados por contratistas de mano de obra, gocen de la protección que confieren la legislación y la práctica nacionales a otros trabajadores de estas categorías en los mismos sectores, y sean plenamente informados de sus derechos con arreglo a la legislación laboral y de los recursos de que disponen;

b) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos no estén sometidos a condiciones de trabajo peligrosas para su salud, en particular como consecuencia de su exposición a plaguicidas o a otras sustancias tóxicas;

c) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos no estén sujetos a sistemas de contratación coercitivos, incluidas todas las formas de servidumbre por deudas;

d) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos gocen de igualdad de oportunidades y de trato para hombres y mujeres en el empleo y de protección contra el hostigamiento sexual.

4. Deberá prestarse especial atención a la creación de servicios adecuados de inspección del trabajo en las regiones donde ejerzan actividades asalariadas trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados, a fin de garantizar el cumplimiento de las disposiciones de esta parte del presente Convenio.

### PARTE IV. FORMACIÓN PROFESIONAL, ARTESANÍA E INDUSTRIAS RURALES

Artículo 21. Los miembros de los pueblos interesados deberán poder disponer de medios de formación profesional por lo menos iguales a los de los demás ciudadanos.

#### Artículo 22.

1. Deberán tomarse medidas para promover la participación voluntaria de miembros de los pueblos interesados en programas de formación profesional de aplicación general.

2. Cuando los programas de formación profesional de aplicación general existentes no respondan a las necesidades especiales de los pueblos interesados, los gobiernos deberán asegurar, con la participación de dichos pueblos, que se pongan a su disposición programas y medios especiales de formación.

3. Estos programas especiales de formación deberán basarse en el entorno económico, las condiciones sociales y culturales y las necesidades concretas de los pueblos interesados. Todo estudio a este respecto deberá realizarse en cooperación con esos pueblos, los cuales deberán ser consultados sobre la organización y el funcionamiento de tales programas. Cuando sea posible, esos pueblos deberán asumir progresivamente la responsabilidad de la organización y el funcionamiento de tales programas especiales de formación, si así lo deciden.

#### Artículo 23.

1. La artesanía, las industrias rurales y comunitarias y las actividades tradicionales y relacionadas con la economía de subsistencia de los pueblos interesados, como la caza, la pesca, la caza con trampas y la recolección, deberán reconocerse como factores importantes del mantenimiento de su cultura y de su autosuficiencia y desarrollo económicos. Con la participación de esos pueblos, y siempre que haya lugar, los gobiernos deberán velar por que se fortalezcan y fomenten dichas actividades.

2. A petición de los pueblos interesados, deberá facilitárseles, cuando sea posible, una asistencia técnica y financiera apropiada que tenga en cuenta las técnicas tradicionales y las características culturales de esos pueblos y la importancia de un desarrollo sostenido y equitativo.

### PARTE V. SEGURIDAD SOCIAL Y SALUD

Artículo 24. Los regímenes de seguridad social deberán extenderse progresivamente a los pueblos interesados y aplicárseles sin discriminación alguna.

#### Artículo 25.

1. Los gobiernos deberán velar por que se pongan a disposición de los pueblos interesados servicios de salud adecuados o proporcionar a dichos pueblos los medios que les permitan organizar y prestar tales servicios bajo su propia responsabilidad y control, a fin de que puedan gozar del máximo nivel posible de salud física y mental.

2. Los servicios de salud deberán organizarse, en la medida de lo posible, a nivel comunitario. Estos servicios deberán planearse y administrarse en cooperación con los pueblos interesados y tener en cuenta sus condiciones económicas, geográficas, sociales y culturales, así como sus métodos de prevención, prácticas curativas y medicamentos tradicionales.

3. El sistema de asistencia sanitaria deberá dar la preferencia a la formación y al empleo de personal sanitario de la comunidad local y centrarse en los cuidados primarios de salud, manteniendo al mismo tiempo estrechos vínculos con los demás niveles de asistencia sanitaria.

4. La prestación de tales servicios de salud deberá coordinarse con las demás medidas sociales, económicas y culturales que se tomen en el país.

### PARTE VI. EDUCACIÓN Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Artículo 26. Deberán adoptarse medidas para garantizar a los miembros de los pueblos interesados la posibilidad de adquirir una educación a todos los niveles, por lo menos en pie de igualdad con el resto de la comunidad nacional.

Artículo 27.

1. Los programas y los servicios de educación destinados a los pueblos interesados deberán desarrollarse y aplicarse en cooperación con éstos a fin de responder a sus necesidades particulares, y deberán abarcar su historia, sus conocimientos y técnicas, sus sistemas de valores y todas sus demás aspiraciones sociales, económicas y culturales.

2. La autoridad competente deberá asegurar la formación de miembros de estos pueblos y su participación en la formulación y ejecución de programas de educación, con miras a transferir progresivamente a dichos pueblos la responsabilidad de la realización de esos programas, cuando haya lugar.

3. Además, los gobiernos deberán reconocer el derecho de esos pueblos a crear sus propias instituciones y medios de educación, siempre que tales instituciones satisfagan las normas mínimas establecidas por la autoridad competente en consulta con esos pueblos. Deberán facilitárseles recursos apropiados con tal fin.

Artículo 28.

1. Siempre que sea viable, deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y a escribir en su propia lengua indígena o en la lengua que más comúnmente se hable en el grupo a que pertenezcan. Cuando ello no sea viable, las autoridades competentes deberán celebrar consultas con esos pueblos con miras a la adopción de medidas que permitan alcanzar este objetivo.

2. Deberán tomarse medidas adecuadas para asegurar que esos pueblos tengan la oportunidad de llegar a dominar la lengua nacional o una de las lenguas oficiales del país.

3. Deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y la práctica de las mismas.

Artículo 29. Un objetivo de la educación de los niños de los pueblos interesados deberá ser impartirles conocimientos generales y aptitudes que les ayuden a participar plenamente y en pie de igualdad en la vida de su propia comunidad y en la de la comunidad nacional.

Artículo 30.

1. Los gobiernos deberán adoptar medidas acordes a las tradiciones y culturas de los pueblos interesados, a fin de darles a conocer sus derechos y obligaciones, especialmente en lo que atañe al trabajo, a las posibilidades económicas, a las cuestiones de educación y salud, a los servicios sociales y a los derechos dimanantes del presente Convenio.

2. A tal fin, deberá recurrirse, si fuere necesario, a traducciones escritas y a la utilización de los medios de comunicación de masas en las lenguas de dichos pueblos.

Artículo 31. Deberán adoptarse medidas de carácter educativo en todos los sectores de la comunidad nacional, y especialmente en los que estén en contacto más directo con los

pueblos interesados, con objeto de eliminar los prejuicios que pudieran tener con respecto a esos pueblos. A tal fin, deberán hacerse esfuerzos por asegurar que los libros de historia y demás material didáctico ofrezcan una descripción equitativa, exacta e instructiva de las sociedades y culturas de los pueblos interesados.

#### PARTE VII. CONTACTOS Y COOPERACIÓN A TRAVÉS DE LAS FRONTERAS

Artículo 32. Los gobiernos deberán tomar medidas apropiadas, incluso por medio de acuerdos internacionales, para facilitar los contactos y la cooperación entre pueblos indígenas y tribales a través de las fronteras, incluidas las actividades en las esferas económica, social, cultural, espiritual y del medio ambiente.

#### PARTE VIII. ADMINISTRACIÓN

Artículo 33.

1. La autoridad gubernamental responsable de las cuestiones que abarca el presente Convenio deberá asegurarse de que existen instituciones u otros mecanismos apropiados para administrar los programas que afecten a los pueblos interesados, y de que tales instituciones o mecanismos disponen de los medios necesarios para el cabal desempeño de sus funciones.

2. Tales programas deberán incluir:

- a) la planificación, coordinación, ejecución y evaluación, en cooperación con los pueblos interesados, de las medidas previstas en el presente Convenio;
- b) la proposición de medidas legislativas y de otra índole a las autoridades competentes y el control de la aplicación de las medidas adoptadas en cooperación con los pueblos interesados.

#### PARTE IX. DISPOSICIONES GENERALES

Artículo 34. La naturaleza y el alcance de las medidas que se adopten para dar efecto al presente Convenio deberán determinarse con flexibilidad, teniendo en cuenta las condiciones propias de cada país.

Artículo 35. La aplicación de las disposiciones del presente Convenio no deberá menoscabar los derechos y las ventajas garantizados a los pueblos interesados en virtud de otros convenios y recomendaciones, instrumentos internacionales, tratados, o leyes, laudos, costumbres o acuerdos nacionales.

#### PARTE X. DISPOSICIONES FINALES

Artículo 36. Este Convenio revisa el Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957.

Artículo 37. Las ratificaciones formales del presente Convenio serán comunicadas, para su registro, al Director General de la Oficina Internacional del Trabajo.

Artículo 38.

1. Este Convenio obligará únicamente a aquellos Miembros de la Organización Internacional del Trabajo cuyas ratificaciones haya registrado el Director General.
2. Entrará en vigor doce meses después de la fecha en que las ratificaciones de dos Miembros hayan sido registradas por el Director General.
3. Desde dicho momento, este Convenio entrará en vigor, para cada Miembro, doce meses después de la fecha en que haya sido registrada su ratificación.

Artículo 39.

1. Todo Miembro que haya ratificado este Convenio podrá denunciarlo a la expiración de un período de diez años, a partir de la fecha en que se haya puesto inicialmente en vigor, mediante un acta comunicada, para su registro, al Director General de la Oficina Internacional del Trabajo. La denuncia no surtirá efecto hasta un año después de la fecha en que se haya registrado.
2. Todo Miembro que haya ratificado este Convenio y que, en el plazo de un año después de la expiración del período de diez años mencionado en el párrafo precedente, no haga uso del derecho de denuncia previsto en este artículo, quedará obligado durante un nuevo período de diez años, y en lo sucesivo podrá denunciar este Convenio a la expiración de cada período de diez años, en las condiciones previstas en este artículo.

Artículo 40.

1. El Director General de la Oficina Internacional del Trabajo notificará a todos los Miembros de la Organización Internacional del Trabajo el registro de cuantas ratificaciones, declaraciones y denuncias le comuniquen los Miembros de la Organización.
2. Al notificar a los Miembros de la Organización el registro de la segunda ratificación que le haya sido comunicada, el Director General llamará la atención de los Miembros de la Organización sobre la fecha en que entrará en vigor el presente Convenio.

Artículo 41. El Director General de la Oficina Internacional del Trabajo comunicará al Secretario General de las Naciones Unidas, a los efectos del registro y de conformidad con el Artículo 102 de la Carta de las Naciones Unidas, una información completa sobre todas las ratificaciones, declaraciones y actas de denuncia que haya registrado de acuerdo con los artículos precedentes.

Artículo 42. Cada vez que lo estime necesario, el Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo presentará a la Conferencia una memoria sobre la aplicación del Convenio, y considerará la conveniencia de incluir en el orden del día de la Conferencia la cuestión de su revisión total o parcial.

Artículo 43.

1. En caso de que la Conferencia adopte un nuevo convenio que implique una revisión total o parcial del presente, y a menos que el nuevo convenio contenga disposiciones en contrario:

a) la ratificación, por un Miembro, del nuevo convenio revisor implicará, ipso jure, la denuncia inmediata de este Convenio, no obstante las disposiciones contenidas en el artículo 39, siempre que el nuevo convenio revisor haya entrado en vigor;

b) a partir de la fecha en que entre en vigor el nuevo convenio revisor, el presente Convenio cesará de estar abierto a la ratificación por los Miembros.

2. Este Convenio continuará en vigor en todo caso, en su forma y contenido actuales, para los Miembros que lo hayan ratificado y no ratifiquen el convenio revisor.

Artículo 44. Las versiones inglesa y francesa del texto de este Convenio son igualmente auténticas.

## **Apéndice 6: Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas**

(Resolución aprobada por la Asamblea General, 13 de septiembre de 2007)

Tomando nota de la recomendación que figura en la resolución 1/2 del Consejo de Derechos Humanos, de 29 de junio de 2006, en la que el Consejo aprobó el texto de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, recordando su resolución 61/178, de 20 de diciembre de 2006, en la que decidió aplazar el examen y la adopción de medidas sobre la Declaración a fin de disponer de más tiempo para seguir celebrando consultas al respecto, y decidió también concluir su examen de la Declaración antes de que terminase el sexagésimo primer período de sesiones, aprueba la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas que figura en el anexo de la presente resolución.

*107ª sesión plenaria 13 de septiembre de 2007*

*La Asamblea General*<sup>143</sup> guiada por los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas y la buena fe en el cumplimiento de las obligaciones contraídas por los Estados de conformidad con la Carta,

*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,

*Afirmando también* que todos los pueblos contribuyen a la diversidad y riqueza de las civilizaciones y culturas, que constituyen el patrimonio común de la humanidad,

*Afirmando además* que todas las doctrinas, políticas y prácticas basadas en la superioridad de determinados pueblos o personas 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 hayan sufrido injusticias históricas como resultado, entre otras cosas, de la colonización y enajenación 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,

*Consciente* de la urgente necesidad de respetar y promover los derechos intrínsecos de los pueblos indígenas, que derivan de sus estructuras políticas, económicas y sociales y

---

<sup>143</sup> Se ha respetado la presentación o formato del documento original a partir de aquí, así que las cursivas, uso de mayúsculas y demás grafías que se destacan en el texto corresponden al original.

de sus culturas, de sus tradiciones espirituales, de su historia y de su filosofía, especialmente los derechos a sus tierras, territorios y recursos,

*Consciente también* de la urgente necesidad de respetar y promover los derechos de los pueblos indígenas afirmados en tratados, acuerdos y otros arreglos constructivos con los Estados,

*Celebrando* que los pueblos indígenas se estén organizando para promover su desarrollo político, económico, social y cultural y para poner fin a todas las formas de discriminación y opresión dondequiera que ocurran,

*Convencida* de que el control por los pueblos indígenas de los acontecimientos que los afecten a ellos y a sus tierras, territorios y recursos les permitirá mantener y reforzar sus instituciones, culturas y tradiciones y promover su desarrollo de acuerdo con sus aspiraciones y necesidades,

*Considerando* que el respeto de los conocimientos, las culturas y las prácticas tradicionales indígenas contribuye al desarrollo sostenible y equitativo y a la ordenación adecuada del medio ambiente,

*Destacando* la contribución de la desmilitarización de las tierras y territorios de los pueblos indígenas a la paz, el progreso y el desarrollo económicos y sociales, la comprensión y las relaciones de amistad entre las naciones y los pueblos del mundo,

*Reconociendo en particular* el derecho de las familias y comunidades indígenas a seguir compartiendo la responsabilidad por la crianza, la formación, la educación y el bienestar de sus hijos, en observancia de los derechos del niño,

*Considerando* que los derechos afirmados en los tratados, acuerdos y otros arreglos constructivos entre los Estados y los pueblos indígenas son, en algunas situaciones, asuntos de preocupación, interés y responsabilidad internacional, y tienen carácter internacional,

*Considerando también* que los tratados, acuerdos y demás arreglos constructivos, y las relaciones que éstos representan, sirven de base para el fortalecimiento de la asociación entre los pueblos indígenas y los Estados,

*Reconociendo* que la Carta de las Naciones Unidas, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, así como la Declaración y el Programa de Acción de Viena afirman la importancia fundamental del derecho de todos los pueblos a la libre determinación, en virtud del cual éstos determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural,

*Teniendo presente* que nada de lo contenido en la presente Declaración podrá utilizarse para negar a ningún pueblo su derecho a la libre determinación, ejercido de conformidad con el derecho internacional,

*Convencida* de que el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en la presente Declaración fomentará relaciones armoniosas y de cooperación entre los Estados y los pueblos indígenas, basadas en los principios de la justicia, la democracia, el respeto de los derechos humanos, la no discriminación y la buena fe,

*Alentando* a los Estados a que cumplan y apliquen eficazmente todas sus obligaciones para con los pueblos indígenas dimanantes de los instrumentos internacionales, en particular las relativas a los derechos humanos, en consulta y cooperación con los pueblos interesados,

*Subrayando* que corresponde a las Naciones Unidas desempeñar un papel importante y continuo de promoción y protección de los derechos de los pueblos indígenas,

*Considerando* que la presente Declaración constituye un nuevo paso importante hacia el reconocimiento, la promoción y la protección de los derechos y las libertades de los pueblos indígenas y en el desarrollo de actividades pertinentes del sistema de las Naciones Unidas en esta esfera,

*Reconociendo y reafirmando* que las personas indígenas tienen derecho sin discriminación a todos los derechos humanos reconocidos en el derecho internacional, y que los pueblos indígenas poseen derechos colectivos que son indispensables para su existencia, bienestar y desarrollo integral como pueblos,

*Reconociendo* que la situación de los pueblos indígenas varía según las regiones y los países y que se debe tener en cuenta la significación de las particularidades nacionales y regionales y de las diversas tradiciones históricas y culturales,

*Proclama solemnemente* la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, cuyo texto figura a continuación, como ideal común que debe perseguirse en un espíritu de solidaridad y respeto mutuo:

#### Artículo 1

Los indígenas tienen derecho, como pueblos o como personas, al disfrute pleno de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidos por la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos y la normativa internacional de los derechos humanos.

#### Artículo 2

Los pueblos y las personas indígenas son libres e iguales a todos los demás pueblos y personas y tienen derecho a no ser objeto de ningún tipo de discriminación en el ejercicio de sus derechos, en particular la fundada en su origen o identidad indígenas.

#### 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 4

Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho de 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 los medios para financiar sus funciones autónomas.

#### Artículo 5

Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.

#### Artículo 6

Toda persona indígena tiene derecho a una nacionalidad.

#### 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 de 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. Los pueblos y las personas indígenas tienen derecho a no sufrir la asimilación forzada o la destrucción de su cultura.
2. Los Estados establecerán mecanismos eficaces para la prevención y el resarcimiento de:
  - a) Todo acto que tenga por objeto o consecuencia privar a los pueblos y las personas indígenas de su integridad como pueblos distintos o de sus valores culturales o su identidad étnica;
  - b) Todo acto que tenga por objeto o consecuencia enajenarles sus tierras, territorios o recursos;
  - c) Toda forma de traslado forzado de población que tenga por objeto o consecuencia la violación o el menoscabo de cualquiera de sus derechos;
  - d) Toda forma de asimilación o integración forzada;
  - e) Toda forma de propaganda que tenga como fin promover o incitar a la discriminación racial o étnica dirigida contra ellos.

#### Artículo 9

Los pueblos y las personas indígenas tienen derecho a pertenecer a una comunidad o nación indígena, de conformidad con las tradiciones y costumbres de la comunidad o nación de que se trate. No puede resultar ninguna discriminación de ningún tipo del ejercicio de ese derecho.

#### Artículo 10

Los pueblos indígenas no serán desplazados por la fuerza de sus tierras o territorios. No se procederá a ningún traslado sin el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas interesados, ni sin un acuerdo previo sobre una indemnización justa y equitativa y, siempre que sea posible, la opción del regreso.

#### Artículo 11

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, utensilios, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literaturas.
2. Los Estados proporcionarán reparación por medio de mecanismos eficaces, que podrán incluir la restitución, establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas, respecto de los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de que hayan

sido privados sin su consentimiento libre, previo e informado o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres.

#### Artículo 12

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y controlar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos.
2. Los Estados procurarán facilitar el acceso y/o la repatriación de objetos de culto y de restos humanos que posean mediante mecanismos justos, transparentes y eficaces establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas interesados.

#### Artículo 13

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas y mantenerlos.
2. Los Estados adoptarán medidas eficaces para garantizar la protección de ese derecho y también para asegurar que los pueblos indígenas puedan entender y hacerse entender en las actuaciones políticas, jurídicas y administrativas, proporcionando para ello, cuando sea necesario, servicios de interpretación u otros medios adecuados.

#### Artículo 14

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes que impartan educación en sus propios idiomas, en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje.
2. Las personas indígenas, en particular los niños indígenas, tienen derecho a todos los niveles y formas de educación del Estado sin discriminación.
3. Los Estados adoptarán medidas eficaces, junto con los pueblos indígenas, para que las personas indígenas, en particular los niños, incluidos los que viven fuera de sus comunidades, tengan acceso, cuando sea posible, a la educación en su propia cultura y en su propio idioma.

#### Artículo 15

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones queden debidamente reflejadas en la educación pública y los medios de información públicos.
2. Los Estados adoptarán medidas eficaces, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas interesados, para combatir los prejuicios y eliminar la discriminación y promover la tolerancia, la comprensión y las buenas relaciones entre los pueblos indígenas y todos los demás sectores de la sociedad.

#### Artículo 16

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas y a acceder a todos los demás medios de información no indígenas sin discriminación alguna.

2. Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar que los medios de información públicos reflejen debidamente la diversidad cultural indígena. Los Estados, sin perjuicio de la obligación de asegurar plenamente la libertad de expresión, deberán alentar a los medios de comunicación privados a reflejar debidamente la diversidad cultural indígena.

#### Artículo 17

1. Las personas y los pueblos indígenas tienen derecho a disfrutar plenamente de todos los derechos establecidos en el derecho laboral internacional y nacional aplicable.
2. Los Estados, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas, tomarán medidas específicas para proteger a los niños indígenas contra la explotación económica y contra todo trabajo que pueda resultar peligroso o interferir en la educación del niño, o que pueda ser perjudicial para la salud o el desarrollo físico, mental, espiritual, moral o social del niño, teniendo en cuenta su especial vulnerabilidad y la importancia de la educación para el pleno ejercicio de sus derechos.
3. Las personas indígenas tienen derecho a no ser sometidas a condiciones discriminatorias de trabajo, entre otras cosas, empleo o salario.

#### Artículo 18

Los pueblos indígenas tienen derecho a participar en la adopción de decisiones en las cuestiones que afecten a sus derechos, por conducto de representantes elegidos por ellos de conformidad con sus propios procedimientos, así como a mantener y desarrollar sus propias instituciones de adopción de decisiones.

#### Artículo 19

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.

#### Artículo 20

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar sus sistemas o instituciones políticos, económicos y sociales, a que se les asegure el disfrute de sus propios medios de subsistencia y desarrollo y a dedicarse libremente a todas sus actividades económicas tradicionales y de otro tipo.
2. Los pueblos indígenas desposeídos de sus medios de subsistencia y desarrollo tienen derecho a una reparación justa y equitativa.

#### Artículo 21

1. Los pueblos indígenas tienen derecho, sin discriminación alguna, al mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales, entre otras esferas, en la educación, el empleo, la capacitación y el readiestramiento profesionales, la vivienda, el saneamiento, la salud y la seguridad social.
2. Los Estados adoptarán medidas eficaces y, cuando proceda, medidas especiales para asegurar el mejoramiento continuo de sus condiciones económicas y sociales. Se prestará particular atención a los derechos y necesidades especiales de los ancianos, las mujeres, los jóvenes, los niños y las personas con discapacidad indígenas.

#### Artículo 22

1. Se prestará particular atención a los derechos y necesidades especiales de los ancianos, las mujeres, los jóvenes, los niños y las personas con discapacidad indígenas en la aplicación de la presente Declaración.

2. Los Estados adoptarán medidas, junto con los pueblos indígenas, para asegurar que las mujeres y los niños indígenas gocen de protección y garantías plenas contra todas las formas de violencia y discriminación.

#### Artículo 23

Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y a elaborar prioridades y estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo. En particular, los pueblos indígenas tienen derecho a participar activamente en la elaboración y determinación de los programas de salud, vivienda y demás programas económicos y sociales que les conciernan y, en lo posible, a administrar esos programas mediante sus propias instituciones.

#### Artículo 24

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a sus propias medicinas tradicionales y a mantener sus prácticas de salud, incluida la conservación de sus plantas medicinales, animales y minerales de interés vital. Las personas indígenas también tienen derecho de acceso, sin discriminación alguna, a todos los servicios sociales y de salud.

2. Las personas indígenas tienen derecho a disfrutar por igual del nivel más alto posible de salud física y mental. Los Estados tomarán las medidas que sean necesarias para lograr progresivamente la plena realización de este derecho.

#### Artículo 25

Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado de otra forma y a asumir las responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras.

#### Artículo 26

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o de otra forma 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 otra forma 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.

#### Artículo 27

Los Estados establecerán y aplicarán, conjuntamente con los pueblos indígenas interesados, un proceso equitativo, independiente, imparcial, abierto y transparente, en

el que se reconozcan debidamente las leyes, tradiciones, costumbres y sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas, para reconocer y adjudicar los derechos de los pueblos indígenas en relación con sus tierras, territorios y recursos, comprendidos aquellos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado de otra forma. Los pueblos indígenas tendrán derecho a participar en este proceso.

#### Artículo 28

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a la reparación, por medios que pueden incluir la restitución o, cuando ello no sea posible, una indemnización justa, imparcial y equitativa, por las tierras, los territorios y los recursos que tradicionalmente hayan poseído u ocupado o utilizado de otra forma y que hayan sido confiscados, tomados, ocupados, utilizados o dañados sin su consentimiento libre, previo e informado.
2. Salvo que los pueblos interesados hayan convenido libremente en otra cosa, la indemnización consistirá en tierras, territorios y recursos de igual calidad, extensión y condición jurídica o en una indemnización monetaria u otra reparación adecuada.

#### Artículo 29

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a la conservación y protección del medio ambiente y de la capacidad productiva de sus tierras o territorios y recursos. Los Estados deberán establecer y ejecutar programas de asistencia a los pueblos indígenas para asegurar esa conservación y protección, sin discriminación alguna.
2. Los Estados adoptarán medidas eficaces para garantizar que no se almacenen ni eliminen materiales peligrosos en las tierras o territorios de los pueblos indígenas sin su consentimiento libre, previo e informado.
3. Los Estados también adoptarán medidas eficaces para garantizar, según sea necesario, que se apliquen debidamente programas de control, mantenimiento y restablecimiento de la salud de los pueblos indígenas afectados por esos materiales, programas que serán elaborados y ejecutados por esos pueblos.

#### Artículo 30

1. No se desarrollarán actividades militares en las tierras o territorios de los pueblos indígenas, a menos que lo justifique una razón de interés público pertinente o que se haya acordado libremente con los pueblos indígenas interesados, o que éstos lo hayan solicitado.
2. Los Estados celebrarán consultas eficaces con los pueblos indígenas interesados, por los procedimientos apropiados y en particular por medio de sus instituciones representativas, antes de utilizar sus tierras o territorios para actividades militares.

#### Artículo 31

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho

patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales.

2. Conjuntamente con los pueblos indígenas, los Estados adoptarán medidas eficaces para reconocer y proteger el ejercicio de estos derechos.

#### Artículo 32

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y elaborar las prioridades y estrategias para el desarrollo o la utilización de sus tierras o territorios y otros recursos.

2. Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por conducto de sus propias instituciones representativas a fin de obtener su consentimiento libre e informado antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras o territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo.

3. Los Estados establecerán mecanismos eficaces para la reparación justa y equitativa por esas actividades, y se adoptarán medidas adecuadas para mitigar las consecuencias nocivas de orden ambiental, económico, social, cultural o espiritual.

#### 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.

#### Artículo 35

Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar las responsabilidades de los individuos para con sus comunidades.

#### Artículo 36

1. Los pueblos indígenas, en particular los que están divididos por fronteras internacionales, tienen derecho a mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación, incluidas las actividades de carácter espiritual, cultural, político, económico y social, con sus propios miembros así como con otros pueblos a través de las fronteras.

2. Los Estados, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas, adoptarán medidas eficaces para facilitar el ejercicio y garantizar la aplicación de este derecho.

#### Artículo 37

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a que los tratados, acuerdos y otros arreglos constructivos concertados con los Estados o sus sucesores sean reconocidos, observados

y aplicados y a que los Estados acaten y respeten esos tratados, acuerdos y otros arreglos constructivos.

2. Nada de lo señalado en la presente Declaración se interpretará en el sentido de que menoscaba o suprime los derechos de los pueblos indígenas que figuren en tratados, acuerdos y otros arreglos constructivos.

#### Artículo 38

Los Estados, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas, adoptarán las medidas apropiadas, incluidas medidas legislativas, para alcanzar los fines de la presente Declaración.

#### Artículo 39

Los pueblos indígenas tienen derecho a la asistencia financiera y técnica de los Estados y por conducto de la cooperación internacional para el disfrute de los derechos enunciados en la presente Declaración.

#### Artículo 40

Los pueblos indígenas tienen derecho a procedimientos equitativos y justos para el arreglo de controversias con los Estados u otras partes, y a una pronta decisión sobre esas controversias, así como a una reparación efectiva de toda lesión de sus derechos individuales y colectivos. En esas decisiones se tendrán debidamente en consideración las costumbres, las tradiciones, las normas y los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas interesados y las normas internacionales de derechos humanos.

#### Artículo 41

Los órganos y organismos especializados del sistema de las Naciones Unidas y otras organizaciones intergubernamentales contribuirán a la plena realización de las disposiciones de la presente Declaración mediante la movilización, entre otras cosas, de la cooperación financiera y la asistencia técnica. Se establecerán los medios de asegurar la participación de los pueblos indígenas en relación con los asuntos que les conciernan.

#### Artículo 42

Las Naciones Unidas, sus órganos, incluido el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, y los organismos especializados, en particular a nivel local, así como los Estados, promoverán el respeto y la plena aplicación de las disposiciones de la presente Declaración y velarán por la eficacia de la presente Declaración.

#### Artículo 43

Los derechos reconocidos en la presente Declaración constituyen las normas mínimas para la supervivencia, la dignidad y el bienestar de los pueblos indígenas del mundo.

#### Artículo 44

Todos los derechos y las libertades reconocidos en la presente Declaración se garantizan por igual al hombre y a la mujer indígenas.

#### Artículo 45

Nada de lo contenido en la presente Declaración se interpretará en el sentido de que menoscaba o suprime los derechos que los pueblos indígenas tienen en la actualidad o puedan adquirir en el futuro.

#### Artículo 46

1. Nada de lo señalado 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 fomenta acción alguna encaminada a quebrantar o menoscabar, total o parcialmente, la integridad territorial o la unidad política de Estados soberanos e independientes.

2. En el ejercicio de los derechos enunciados en la presente Declaración, se respetarán los derechos humanos y las libertades fundamentales de todos. El ejercicio de los derechos establecidos en la presente Declaración estará sujeto exclusivamente a las limitaciones determinadas por la ley y con arreglo a las obligaciones internacionales en materia de derechos humanos. Esas limitaciones no serán discriminatorias y serán sólo las estrictamente necesarias para garantizar el reconocimiento y respeto debidos a los derechos y las libertades de los demás y para satisfacer las justas y más apremiantes necesidades de una sociedad democrática.

3. Las disposiciones enunciadas en la presente Declaración se interpretarán con arreglo a los principios de la justicia, la democracia, el respeto de los derechos humanos, la igualdad, la no discriminación, la buena administración pública y la buena fe.

**Apéndice 7: Resolución sobre reconocimiento y titulación de bienes comunales, del poblado denominado San Francisco Cherán (hoy Cherán), ubicado en el Municipio de Cherán, Michoacán.**

DOF: 23/08/1984

Al margen un sello con el Escudo Nacional, que dice: Estados Unidos Mexicanos.-  
-Secretaría de la Reforma Agraria.

VISTO para resolver en única instancia el expediente de reconocimiento y titulación de bienes comunales, del poblado denominado "SAN FRANCISCO CHERAN" (HOY CHERAN), ubicado en el Municipio de Cheran, del Estado de Michoacán; y

RESULTANDO PRIMERO--De la revisión al expediente del poblado que nos ocupa, se desprende que no aparece solicitud alguna sobre reconocimiento y titulación de bienes comunales; sin embargo, si existe un escrito de fecha 6 de marzo de 1944, mediante el cual presentaron alegatos en relación con el lindero que tiene con la comunidad de "Arantepacua", Municipio de Paracho, Estado de Michoacán; por lo que la Dirección General de Tierras y Aguas, hoy Subdirección de Tierras y Aguas, de la Dirección General de Procedimientos Agrarios, de la Secretaría de la Reforma Agraria, inició de oficio el expediente respectivo el 6 de marzo de 1944, publicándose el acuerdo de instauración en el Diario Oficial de la Federación el 25 de junio de 1984 y en el Periódico Oficial del Gobierno del Estado el 4 de marzo de 1965, los representantes comunales fueron electos en su oportunidad y se procedió a la ejecución de los trabajos técnicos e informativos.

RESULTANDO SEGUNDO.--Revisados los antecedentes y analizadas las constancias que obran en el expediente respectivo, se llegó al conocimiento de lo siguiente: que obra en el expediente en estudio, dictamen paleográfico efectuado por el entonces Departamento Jurídico de fecha 10 de febrero de 1952, en el que se determina que la comunidad indígena de "SAN FRANCISCO CHERAN", Municipio de Cherán, Estado de Michoacán, tiene títulos virreynales auténticos toda vez que de la documentación presentada se establece la indiscutible posesión que sobre los terrenos ostentaban los naturales del citado pueblo indígena, en los años de 1552, 1565 y 75, puesto que autoridades de esa época se avocaron a "...ejecutar la vista de ojos prevenida y dar cumplimiento a lo mandado por su alteza en la real provisión presentada para su cumplimiento por los naturales del pueblo de "SAN FRANCISCO CHERAN". . . " y zanjar dificultades en los linderos con los pueblos circunvecinos, consignándose diversos encaminamientos, descripción de linderos y presentación de testimonios; que practicada la revisión al censo, esta arroja un total de 2,100 comuneros; que de acuerdo con la revisión

técnica practicada a los trabajos técnicos informativos y complementarios realizados, estos dieron como resultado establecer que la comunidad indígena de "CHERAN", Municipio de Cherán, Estado de Michoacán, tiene en posesión, de acuerdo con sus títulos virreynales y en forma pacífica y libre de conflictos, una superficie de 20,826-95-57 Has., de agostadero y monte alto con pequeñas porciones laborables; por otra parte, presenta conflictos por límites en la forma siguiente: con Carapan, Municipio de Chilchota, 204-10-00 Has.; con Cherán-Atzicurin o (Cheranastico), Municipio de Paracho, 72-25 07 Has., y con Arantepacua, Municipio de Nahuatzen, 730-03 Has.; asimismo se localizó una superficie de 2,695-60-00 Has., ocupada por pequeñas propiedades o posesiones que forman unidad topográfica y que presentan conflicto con los linderos de la comunidad en estudio, por lo que ésta última expresó su acuerdo en que se continuará el trámite de Reconocimiento y Titulación de sus Bienes Comunales en posesión, según escrito del 6 de noviembre de 1974, avalado por la asamblea general de comuneros., respecto de los cuales la Secretaría de la Reforma Agraria deberá iniciar expedientes de conflicto por Límites y de Restitución de Tierras respectivamente, en términos del artículo 366 de la Ley Federal de Reforma Agraria; y que las opiniones del Instituto Nacional Indigenista y de la Dirección General de Tenencia de la Tierra, son en el sentido de que es procedente el reconocimiento y titulación de los terrenos comunales del poblado mencionado, por haberse reunido los requisitos que señalan la Ley Federal de Reforma Agraria y el reglamento respectivo.

Los 2,100 comuneros que arrojó la revisión censal son: (omito los nombres por considerarlos innecesarios para los efectos ilustrativos del documento y dado el número de los mismos.)

Con los elementos anteriores el Cuerpo Consultivo Agrario aprobó su dictamen el 6 de julio de 1984, y

CONSIDERANDO PRIMERO.-Que la comunidad de que se trata comprobó debidamente estar en posesión de sus terrenos comunales de buena fe, en forma pacífica, pública y continua desde tiempo inmemorial; y que dicho poblado no tiene conflictos por límites con los colindantes, por lo que, procede reconocer y titular correctamente a favor del poblado denominado "SAN FRANCISCO CHERAN" (HOY CHERAN), ubicado en el Municipio de Cherán, Estado de Michoacán, de acuerdo con lo que establece el Artículo 267 de la Ley Federal de Reforma Agraria, una superficie de 20,826-95-57 Has. de agostadero y monte alto, con pequeñas porciones laborables, libre de conflictos, excluyéndose las 283-54-39 Has. de la zona urbana, para la explotación colectiva de 2,100 comuneros, cuyas colindancias

y linderos son los siguientes: Partiendo del vértice 170 punto trino entre las comunidades de Nahuatzén, El Ejido de la Mojonera y la Comunidad que se describe, con rumbo general NW en línea quebrada y distancia aproximada de 1,720 mts. se llegó al vértice 32, habiendo pasado por los vértices 26, 27, 28, 29, 30 y 31, punto trino entre el ejido de la Mojonera, pequeñas propiedades de la Mojonera y la Comunidad de que se trata, con rumbo general NW, en línea recta y distancia aproximada de 1,920 mts., pasando por los vértices 33, 34. 35, 36, 37, y 37, este último vértice denominado "La Tijera" y es punto trino entre las pequeñas propiedades de Zacapu, pequeñas propiedades de la Mojonera y la Comunidad que se describe, con rumbo general, NW y distancia aproximada de 3,s40 mts., en línea recta, pasando por los vértices 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46 y 47 este último denominado "Cruz Gorda" en el vértice 46 se encuentra la Ranchería "El Madronio", perteneciente al Municipio de Cherán, con el mismo rumbo NW y distancia aproximada de 6,960.00 mts., se llegó al vértice 56 denominado "Cerro de la Arena", habiendo pasado por los vértices 48, 49, 50. 51, 52 (53) éste denominado "Cerro del Tecolote", 54, 55 y 56 pasando por la "Joya de Loreto" el vértice (A) punto trino entre la pequeña propiedad de Gregorio Castro de las pequeñas propiedades de Zacapu el ejido definitivo del pueblito, Municipio de Zacapu y la comunidad que se describe: el vértice (A) se encuentra a una distancia aproximada de 450 mts., del vértice 56 sobre la "Joya de Loreto" con rumbo NW en línea recta y distancia aproximada de 1,400 mts habiendo pasado por los vértices 57, 58 y 59 éste último punto trino entre el Ejido del Pueblito, pequeñas propiedades de Purépero y la Comunidad que se describe.

Con rumbo general NW, en línea recta y distancia aproximada de 6,860 mts., se llegó al vértice 70, denominado "Cerro de San Miguel", punto trino entre las pequeñas propiedades de Purépero, la comunidad de Carapan, Municipio de Chilchota y la comunidad de que se trata, habiendo pasado por los vértices 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68 y 69; cambiando de rumbo SW en línea recta y distancia aproximada de 3,520 mts., llegó al vértice 1, 2 habiendo pasado por los vértices 176, 175, 174, 173 y 172 quedando al NW la zona en litigio de Carapan, Municipio de Chilchota con el mismo rumbo SW y distancia aproximada de 1,200 mts., se llegó al vértice 73 denominado "El Tatemado", punto trino entre la comunidad Carapan, la comunidad de Urén y la comunidad que se describe, habiendo pasado por el vértice 171; con rumbo general SE en línea quebrada y distancia aproximada de 2,500 mts., se llegó al vértice 84 denominado "Cerro Tres Esquinas" o "Pirechenjuata" que es punto trino entre la comunidad de Urén, el ejido de Urén y la comunidad que nos ocupa, habiendo pasado por los vértices 74, 75, 76. 77, 78, 79,

80, 81, 82 y 83.

Con rumbo general SE en línea recta y distancia aproximada de 3,600 mts., se llegó al vértice 89 que es punto trino entre el ejido de Urén Viejo, Municipio de Cherán, la comunidad de Cherán Atzicurin y la comunidad que nos ocupa; con rumbo general SE en línea quebrada y distancia aproximada de 3,800 mts., se llegó al vértice 105, habiendo pasado por los vértices 229, 228, 227, 226, 225, 224 y 223, quedando al poniente la zona en litigio con la comunidad de Cherán-Atzicurin, Municipio de Paracho, con rumbo general NE y distancia aproximada de 2,200 mts., se llegó al vértice 105 habiendo pasado por los vértices 197, 196 y 195, con el mismo rumbo y distancia aproximada de 1,940 mts., se llegó al vértice 191, habiendo pasado por los vértices 193 y 192, cambiando de rumbo SE en línea recta y distancia aproximada de 220 mts., se llegó al vértice 18, habiendo pasado por los vértices 190 y 189, con rumbo general NE con línea quebrada y distancia aproximada de 1,100 mts., se llegó al vértice 14 pasando por los vértices 17, 16 y 15, con rumbo general SE en línea quebrada y distancia aproximada de 1,830 mts., se llegó al vértice 6, habiendo pasado por los vértices, 13, 12, 11, 10, 9, 8 y 7 entre el vértice 6 y 7 cruza el camino que conduce al poblado La Mojonera; con rumbo general SW y distancia aproximada de 1,100 mts., se llegó al vértice 3 habiendo pasado por los vértice 5 y 4, con rumbo general SE en línea recta y distancia aproximada de 1,050 mts. se llegó al vértice habiendo pasado por el vértice 2 con rumbo general NE, en línea quebrada y distancia aproximada de 940 mts, se llegó al vértice 219, habiendo pasado por los vértices 222, 221 y 220, cambiando de rumbo NW en línea quebrada y distancia aproximada de 2,950 mts., se llegó al vértice 211, habiendo pasado por los vértices 218, 217, 216, 215, 214, 213 y 212 con rumbo general NE y distancia aproximada de 3,150 mts., se llegó al vértice 206 habiendo pasado por los vértices 210, 209, 208 y 207; cambiando de rumbo SE y distancia aproximada de 4,150 mts., se llegó al vértice 198 habiendo pasado por los vértices 205, 204, 203, 202, 201, 200 y 199, con rumbo SW y distancia de 280 mts., se llegó al vértice 145 denominado "Cerrito del Aire" y es punto trino entre las pequeñas propiedades de Cherán, la comunidad de Nahuatzén y la comunidad que se describe.

Con rumbo general NE y distancia aproximada de 10,350 mts.. se llegó al vértice 170 punto de partida de esta descripción limítrofe de la parte norte del poblado que nos ocupa y habiendo pasado por los vértices 146, 147, 148, 149, 150, 151, este vértice con el nombre del Cerro del Huarín, 152, 153, 154, 155, 156, 167, este vértice con el nombre del "Cerro del Pílon", 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165,

166, 167, 168 y 169.

Descripción de la parte Sur del Poblado de Cherán: Partiendo del vértice 114 denominado "Cerro de Caraquítzaro" del polígono general y con rumbo general NE y distancia aproxima la de 3,600 mts., se llegó al vértice con la letra "B", que se encuentra en la falda del "Cerro del Mogote" y quedando al Sur la zona en litigio con Arantepacua, cambiando de rumbo NE y distancia aproximada de 2,700 mts.. se llegó al vértice 133 habiendo pasado por los vértices 128, 129, 130, 131 y 132 teniendo en la parte oriente la Comunidad de Nahuatzén, con rumbo general NW en línea recta y distancia aproximada de 1,230 mts., se llegó al vértice 23 habiendo pasado por los vértices 188, 187 y 186 con rumbo general SW y distancia aproximada de 17400 mts., se llegó al vértice 183 habiendo pasado por los vértices 185 y 184 con rumbo general NW en línea quebrada y distancia aproximada de 3,650 mts., se llegó al vértice 109, habiendo pasado por los vértices 182, 181, 180, 179, 178 y 177, quedando en la parte poniente la comunidad de Aranza con rumbo general SE en línea recta y distancia aproximada de 4,580 mts., se llegó al vértice 114 habiendo pasado por los vértices 110, 111, 112, 113 y 114 este último punto donde se dio por terminado la descripción limítrofe en la parte Sur, del poblado de Cherán, y que es punto trino entre la comunidad de Aranza, la comunidad de Arantepacua y la comunidad que nos ocupa.

Por lo expuesto y con apoyo en los Artículos 27 Constitucional Fracción VII y 8o. Fracción IV, 267, del 356 al 365, 3o. Transitorio y demás relativos de la Ley Federal de Reforma Agraria, y numerales 3o., 4o. y 15 del Reglamento para la Tramitación de los Expedientes de Confirmación y Titulación de Bienes comunales, se resuelve:

PRIMERO.--Es procedente el reconocimiento y titulación de la superficie en favor de los integrantes de la comunidad denominada "SAN FRANCISCO CHERAN" (HOY CHERAN), ubicada en el Municipio de Cherán, Estado de Michoacán.

SEGUNDO.--Se reconoce y titula correctamente a favor del poblado denominado "SAN FRANCISCO CHERAN" (HOY CHERAN), ubicado en el Municipio de Cherán, Estado de Michoacán, una superficie total de 20,826-95-57 Has., (VEINTE MIL OCHOCIENTAS VEINTISEIS HECTAREAS, NOVENTA Y CINCO AREAS, CINCUENTA Y SIETE CENTIAREAS), de agostadero y monte alto con porciones laborables, libres de conflictos, para la explotación colectiva de 2,100 comuneros, cuyas colindancias y linderos quedaron descritos en la parte

considerativa de esta Resolución, la cual servirá a la comunidad promovente como título de propiedad para todos los efectos legales.

La anterior superficie deberá ser localizada de acuerdo con el plano aprobado por la Secretaría de la Reforma Agraria.

TERCERO.--La Secretaría de la Reforma Agraria deberá iniciar el procedimiento para resolver el conflicto por límites existente entre la Comunidad de "CHERAN", Municipio de Cherán y las comunidades de "Carapan", Municipio de Chilchota, "Cheranatzicurin", Municipio de Paracho y "Arantepacua", Municipio de Nahuatzén, todos del Estado de Michoacán; asimismo deberá iniciarse el expediente de Restitución de Tierras para el poblado "CHERAN" Municipio de Cherán, del Estado de Michoacán, sobre la superficie de 2,695-60-00 Has., (DOS MIL SEISCIENTAS NOVENTA Y CINCO HECTAREAS, SESENTA AREAS), que poseen particulares y que se ubican en los linderos de la comunidad.

CUARTO.--Se declara que los terrenos comunales que se reconocen y titulan son inalienables imprescriptibles e inembargables y que sólo para garantizar el goce y disfrute de los mismos por parte de la comunidad a que pertenecen, se sujetarán a las limitaciones y modalidades que la Ley Agraria en vigor establece para los terrenos ejidales.

QUINTO.--En cumplimiento a lo que dispone el Artículo 365 de la Ley Federal de Reforma Agraria, la Secretaría de la Reforma Agraria, dentro de los 120 días posteriores a la ejecución de esta Resolución, deberá efectuar los estudios y trabajos siguientes: económico y social para el desarrollo rural y bienestar de la comunidad; los necesarios para resolver las dotaciones complementarias o la adquisición de bienes para satisfacer las necesidades de la comunidad; para la regularización de fundos legales y zonas de urbanización; para el establecimiento de la parcela escolar y la unidad agrícola industrial para la mujer, en los términos señalados por la Ley invocada; y acerca de la producción para determinar el porcentaje que dentro del límite legal les corresponda pagar como impuesto predial.

SEXTO.--Publíquese en el Diario Oficial de la Federación y en el Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Michoacán e inscribábase en el Registro Agrario Nacional y en el Registro Público de la Propiedad correspondiente, la presente Resolución sobre reconocimiento y titulación de los terrenos comunales del poblado denominado "SAN FRANCISCO CHERAN" (HOY CHERAN), ubicado en el Municipio de Cherán, de la citada Entidad Federativa, para los efectos de Ley;

notifíquese y ejecútese.

Dada en el Palacio del Poder Ejecutivo de la Unión, en México, Distrito Federal, a los dieciséis días del mes de agosto de mil novecientos ochenta y cuatro.--El Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, Miguel de la Madrid H.--Rúbrica.--Cúmplase: El Secretario de la Reforma Agraria, Luis Martínez Villicaña.--Rúbrica.

## Vita

### MARÍA ISABEL DOMÍNGUEZ HERRERA

Nacida en Morelia, Michoacán, en 1977. Cursó la licenciatura en Derecho en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, titulándose en el año 2001 con la tesis “*Marco Constitucional del Arbitraje en México*”. Posteriormente, realizó estudios de licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía Dr. Samuel Ramos de la Universidad Michoacana, habiendo defendido la tesis “*El concepto de seguridad en Thomas Hobbes: la seguridad frente a la libertad*”, en el año 2009 y por la cual obtuvo mención honorífica.

Hizo estudios de maestría en Filosofía de la Cultura en la misma Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana, obteniendo el grado en julio del 2011 con la investigación “*La creación y transformación de la realidad a través del lenguaje jurídico (Análisis de los párrafos 2 y 3 del Artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos)*”. En el año 2013 comenzó el Doctorado en Filosofía en el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, mismo que concluyó en agosto del 2017.

Abogada postulante desde el año de 1997 y hasta el año 2015 en materia civil y familiar, principalmente.

A partir del año 2000 ha impartido clases en diversas instituciones públicas y privadas, en áreas vinculadas a la Filosofía y al Derecho, en nivel bachillerato, licenciatura y posgrado. Igualmente ha publicado varios artículos sobre dichas materias en la *Revista del Colegio de Abogados de Michoacán*, en las revistas *Sentidos y Devenires* de la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana y en la *Revista Intersticios. Filosofía, Arte, Religión* de la Universidad Intercontinental, además de que su tesis de maestría dio origen a un capítulo del libro colectivo *Filosofía de la Cultura. Crítica e interpretación*.

Ponente en diversos coloquios universitarios y congresos internacionales.

Cuenta con diplomados en Derechos de los Pueblos Indígenas en México y en Historia de los Derechos Culturales en México, cursados en la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Michoacana.

Algunos trabajos de su autoría disponibles en línea son:

“La construcción social indígena a través del lenguaje jurídico: una aplicación de la concepción de la *expresión realizativa* de John L. Austin” en Ramírez Barreto, Ana Cristina (coordinadora), *Filosofía de la Cultura. Crítica e interpretación*. (ISBN: 978-607-96534-0-8). Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Gobierno del Estado de Michoacán y Silla Vacía Editorial. Morelia, 2014. (Pp. 15-37). En: [http://www.academia.edu/11684543/Filosof%C3%ADa\\_de\\_la\\_Cultura\\_Cr%C3%ADtica\\_e\\_Interpretaci%C3%B3n\\_UMSNH\\_Silla\\_Vac%C3%ADa\\_Morelia\\_2014](http://www.academia.edu/11684543/Filosof%C3%ADa_de_la_Cultura_Cr%C3%ADtica_e_Interpretaci%C3%B3n_UMSNH_Silla_Vac%C3%ADa_Morelia_2014)

“La concepción del tiempo en la cultura tojolabal en Carlos Lenkersdorf” en *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura* (ISSN 1665-3319), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, número 28, año XIV Julio-Diciembre 2013, Morelia, Michoacán. (Pp. 171-188) Disponible en: <http://devenires.umich.mx/wp-content/uploads/2017/02/Mar%C3%ADa-Isabel-Dom%C3%ADnguez-Herrera.pdf>

“Nuevas ciudadanías. Inmigrantes e indígenas” (Artículo en coautoría con el Dr. Juan Álvarez Cienfuegos-Fidalgo) en *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión* (ISSN 1665-7551), revista arbitrada del Programa Académico de Filosofía de la Universidad Intercontinental, número 35, año 16, 2011, México. (pp. 89-104) Visible en: <http://www.biblioteca.uic.edu.mx/Rev-Int-35.html>

*La creación y transformación de la realidad a través del lenguaje jurídico*, tesis de maestría en filosofía de la cultura:

[https://drive.google.com/file/d/0B\\_oRQJw8kc3PNzhYZEoyQ0l6R00/view?usp=sharing](https://drive.google.com/file/d/0B_oRQJw8kc3PNzhYZEoyQ0l6R00/view?usp=sharing)

*El concepto de seguridad en Thomas Hobbes*, tesis para obtener el grado de licenciada en filosofía:

[https://drive.google.com/file/d/0B\\_oRQJw8kc3PWVJ0ZDJ0WDg4Yjg/view?usp=sharing](https://drive.google.com/file/d/0B_oRQJw8kc3PWVJ0ZDJ0WDg4Yjg/view?usp=sharing)

*Marco constitucional del arbitraje en México*, tesis de licenciatura en derecho: [https://drive.google.com/file/d/0B\\_oRQJw8kc3PbUQ5dEhmYzNfcW8/view?usp=sharing](https://drive.google.com/file/d/0B_oRQJw8kc3PbUQ5dEhmYzNfcW8/view?usp=sharing)