

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Trayectoria de la ciudadanía indígena en México. Reflexiones en torno al caso de Cherán

Historical trajectory of indigenous citizenship in Mexico. Reflections on the case of Cherán

CARLOS MANUEL PEREDO IBARRA

Universidad de la Frontera, Chile

MAURICIO ANDRÉS FIGUEROA SEPÚLVEDA

Universidad Católica de Temuco, Chile

RESUMEN Este artículo analiza la trayectoria histórica de la ciudadanía indígena en México, examinando las tensiones entre los proyectos estatales de homogeneización cultural y las estrategias de los pueblos originarios de preservarse como grupos culturalmente diferenciados con sus propias instancias de gobierno. A partir de una revisión teórica sobre la ciudadanía y el análisis de la experiencia de la comunidad Purépecha de Cherán, se argumenta que la participación indígena ha trascendido la integración forzada para convertirse en un mecanismo clave de defensa de la autonomía y los derechos de los pueblos indígenas. El análisis destaca cómo Cherán instituye una ciudadanía culturalmente situada y basada en los "usos y costumbres", donde la legitimidad política emana del servicio comunitario y no solo del estatus legal estatal, desafiando así el modelo liberal hegemónico. Se concluye que estas experiencias configuran modelos alternativos e inclusivos de participación que cuestionan la visión monista del Estado-nación y evidencian la viabilidad de ciudadanía diferenciadas construidas desde lo local.



Este trabajo está sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0).

PALABRAS CLAVE Ciudadanía; ciudadanía indígena; autonomía; homogenización; Estado.

ABSTRACT This article analyzes the historical trajectory of indigenous citizenship in Mexico, examining the tensions between state projects of cultural homogenization and the strategies employed by original peoples to preserve themselves as culturally differentiated groups with their own governance structures. Based on a theoretical review of citizenship and the analysis of the experience of the Purépecha community of Cherán, it is argued that indigenous participation has transcended forced integration to become a key mechanism for defending autonomy and indigenous rights. The analysis highlights how Cherán institutes a culturally situated citizenship based on "uses and customs" (usos y costumbres), where political legitimacy emanates from community service and not merely from state legal status. The paper concludes that these experiences shape alternative and inclusive models of participation that question the monistic vision of the nation-state and demonstrate the viability of differentiated citizenships constructed from the local level.

KEY WORDS Citizenship; indigenous citizenship; autonomy; homogenization; State.

Introducción

En un trabajo publicado en el año 2011, a propósito de los festejos por el centenario de la revolución mexicana y el bicentenario de la independencia, Stavenhagen (2011) sentenciaba que para los indígenas el "conquistar plena ciudadanía en su propio país ha sido una carrera de obstáculos" (p. 87), pues, aunque formalmente los indígenas han sido considerados como ciudadanos, a lo largo de la historia nacional han existido diversas limitaciones para que, en la práctica, puedan ejercer como tales. Lo planteado por Stavenhagen dio pie, hace algunos años, al desarrollo de una línea de investigación relacionada con las formas en que los pueblos indígenas han accedido a la ciudadanía y la han ejercido a lo largo de la historia de México. Este trabajo recoge algunas de las reflexiones emanadas de aquellas investigaciones y busca abonar a los debates en torno a la "ciudadanía indígena" o "ciudadanía étnica" para el caso de México (Bello, 2004; 2006; De la Peña; 1995, 1999; 2007; Leyva, 2007; Zárate & Baltazar, 2011).

En las últimas décadas, derivado de diversos fenómenos convergentes en la región, el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en instrumentos internacionales y constituciones estatales favoreció la aparición de trabajos que han vislumbrado la lucha de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos

como disputas por ampliación de la ciudadanía, sin embargo, aún existe una gran brecha entre el reconocimiento formal y su implementación efectiva, como lo evidencia, por ejemplo la judicialización de las autonomías y autogobiernos indígenas en México (Ayvar & Gaussens, 2022; Ventura, 2018). Por otro lado, el reconocimiento de sus derechos en la constitución mexicana ha llevado a autores como De la Peña (2007) a acuñar el termino de “ciudadanía étnica” aludiendo a las características de los derechos ciudadanos de los miembros un pueblo indígena al interior de un Estado nacional, mismos que giran, a consideración del autor, en torno a cuatro ejes fundamentales: 1) la visibilidad digna; 2) el fortalecimiento y la reproducción de las expresiones culturales; 3) el desarrollo sustentable conforme a valores propios; 4) la autoridad y la representación política diferenciada.

El presente trabajo, busca reflexionar en torno a las posibilidades que, a lo largo de la historia de México, han tenido los pueblos indígenas para acceder a la ciudadanía y ejercerla, considerando que su calidad de indígenas los ha llevado a que sean categorizados como ciudadanos de segunda o ciudadanos en formación, sin llegar a ser considerados ciudadanos plenos (Hernández Castillo, 1999; Mallon, 2003). Esta exclusión se ha visto perpetuada por políticas que, aunque en apariencia inclusivas, mantienen una ambivalencia racial que dificulta el pleno reconocimiento de los derechos indígenas (Hale, 2006). Además, las luchas indígenas por la ciudadanía han evidenciado cómo las estructuras coloniales persisten, influyendo en la manera en que se conceptualiza la ciudadanía en México (Hernández Navarro, 1999).

Finalmente, este artículo concluye con una aproximación a la experiencia de la comunidad de Cherán. Mediante un análisis de la literatura relativa al caso, proponemos que el ejercicio de su derecho a la autonomía y libre determinación a través de su autogobierno, basado en usos y costumbres, supone el establecimiento de un régimen de ciudadanía (Yashar, 2005) culturalmente situado. Lo mismo ocurre, con las particularidades de cada caso, en las otras comunidades indígenas que, a lo largo de México, ejercen su derecho al autogobierno -ya sea de *jure* o de *facto*-, construyendo regímenes de ciudadanía que reconfiguran la manera en que las identidades étnicas son construidas, reconocidas y gestionadas por el Estado, estableciendo relaciones asimétricas entre los colectivos.

¿De qué hablamos cuando hablamos de ciudadanía?

La ciudadanía es un término polisémico y cuyos significados han ido variando con el tiempo. Sus orígenes pueden rastrearse hasta la antigüedad clásica en Grecia. Sin embargo, el concepto, como lo entendemos hoy en día, es producto de la modernidad política y está asociada ineludiblemente al concepto de Estado-nación. La ciudadanía sería la forma en que se organizaría la nueva comunidad política artificial emanada de la modernidad -los Estados modernos-, definiendo quienes podían acceder a ella

mediante la acreditación de ciertos requisitos (como la escolaridad, riqueza, etc.), estableciendo la igualdad legal de los individuos -exclusivamente varones, en un inicio- y rompiendo con las formas de representación política de Antiguo Régimen basados en la distinción estamental.

Generalmente, se señala que la idea de ciudadanía, tal como la concebimos en la actualidad, abrega de dos tradiciones políticas: liberal y republicana, a las que más recientemente se suma la tradición democrática. En la primera, el énfasis está puesto en la titularidad y ejercicio de los derechos individuales en función de la búsqueda del interés propio de cada ciudadano, mientras que la segunda privilegia la participación de los individuos en la vida pública en aras del bien común (Escalante, 2014; Sabato, 1999). La tradición democrática, por su parte, consistente en “una reformulación de la idea republicana, pero que cuenta con el tipo de derechos elaborados por la tradición liberal [...] que tiene como criterio básico la voluntad de la mayoría” (Escalante, 2014, p. 219).

Sus definiciones más comunes en general coinciden con García y Lukes (1999), quienes la consideran “una conjunción de tres elementos constitutivos: la posesión de ciertos derechos, así como la obligación de cumplir ciertos deberes en una sociedad específica; pertenencia a una comunidad política determinada (normalmente el Estado), que se ha vinculado generalmente a la nacionalidad; y la oportunidad de contribuir a la vida pública de esa comunidad a través de la participación” (p. 1). En relación con lo anterior, Stokke (2017) identifica cuatro dimensiones clave de la ciudadanía: la ciudadanía como membresía, como estatus legal, como la posesión derechos y como la posibilidad de participación. Estas dimensiones se encontrarían presentes en todos los modelos generales de ciudadanía, especialmente en el liberal hegemónico, sin embargo, problematizadas con diversos matices e intensidades. En ese sentido, el autor destaca, el giro cultural en los estudios ciudadanos, que centró su preocupación en las diferencias culturales y a los derechos diferenciados por grupos dentro del modelo de ciudadanía liberal; y un giro global que ha problematizado la espacialidad del modelo de Estado-nación y ha previsto formas de ciudadanía posnacionales, desnacionalizadas y transnacionales (Stokke, 2017, pp. 193-194).

Probablemente uno de los autores más influyentes en el ámbito de la ciudadanía es Marshall, que en su trabajo pionero titulado *Ciudadanía y clases sociales* la define como un estatus que se concede a quienes son miembros de pleno derecho de una comunidad y que otorga a todos quienes lo poseen la igualdad en lo que refiere a los derechos y deberes que implica (Marshall, 1997, p. 312). En dicho estudio, concibe a la ciudadanía como un proyecto en constante desarrollo, que tendió a ampliarse para reconocer más derechos y ser accesible a más individuos. Marshall consideraba que la ciudadanía estaba compuesta por tres componentes, asociados a derechos e instituciones: el civil, el político y el social. Así, si en un principio la ciudadanía estaba

asociada únicamente al componente civil -a los derechos o libertades civiles-, se iría progresivamente ampliando para incluir también derechos políticos -la participación en los asuntos públicos- y sociales -relacionados con la vida digna- derivado de las luchas de algunos sectores sociales y mediante el reconocimiento de nuevos derechos por parte del Estado. Respecto a dicha propuesta, es importante destacar, lo planteado por Van der Ree (2011), quien indica que ella se sitúa en las miradas “desde arriba” (*Top-Down*) sobre la ciudadanía, centradas en el papel del Estado en su construcción y definición, además de suponer una mirada optimista que considera que la ampliación de la ciudadanía por parte del Estado tenderá a la reducción de las desigualdades sociales asociadas al modelo capitalista.

Un primer aspecto para destacar en torno a la propuesta de Marshall es su consideración de la ciudadanía como un estatus legal. En general, se asume que pueden ser ciudadanos los miembros de una nación que cumplan con los requisitos legales para ello, y que la pertenencia a la nación está dada por criterios como el *ius soli* o el *ius sanguinis* o, en el caso de migrantes, al mantener vínculos familiares o una residencia continuada en un territorio. Sin embargo, no podemos olvidar, como apunta Escalante (2014), que ser ciudadano está asociado también a una idea moral que implica el compartir actitudes, valores, prácticas, virtudes, etc. que significan la pertenencia a una comunidad concreta ¿qué pasa entonces con aquellos que, aun habiendo nacido en el territorio nacional, poseen una cultura y una identidad distinta a la de la población mayoritaria o dominante? ¿cómo se conjuga la diversidad cultural con la homogeneidad que históricamente han buscado construir los Estados nación? Igualmente, si consideramos a la ciudadanía como un proyecto en construcción que tiende a ampliarse para reducir las desigualdades sociales ¿cómo explicamos que existan personas que no pueden acceder a derechos sociales como la salud o la educación o de hacerlo lo realizan en condiciones diferenciadas?

El asunto de quiénes son o podrían ser ciudadanos y quiénes no ha sido de gran importancia para la literatura especializada, que ha señalado que, a la vez que posee un carácter incluyente, la ciudadanía también posee uno opuesto, pues “siempre habrá individuos que se encuentren en los contornos de dicha colectividad, al margen de las condiciones que permiten el acceso a un espacio protegido, sin garantía de atención a ciertas necesidades, sin reconocimiento de derechos y oportunidades, así como sin la posibilidad de actuar en la toma de decisiones y en la aceptación de riesgos” (Baltazar Rangel, 2013, p. 67). Así, autores como Heater (2008) han propuesto que, además de un carácter excluyente, la ciudadanía posee un talante jerárquico, que se contrapone al principio de igualdad universal que la sustenta derivado de los diversos impedimentos que suponen las fuerzas del libre mercado en la sociedad capitalista para el ejercicio de la ciudadanía y la realización de la igualdad plena.

Por otra parte, otra de las críticas que se hacen, no sólo al trabajo de Marshall, sino en general a los que se sitúan en la perspectiva “desde arriba” de la ciudadanía, tienen que ver con su falta de consideración a las diversas formas en que los múltiples actores de la sociedad civil han solicitado la ciudadanía o la han impugnado, así como su falta preocupación por los espacios en los que esta se ejerce y construye. En consecuencia, se han desarrollado trabajos relacionados con distintas formas de ciudadanía asociadas a cierto tipo particular de derechos, como la ciudadanía ecológica (Bourban, 2023; Dobson, & Bell, 2005), la ciudadanía con relación al género (Bautista, 2006; Hobson, 2000; Lister, 1997; Nash, 1995; Zúñiga, 2010) o la ciudadanía indígena o étnica (Bello, 2004; De la Peña, 1995, 1999, 2007; Garzón, 2012; Leyva, 2007; Stavenhagen, 2011; Wood, 2003; Yashar, 2005; Zárate, 2002). Algunos de ellos, han mostrado, por cierto, que los espacios en donde la ciudadanía se ejerce y construye “desde abajo” suelen ser tan cotidianos y locales como los barrios urbanos o las comunidades indígenas (Jelin, 1993; Zárate & Baltazar, 2011).

En su trabajo sobre el caso chileno, Van der Ree (2011) argumenta que intentar entender las dinámicas de formación y desarrollo de la ciudadanía a través de la dicotomía “desde arriba” o “desde abajo”, que tiende a privilegiar los análisis desde la perspectiva estatal o desde la sociedad civil, resulta insuficiente. Por ello, propone una concepción circular de la ciudadanía, basada en el enfoque estructura-agente de Giddens (Van der Ree, 2011, p. 25). Desde tal perspectiva, el Estado actuaría como:

Una estructura que impone una determinada formación de ciudadanía (expansiva o restrictiva) que produce ciertas identidades y significados sociales para distintos sectores de la población. Sin embargo, los agentes (la sociedad civil) no están completamente determinados por estas nuevas identidades sociales, y pueden desempeñar diferentes tipos de estrategias de respuesta: pasividad, petición de más derechos ciudadanos o impugnación de la ciudadanía. Estas respuestas, a su vez, dan sentido a nuevas iniciativas estatales en la formación de la ciudadanía, y así continúa el círculo. Esta perspectiva nos permite analizar las formas en que el Estado y la sociedad civil se constituyen mutuamente en la lucha por la ciudadanía sin reducir su dinámica a un proceso estructuralista o reduccionista (Van Der Ree, 2011, p. 25).

Destacamos la anterior propuesta, en tanto permite un acercamiento a las dinámicas que dan forma a la ciudadanía, ya sea desde arriba, como desde abajo, considerando las respuestas de la sociedad civil a las formulaciones estatales y viceversa, atendiendo, además, al hecho de que la ciudadanía supone la producción de identidades sociales que históricamente han buscado generalizarse¹. Dicha propuesta está, en nuestra opinión, relacionada con el llamado que hacían Assies et al. (2002) por una Antropología de la ciudadanía, que aboga por llevarla más allá de sus elementos jurídicos, legales y formales para

reubicar la discusión sobre ciudadanía tomando en cuenta el campo de las estrategias cotidianas de poder entre agentes sociales [...] considerar las realidades vividas, la cultura, las estructuras políticas y de la sociedad civil que promueven, limitan o ‘distorsionan’ la realización de una ciudadanía plena, [...] *considerando* que esas dinámicas pueden fomentar imaginarios diversos acerca de ella entre distintos sectores de la sociedad [...] *y sin perder de vista* los actuales procesos de cambio que hacen surgir dudas acerca de la viabilidad de la idea misma de ciudadanía, [...] *como* la globalización y la configuración de una sociedad diferente a la sociedad industrial, con nuevas dinámicas de inclusión y exclusión así como nuevas dinámicas de formación de sujetos² (p. 57).

Lo dicho por los autores busca comprender la forma en que la ciudadanía se construye y se vive por parte de los diversos sujetos sociales, lo que supondría que no es posible hablar de una única ciudadanía, sino -sobre todo en el contexto de sociedades como las latinoamericanas con una amplia diversidad étnica y cultural- de múltiples o, cuanto menos, de distintas formas de vivirla y entenderla.

Como se ha descrito, las propuestas antes citadas abogan por prestar atención, no sólo a los derechos asociados a la ciudadanía o a las implicaciones identitarias que tiene la misma, sino también a las diferentes formas en que los ciudadanos actúan o participan que, por lo demás, también son diferenciadas, pues no todos los actores de la sociedad reclaman los mismos espacios de participación. Aunque usualmente se asume que la participación ciudadana se concreta en el ejercicio electoral, la crisis por lo que atraviesan desde hace décadas las democracias partidistas latinoamericanas, han obligado a diversas organizaciones sociales a buscar nuevos espacios de participación política. En el caso que nos convoca, el de los Pueblos indígenas en México, se ha observado una creciente tendencia en estados como Michoacán de Ocampo, a marcar distancia con la política partidista tradicional y fomentar la organización y

1. Como ha ocurrido, por ejemplo, con la identidad mestiza que se construyó en el México y otras naciones latinoamericanas (Yashar, 2005).

2. Las cursivas son nuestras.

participación política a nivel comunitario, buscando establecer gobiernos locales autónomos, basados en sus “usos y costumbres”, de forma que sea la misma comunidad la que pueda resolver sus problemas que, acusan, han sido largamente ignorados por todos los niveles de gobierno en México, sumado a la falta de representación política al estar ella cooptada por las cupulas y los intereses partidistas (Peredo, 2020; Ventura, 2010, 2017). Lo anterior ha generado nuevos espacios de formación y ejercicio de la ciudadanía que, además, difieren de los establecidos por el Estado nación.

Sobre la ciudadanía y el giro cultural

Desde hace varias décadas se han venido dando nutridos debates en torno a la supuesta universalidad de la ciudadanía y la forma en que los principios de igualdad ante la ley y de neutralidad del Estado han invisibilizado las distintas formas de exclusión y desigualdad fundadas en la diferencia de raza, género, cultura, edad, etc. De estos debates han surgido propuestas como la de Young (2000), centrada en los derechos diferenciados, o la multicultural de Kymlicka (1996), que discurre en el seno de la corriente liberal. Trabajos como los mencionados figuran como parte del giro cultural de los estudios ciudadanos (Stokke, 2017) que hicieron hincapié en el reconocimiento de los derechos de los grupos y cuestionaron la universalidad de la ciudadanía y el rol neutral del Estado en las democracias liberales contemporáneas.

La vinculación entre identidad y ciudadanía generalmente se establece con relación a la formación de los Estados-nación modernos que, en muchos casos, supusieron la superposición del Estado a la Nación, estableciendo así una forma de gobierno homogénea para sociedades que culturalmente se imaginaban también homogéneas. Sin embargo, aunque nación y Estado nos remiten a dos tipos de comunidades de naturaleza distinta, siendo la primera una comunidad cultural imaginada y la segunda una comunidad política (Donald, 2003; Villoro, 1998; Zúñiga, 2008), lo cierto es que no puede separarse la pertenencia al Estado de la pertenencia a una Nación, lo que nos conduce a afirmar la propuesta de Brubaker quién sostiene que “La política de la ciudadanía en nuestros días es ante todo una política de la nacionalidad. Como tal, es una política de la identidad” (Brubaker, 1992, p. 182).

En ese tenor, Villoro (1998) plantea que los Estados nación modernos suponen una ruptura con la antigua idea de nación³ y establecen la homogeneidad en una sociedad heterogénea. Al respecto vale la pena una cita amplia en torno a la forma en que Villoro vislumbra tal fenómeno, para el autor

3. Asociada a la pertenencia a una comunidad cultural cuyos miembros comporten una forma de vida común expresada en la adhesión a “ciertos modos de vivir y el rechazo de otros, en la obediencia a ciertas reglas de comportamiento, en el seguimiento de ciertos usos y costumbres”, pero también “en una esfera objetivada: lengua común, objetos de uso, tecnología, ritos y creencias religiosos, saberes científicos; implica instituciones sociales, reglas consensadas y rituales cívicos que mantienen y ordenan el comportamiento colectivo” (Villoro, 1998, p. 10).

La nación no se concibe separada del Estado soberano ni éste de aquélla. Siguiendo el contractualismo en boga, el Estado-nación es concebido como una asociación de individuos que se unen libremente por contrato. La sociedad no es vista ya como la compleja red de grupos disímboles, asociaciones, culturas diversas, que ha ido desarrollándose a lo largo de la historia, sino como una suma de individuos que conviene en hacer suya una voluntad general. Sólo así se pasará de una asociación impuesta por una necesidad histórica, a otra basada en la libertad de los asociados. La expresión de la voluntad general es la ley que rige a todos sin distinciones. Ante la ley todos los individuos se uniforman. Nadie tiene derecho a ser diferente. El nuevo Estado establece la homogeneidad en una sociedad heterogénea [...] A la unidad del Estado, creado por la voluntad popular, debe corresponder la unidad de una sola nación. Es menester construir, a partir de las diversidades, un conglomerado homogéneo (Villoro, 1998, pp. 19-20).

Para el filósofo, la homogeneización de la sociedad es un requisito para la modernización de un país en términos económicos y esta se da, principalmente, a través de la cultura mediante diversos mecanismos como la imposición de una lengua, educación, una narrativa histórica etc., dando como resultado la construcción de una configuración cultural hegemónica que se impone sobre las culturas de los otros grupos nacionales o étnicos, de modo que el nacimiento del Estado-nación moderno aparece como “la imposición de los intereses de un grupo sobre los múltiples pueblos y asociaciones que coexisten en un territorio” y la consolidación de un dominio político (Villoro, 1998, p. 22).

En relación con lo anterior, Kymlicka (1996), al criticar la supuesta neutralidad estatal en torno a la promoción de determinadas formas de vida y concepciones del bien común, señala que

decisiones gubernamentales sobre las lenguas, las fronteras internas, las festividades públicas y los símbolos del Estado, implican inevitablemente reconocer, acomodar y apoyar las necesidades y las identidades de determinados grupos étnicos y nacionales. El Estado fomenta inevitablemente determinadas identidades culturales y, por consiguiente, perjudica a otras (p. 152).

Así, el hecho de que el Estado fomente determinadas identidades culturales significaría que se fomenta la exclusión de los grupos que mantienen identidades culturales distintas a la hegemónica nacional.

En este sentido, Appadurai (2007) sugiere que la dominación de las minorías culturales implica procesos de identificación por contraste, en los que las nociones de mayoría y minoría están interrelacionadas, ya que una depende de la otra para existir.

Así, la construcción del ‘nosotros’ como colectivo requiere necesariamente la creación de estereotipos y contrastes identitarios que marcan la diferencia. Este proceso de identificación por contraste lleva frecuentemente a que el grupo mayoritario, al concebirse y movilizarse como una mayoría amenazada, adopte una postura predatoria contra grupos minoritarios, foráneos y/o en desventaja. Esta movilización se articula en torno a la necesidad de eliminar otras categorías sociales cercanas, percibidas como una amenaza para la propia existencia del colectivo (Appadurai, 2007). Un ejemplo de lo anterior lo constituyen las políticas indigenistas integracionistas que buscaron eliminar las identidades indígenas y asimilarlas a la identidad “mestiza” que se constituyó como la identidad dominante en diversas regiones de América Latina. Estas representaciones identitarias mestizas invisibilizaron las diferencias y consolidaron relaciones de poder desiguales bajo la apariencia de una integración superficial (Figueroa y Rebolledo, 2025).

Por su parte, Yashar (2005), critica el carácter formalista que caracterizó a buena parte de los estudios ciudadanos y plantea que existen distintos grupos sociales que “no se identifican necesariamente con la comunidad política nacional, no obtienen la misma representación o voz en las formas predominantes de intermediación de intereses, y/o no encuentran el mismo acceso a los derechos reconocidos por un determinado régimen de ciudadanía” (p. 50). En opinión de la autora, pese a que la ciudadanía legalmente garantiza iguales derechos para todos los miembros de una sociedad, en la práctica el acceso a los mismos ésta restringido por diversos factores como pueden ser las desigualdades generadas por el capitalismo y la persistencia de procesos de exclusión social. En consecuencia, releva la importancia de estudiar los regímenes de ciudadanía (*citizenship regimes*) que refieren a las combinaciones que en determinados momentos se dan en torno a las siguientes preguntas: ¿Quién puede acceder a la ciudadanía? ¿Cuál es la modalidad de la ciudadanía? En concreto, ¿cuáles son los principales modos de intermediación de intereses? ¿Cuál es el contenido de los derechos ciudadanos? (Yashar, 2005, p. 48). Lo que propone la autora es atender a las relaciones que se han dado históricamente entre los requisitos para acceder a la ciudadanía, las instituciones a través de las cuales es posible su ejercicio y los derechos asociados a la condición de ciudadano, con la finalidad de poder comprender realmente cómo es que determinados individuos o grupos han accedido a la ciudadanía o la han ejercido, así como también a las limitaciones que han presentado para ello. Para ejemplificar lo anterior la autora se vale de los regímenes de ciudadanía corporativos y neoliberales, nosotros nos centraremos en el primero para aclarar lo dicho por la autora. Respecto a los regímenes de ciudadanía corporativos -prevalecientes en América Latina hasta finales del siglo veinte- Yashar plantea que aquellos extendieron algunos derechos sociales a la población e institucionalizaron modos corporativistas de intermediación de intereses para trabajadores y campesinos en particular, privile-

giando relaciones colectivas con la sociedad, por ejemplo, a la hora extender derechos sociales. Finalmente, indica que en ellos no necesariamente se vivió una expansión de los derechos civiles y políticos a la vez, pues estos se desarrollaron tanto en regímenes democráticos como autoritarios (Yashar, 2005, p. 48). Lo dicho con Yashar coincide con lo analizado por el antropólogo De la Peña (1986), respecto al régimen postrevolucionario mexicano, que extendía a los campesinos y trabajadores derechos sociales -educación, salud, vivienda, etc.- a la vez que restringía sus derechos políticos debido al carácter autoritario, corporativo y clientelar.

Considerando lo anterior, en los próximos apartados analizaremos brevemente la forma en que los indígenas mexicanos han accedido a la ciudadanía y la han ejercido.

Pueblos indígenas y ciudadanía en México

La ciudadanía se instaló en el territorio de lo que hoy es México, en un primer momento, con la adopción de la constitución de Cádiz que, pese a su corta vigencia, dejó una importante huella tanto en el constitucionalismo como en la cultura política mexicana. Con ella se instaló la modernidad política en lo que fue la Nueva España, destacando la soberanía popular, el sistema representativo, la ciudadanía y la reorganización territorial expresada en la creación de ayuntamientos constitucionales en las comunidades que tengan “por lo menos mil almas” (Art. 310, Constitución de Cádiz, 1812). Posteriormente, una vez lograda la independencia, se estableció que el régimen de gobierno de la nueva nación sería el de una república federal, que prevaleció pese al breve intervalo centralista⁴.

Desde entonces, se instaló en lo que a la postre sería la república mexicana, lo que sería la nueva comunidad política de ciudadanos y comenzó a construirse y socializarse la nueva idea de nación. En opinión de Chust (2008), con el nacimiento de la nueva nación “Aconteció el concepto ‘pueblo’, a la vez que desaparecieron, o ni siquiera se consideraron, cada uno de los grupos sociales y étnicos existentes” (p. 161). La diversidad étnica y cultural que suponía, entre otros, la presencia de los grupos indígenas y su persistencia por mantener sus propias formas de organización de origen colonial llevó a pensadores, como Fray Servando Teresa de Mier o José María Luis Mora, a señalar la necesidad de incorporar a los indios al nuevo “pueblo” homogéneo y abstracto, a la nación de ciudadanos. Para estos pensadores, la heterogeneidad social y cultural de la nación, sustentada desde entonces en los diversos modos de vida de las comunidades indígenas resultaba uno de los principales obstáculos a salvar para la instauración exitosa de la república federal, llamando a la eliminación del tér-

4. Nos referimos al periodo conocido como la República Centralista (1836-1846), en que se abandonó el modelo de gobierno federalista y se adoptó uno centralizado, con la intención de frenar la inestabilidad política y social que se achacaba a la instalación de la primer República Federal.

mino indio del lenguaje público y a su extinción mediante el mestizaje, para formar una sola “raza” (Hale, 1999; Muñoz & Bono, 1998; Rojas, 2009).

El nacimiento de la nueva república federal, erigida sobre los cimientos del Antiguo Régimen y establecida sobre una sociedad heterogénea cultural y étnicamente, suponía un desafío del que las élites gobernantes parecían estar conscientes. El mismo día que se proclamaba la Constitución de 1824, el entonces presidente del congreso, Lorenzo de Zavala, dio a conocer un manifiesto dirigido a todos los mexicanos para informar que la forma de gobierno de la nación sería una “república federada”. El nuevo sistema de gobierno se proclamaba en un contexto de optimismo por los beneficios que tal sistema de gobierno traería al país, aunque eso no hacía perder de vista a las élites las dificultades que acarrearía su implementación, que exigía de la población ilustración y patriotismo, así como “un religioso respeto a la moral”, que solo podrían llegar con el tiempo. Así, Zavala afirmaba que era preciso elevar entre la población el “alto grado de virtudes cívicas y privadas” única base “de la verdadera libertad”; poseer “la fe en las promesas, el amor al trabajo, la educación de la juventud, el respeto a sus semejantes, la obediencia a las leyes, a las autoridades”, un profundo respeto a “nuestra adorable religión”, y la garantía de que todos estarían consagrados a defender la patria (Congreso General Constituyente, 1824, pp. 278-185). Las palabras de Zavala nos muestran que las primeras autoridades mexicanas sabían que, ante la ausencia de ciudadanos virtuosos, habría que irlos formando y tenían fe en dicha empresa.

Si analizamos los requisitos para acceder a la ciudadanía en las principales constituciones vigentes durante el siglo diecinueve (1824⁵, 1836 y 1857) observaremos las características con las que debía cumplir el ciudadano ideado por las élites de aquel momento, afines a la nueva idea de nación que, en términos políticos era imaginada como un colectivo integrado por individuos responsables (condición determinada, básicamente, por ser alfabetizados y propietarios, esto es, económicamente independientes e interesados en la cosa pública) desligados de sociabilidades intermedias y en relación directa con el Estado por medio del concepto de representación (Marino, 2010, p. 165). Aunque las tres constituciones tuvieron un carácter distinto acorde a la ideología política dominante -liberal o conservadora- se advierte en todas ellas que, con diverso énfasis, para ser ciudadano era necesario contar con cierto grado de instrucción, ser propietario, tener un modo honesto de vivir, estar interesado en participar en la vida pública y defender a la patria (Peredo, 2020).

5. En este caso, aunque no existe en la constitución federal un apartado dedicado a definir quiénes podrán ser ciudadanos, éste sí estaba presente en las constituciones de los estados, a los que se les otorgó tal atribución.

Como se puede apreciar, la nueva nación, para su funcionamiento, requería de un cierto tipo de ciudadano “imaginado” (Escalante, 1992) por las élites gobernantes que desarrollaron diversas medidas para formarlo. Una de ellas fue el intento por desamortizar las tierras indígenas que implicaba la individualización de estas, mediante la implementación de la llamada “Ley Lerdo”. En opinión de Losada (2016), “la partición y la privatización de las tierras de los indios tenía por base y justificativo el ideal liberal de la igualdad jurídica de los individuos y el proyecto político de creación de una ‘nación de ciudadanos’; en esta “nueva perspectiva nacional y liberal, las categorías ‘indio’ y ‘comunidad’ perdieron su razón de ser en alusión a que los ‘indios’ deberían desaparecer para renacer como ‘mexicano’” (pp. 90-96).

Con todo, lo cierto es que a los indígenas mexicanos decimonónicos la ciudadanía no les fue formalmente vetada, sin embargo, la literatura especializada apunta a que, aunque fueran ciudadanos, estaban muy lejos de ser los imaginados por las élites. Desde finales de la centuria pasada se han venido desarrollando una serie de trabajos que han revisitado el papel de los indígenas en el proceso de construcción del Estado nación en México y han prestado especial atención a la forma en que estos han ejercido la ciudadanía (Clavero, 2010; Ducey, 2015; Guardino, 2000; Güémez, 2010; Mallon, 2003; Marino, 2010; Medina, 2015; Reina, 2012, 2015, 2018; Salinas, 2015).

En ellos se aprecia cómo, a lo largo de aquel siglo el municipio fungió como la principal institución política y social a través de la cual los pueblos indígenas reorganizaron su vida política tanto al interior como al exterior frente a los cambios que les fueron imponiendo las políticas liberales decimonónicas (Reina, 2012) y cómo dichos pueblos recurrieron a su calidad de ciudadanos para defender intereses comunitarios frente a otros actores locales -como podían ser mestizos y criollos- ante los cambios generados por la conformación de ayuntamientos como nuevas unidades políticas y al establecimiento de un nuevo sistema de representación política individual. En líneas generales, estos trabajos analizan cómo la cultura política local de los indígenas supo adaptarse al liberalismo en boga, generando interpretaciones a través de las cuales muchos pueblos indígenas lograron defender algunos aspectos de su autonomía, consiguiendo, en muchos casos, nombrar a sus propias autoridades basados en sus usos y costumbres, negociar el cobro de impuestos, defender sus tierras de comunidad y sus límites territoriales o mantener sus propias formas de gobierno local.

Reina (2018), enfatiza que

cuando los pueblos indígenas asumían prácticas ciudadanas, estas no les aportaban una identidad social o étnica al conjunto de los actores sociales, sino que más bien les brindaban una bandera de acción para defender el derecho de la elección de sus autoridades y, cuando era necesario, exigir el respeto a ser representados ante el gobierno estatal por la persona electa por ellos (p. 17).

En ese tenor, la participación ciudadana de los pueblos indígenas aparece, como apuntó Thomson (1999), como una especie de gatopardismo⁶, que supuso a la adaptación de los indígenas al nuevo contexto institucional, al nuevo lenguaje y las nuevas prácticas políticas, pero con la intención de conservar al interior de las antiguas repúblicas de indios sus propias formas de organización, sus culturas e identidades étnicas⁷.

De este modo, la persistencia de las identidades étnicas de los Pueblos indígenas, así como de sus formas de organización política hacia finales del siglo antepasado llevó a que, durante el régimen porfirista, se desarrollaron mayores esfuerzos por terminar con ellas mediante la creación de diversas leyes encaminadas a mermar la autonomía política que habían forjado las comunidades indígenas, buscando socavar la vida política, ritual y festiva de estas (Reina, 2010, p. 196). Para De la Peña (1999), esto era una muestra de que los liberales del siglo XIX veían como algo indeseable la persistencia de las instituciones comunitarias y el espíritu localista de los indígenas, pues lo veían como

la perpetuación de un sistema político corporativo-estamental y de un sistema económico estacionario, incompatibles ambos con los ideales de igualdad frente a la ley e individualismo competitivo. Desde esta perspectiva, tanto el Estado liberal como su paradójica continuación, la dictadura porfirista, pretendieron abolirlas instituciones comunitarias y reemplazarlas por formas limitadas de representación republicana y por una economía de mercado (p. 5).

6. El termino remite a una actitud que busca "cambiar todo para que las cosas sigan iguales", en referencia a la novela *Gattopardo*, de Giuseppe Tomasi.

7. En este punto es necesario un paréntesis. Ni las culturas, identidades étnicas o formas de organización de los Pueblos indígenas son ni han sido inmutables, de hecho, se han construido adaptando elementos tanto endógenos como exógenos, de suerte que en la actualidad muchas comunidades reivindican como propias formas de autogobierno que originalmente les eran ajenas -como el ayuntamiento castellano o la cofradía- (Bartolomé, 2017), sin mencionar la determinante influencia del cristianismo en la cultura de muchas comunidades indígenas.

Pese a ello, no desaparecieron las instituciones comunales y, en vez de las formas de sujeción colonial, prevalecieron las configuraciones de poder regional y local, es decir, el caudillismo y el caciquismo, además siguieron a lo largo y ancho de la república movimientos étnicos o “guerras de castas”, muestras de la resistencia comunal (De la Peña, 1999, p. 6).

Indigenismo y ciudadanía en el México postrevolucionario

El siglo veinte llegó a México de forma intempestiva con la crisis del régimen porfirista y el estallido de la Revolución mexicana, cuyo final trajo consigo una nueva constitución y un nuevo proyecto de Nación basado en la noción de “justicia social”, y que sería conceptualizado en términos de homogeneidad cultural y lingüística (Greaves, 1998, p. 13) y se presentaría como un proyecto modernizador.

La Revolución mexicana, como plantea Bartolomé (2017), marcó “ascenso del mayoritario sector ‘mestizo’ (social o cultural) al poder, a la vez que propone un rescate de los valores del México indio.” (p. 40) y con ello

la ideología apologética del mestizaje, como dato fundador de la identidad mexicana, hace que gran parte de la población, incluyendo muchos dirigentes políticos e intelectuales de fenotipo caucasoide, se declaren mestizos para enfatizar su mexicanidad. Así, el triunfante sector considerado mestizo realizó una reivindicación expropiatoria del pasado prehispánico, del cual se declaró heredero como una legitimación de la continuidad política del Estado y se dedicó fervorosamente a tratar que los indios accedieran al mestizaje como condición necesaria de la mexicanidad, buscando una especie de peculiar “refundación étnica” de la nación. La que implicaba una asimilación compulsiva al modelo de ciudadanía que se proponía como necesaria, aunque no quedaran muy claros los componentes del modelo, pero sí sus referentes europeos (p. 41).

Así, a la vez que se reivindicaban los valores positivos de los Pueblos indígenas y se aludía a un pasado prehispánico que daba continuidad histórica a la nación, se veía en la pobreza material y moral de los indios -asociada, en buena medida a sus costumbres- un lastre para el desarrollo de la nueva nación moderna y mestiza. Para resolver lo que se conceptualizó como “el problema indígena” (Bartra, 1974), asociado a las condiciones de miseria y marginación en que vivían las poblaciones indígenas de México, los gobiernos posrevolucionarios implementaron diversas políticas indigenistas que oscilaron entre el asimilacionismo y el integracionismo.

Las políticas indigenistas mexicanas tuvieron como finalidad redimir al indio, incorporarlo a la sociedad y la cultura nacionales. En opinión de Bartra (1974), se busca volver a los indios aptos para la vida civilizada. Para lograrlo, la castellanización y la

instrucción del indígena se volvieron las piedras centrales del indigenismo, al orientarse la praxis indigenista a la mejora económica y social del indio (Bartolomé, 2017), que implicó, además, la ampliación de los derechos sociales a las poblaciones rurales e indígenas, materializada en la construcción de escuelas, caminos e instituciones de salud, el otorgamiento de subsidios, capacitaciones y créditos para la producción, etc.

No es nuestra intención ahondar aquí en las vicisitudes y especificidades de las diversas las políticas indigenistas que se desarrollaron en México a lo largo del siglo pasado, no obstante, nos parece necesario resaltar de ellas su afán de integrar a los indígenas a la cultura nacional, imaginada como homogénea cultural y étnicamente, a esa sociedad de mestizos y ciudadanos donde todo el esfuerzo y el apostolado redentor del indigenismo fueron orientados hacia la desaparición del indígena (Bartolomé, 2017, p. 44). Además, la incorporación del indígena no se limitaba tan sólo al ámbito de la cultura y la identidad, también debía incorporárselos a la dinámica económica y política nacional (Aguirre, 1991a, 1991b; Sánchez, 1999).

Desde nuestra perspectiva, dichas políticas tenían como objetivo, junto con la mexicanización del indio, convertirlo en ciudadano. Como expresara Aguirre Beltrán (1991a) en la introducción a su obra *Formas de Gobierno Indígena*, en México, el 85% de la población compartían una cultura común, la nacional, y formaban parte de la gran comunidad de ciudadanos, mientras que la minoría indígena, pese a ser considerada ciudadana -con iguales derechos y obligaciones al resto de la sociedad nacional- desde la independencia, “la realidad *mostraba* con clara evidencia que los indios no *eran* ciudadanos mexicanos, porque no se *sentían* mexicanos ni *disfrutaban* de las formas de la cultura nacional”, eran “extranjeros en su propia patria”⁸ (p. 15). Sería a través del indigenismo como proyecto político que el indio dejaría de serlo para convertirse en ciudadano mexicano.

Aunque es cierto que pensadores como Aguirre Beltrán veían en los indígenas las antípodas del ciudadano mexicano, lo cierto es que éstos en realidad sí fueron ciudadanos, pero podríamos caracterizarlos como ciudadanos de segunda o ciudadanos en tránsito, pues, aunque si accedieron a derechos civiles y sociales, y formalmente podían acceder a sus derechos políticos⁹ participando en los procesos electorales, ello estaba motivado por la necesidad de redimirlos e incorporarlos a la sociedad nacional homogénea. Así, para Peredo (2020) los Pueblos indígenas de México durante este pe-

8. Las cursivas son nuestras, originalmente dichas palabras estaban conjugadas en presente.

9. En este punto vale la pena hacer una acotación en torno al régimen de ciudadanía imperante en el México posrevolucionario. Peredo (2020), al analizar el régimen político posrevolucionario, muestra que éste estaba caracterizado por un fuerte centralismo político, en el que la figura política más relevante era el presidente que contaba con amplios poderes. No obstante, para el funcionamiento de dicho régimen eran piezas claves los intermediarios políticos y culturales, que garantizaban la hegemonía del Partido de estado a nivel local y regional.

riodo accedieron a una ciudadanía “mediatizada” -que para su ejercicio requería a los intermediarios políticos y culturales del Estado -caciques, funcionarios, etc.-, lo que implicó para sus miembros asumir, en diversos espacios y situaciones, la condición-identidad de campesinos que les impuso el Estado y el abandono de sus identidades étnicas para “representarse frente a la nación y ser reconocidos como ciudadanos con derechos sociales” (Zárate, 2013). Es decir, acceder a los beneficios que el Estado, a través de las organizaciones vinculadas al partido único, ofrecía: educación, salud, obras públicas, créditos para el campo, y especialmente la dotación de tierras, la posibilidad de controlar sus propios recursos y el acceso a cargos de representación.

La crisis del indigenismo y el reconocimiento de los derechos indígenas

El indigenismo institucionalizado en México antes de la primera mitad del siglo pasado entraría en crisis hacia el último tercio de este, de la mano de una nueva generación de intelectuales y de los mismos indígenas que había formado para aculturar a sus congéneres. En el seno del indigenismo y dentro de las instancias organizativas que este incentivó con fines integracionistas, surgieron las primeras organizaciones indígenas que apelarían por el respeto a sus lenguas, culturas e identidades y serían la simiente de la posterior “emergencia indígena” (Bengoa, 2000) cuyo punto culmen se ha asociado al levantamiento zapatista.

Sería infructuoso detenernos aquí en los pormenores de esta crisis, nos basta con señalar que en el periodo que va de finales de los sesentas hasta la década de los ochenta, las organizaciones indígenas paulatinamente se apartan del cerco ideológico que las políticas indigenistas les habían impuesto y que les habían impedido participar efectivamente en la política nacional y en la toma de decisiones con respecto al destino de sus grupos y su relación con el Estado nacional y la sociedad civil (Peredo, 2018). En este periodo comienza a producirse un despertar de la conciencia étnica de los grupos indígenas, proceso que va acompañado de la creación de organizaciones propias que comienzan a elaborar, a partir de su identidad, un nuevo discurso en el que reivindican nuevas demandas, como el reconocimiento de sus derechos como Pueblos, entre los que destacan sus derechos colectivos, culturales y especialmente su derecho a la libre determinación (Sánchez, 1999, pp. 84-85). Así, las demandas de las organizaciones indígenas que, por la impronta indigenista, tenían un carácter agrario y económico, comenzaron a girar paulatinamente en torno al reconocimiento de las identidades étnicas de los grupos indígenas en México y su derecho a mantenerse como grupos culturalmente diferenciados del resto de la población nacional.

Por otro lado, hacia finales de los años ochenta, en la esfera internacional también se debatía en torno a las demandas de los nuevos movimientos indígenas y se desarrollaban sendos instrumentos que terminarían por reconocer los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas. El primero en elaborarse fue el Convenio 169 de la

Organización Internacional del Trabajo, en el que se reconocían, aunque de forma limitada, derechos territoriales, culturales y políticos como la libre determinación y autonomía. Dicho convenio sería adoptado por México en 1991, durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari y en medio de una serie de transformaciones en la estructura del Estado que obedecían a la adopción e implementación del modelo de desarrollo neoliberal.

La reforma al Estado asociada a la adopción del modelo neoliberal impactaría directamente en las orientaciones de la política indigenista en México que se avocaría a “menguar la movilización indígena y campesina que la crisis económica y las nuevas medidas de ajuste habían causado y [...] colocar a la población rural en una condición menos desfavorable ante la inminente apertura comercial” (Aragón, 2007). La política indigenista que se desarrolló durante el gobierno de Salinas se caracterizó por centrarse en el combate a la pobreza y por buscar terminar con los sistemas de intermediación estableciendo mecanismos para la adjudicación directa de recursos, con miras a transformar a los indígenas-campesinos revolucionarios en productores para el mercado y ciudadanos neoliberales capaces de buscar su propio bienestar y desarrollo en el contexto de una “cancha pareja” que sería garantizada por el Estado (Assies et al., 2002). Este nuevo indigenismo tomaría un giro hacia el enfoque participativo y abandonaría su carácter eminentemente cultural para adquirir uno económico, enfocado en el uso eficiente de los recursos para el combate a la pobreza.

Recordemos que entre finales de los ochenta y principios de los noventa en América Latina se hacía sentir con fuerza la “Emergencia Indígena” (Bengoa, 2000), así surgían a lo largo de la región diversas organizaciones indígenas independientes, cuyas demandas tenían un carácter eminentemente étnico y que, de paso, denunciaban la marginación y exclusión que históricamente habían padecido los Pueblos indígenas. Por supuesto que esta emergencia ocurrió también en México, donde buscando apaciguar al movimiento indígena el gobierno de Salinas optó por reformar el Artículo 4 constitucional para reconocer, de forma limitada, algunos derechos meramente culturales de los Pueblos indígenas (Aragón, 2007). Dicha reforma, no cumplió con las expectativas del movimiento indígena mexicano, que buscaba un mayor reconocimiento de los derechos ya consagrados en el Convenio 169 que el país había suscrito. No sería hasta el año 2001, tras la llamada “transición democrática” que se llevaría a cabo otra reforma -en buena medida derivado de la presión ejercida por el movimiento zapatista-, esta vez del artículo 2 de la constitución en el que, de forma muy limitada también, se reconocían el derecho a la autodeterminación (o libre determinación) y autonomía de los Pueblos indígenas al interior del Estado nación, aunque tendría que transcurrir una década para que una comunidad indígena pudiera ejercer ese derecho.

Con la reforma al Estado y la adopción del modelo neoliberal se vivió un vuelco en la relación del Estado con los Pueblos indígenas. Para Dietz (1999), el ascenso de los tecnócratas al poder con el objetivo de consolidar dicho modelo en el país significó la cancelación del “contrato social” que se había establecido tras la revolución entre el Estado y los Pueblos Indígenas y mediante el cual el Estado garantizaba el acceso a derechos sociales a cambio del “sacrificio” de sus derechos políticos y de que estos asumieran la identidad de campesinos revolucionarios. Según el autor, esta cancelación del contrato se dio mediante la conclusión de la reforma agraria, el fin de la política indigenista integracionista y la sustitución del modelo desarrollista y nacionalista por programas asistencialistas de contención puntual del descontento social, lo que significó el abandono de las comunidades indígenas por parte del Estado, que dio como resultado que, desde comienzos de los años noventa, se diera un giro en toda la región dirigido a recuperar y revalorar la comunidad como actor político.

El nuevo indigenismo se enfocó en el combate a la pobreza mediante el uso eficiente de recursos públicos, lo que significó una disminución de aquellos destinados a los grupos marginales (Zárate, 2013), pero también supuso la continuidad de añejas prácticas clientelares, corporativas y discriminatorias dentro de los partidos políticos que limitó el acceso de los indígenas a sus derechos políticos mediante los canales institucionales. Como respuesta a estos fenómenos Zárate (2013) señala que algunas comunidades han optado por enclaustrarse, fortaleciendo su organización interna y rechazando la intervención de cualquier partido político; su respuesta ha sido la adaptación del sistema de ‘usos y costumbres’ para nombrar a sus representantes.

El impacto económico que supuso la adopción del neoliberalismo, sumado a la falta de apertura de los partidos y a sus prácticas autoritarias, generó descontento en varios sectores de los Pueblos indígenas que exigían el reconocimiento de sus derechos culturales, económicos, políticos y territoriales que ya se estaban procesando en el ámbito del derecho internacional. Esto derivó en la adopción de políticas multiculturales que, en América Latina como en México, han sido funcionales al neoliberalismo y no han resuelto de manera plena las demandas indígenas, centrando su alcance principalmente en derechos culturales y sociales, mientras los derechos políticos y territoriales siguen siendo los cuellos de botella (Ventura, 2010). En opinión de Ventura (2010), más que políticas para atender y gestionar las demandas indígenas, las políticas multiculturales en México han servido a los gobiernos como una careta para fundamentar una falsa imagen de apertura, apropiarse de las reivindicaciones del movimiento indígena y vaciarlo de contenido para construir un nuevo discurso, un neoindigenismo con viejas prácticas (p. 136). Conscientes de ello muchas comunidades han debido emprender nuevos proyectos autonómicos tanto de *jure*, como de *facto* para sortear las dificultades que el nuevo contexto neoliberal y globalizado les impone.

La comunidad de Cherán, un ejemplo de ciudadanía indígena contemporánea.

La comunidad purépecha de Cherán¹⁰ vivió, en 2011, un bien documentado proceso autonómico¹¹ como respuesta a la amenaza que, para su territorio y sus vidas, supuso la presencia del crimen organizado¹². Lo que inició como un movimiento en defensa del bosque y la vida, derivó en el establecimiento del primer gobierno autónomo indígena reconocido por el gobierno federal de México. Para lograrlo, la comunidad debió librar, además de una lucha social, una judicial, que los llevó ante el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación que finalmente reconoció “que los integrantes de la comunidad indígena de Cherán [...] tienen derecho a solicitar la elección de sus propias autoridades, siguiendo para ello sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, con pleno respeto a los derechos humanos”¹³ (Suprema Corte de Justicia de la Nación, Controversia Constitucional 32/2012, p. 4), para lo cual se debería reali-

10. Cherán es un municipio que se encuentra en la región montañosa de la Meseta Purépecha, al noroeste de la capital del estado de Michoacán. La comunidad es conocida por su lucha en defensa del territorio, la autonomía y los recursos naturales, en especial contra la tala ilegal y la violencia asociada a ella.

11. Algunos trabajos que abordan dicho proceso son el de Pérez (2017), Peredo (2018), Camarena y Martínez (2022) o Fuentes et al. (2021).

12. La comunidad había acusado que, desde varios años antes del levantamiento, fue aumentando la presencia de grupos de la delincuencia organizada, dedicados principalmente a la explotación ilegal de los bosques y los recursos de la comunidad y sus alrededores, desencadenando un aumento de la violencia en el municipio y evidenciándose vínculos con el gobierno local. Ante esta situación, la comunidad solicitó al Congreso estatal la disolución de los poderes locales debido a su ineficiencia y presunta colusión. Sin embargo, a pesar de dichas demandas, sus peticiones no fueron atendidas. Sería el 15 abril de aquel año que, por iniciativa de las mujeres de la comunidad, se inició el levantamiento con la retención de un grupo de talamontes y una serie de enfrentamientos posteriores con los criminales escoltados por la policía municipal. Ante la desconfianza que generaban las autoridades y policía locales la comunidad decidió auto sitiarse para garantizar su seguridad y establecer, en los barrios de la comunidad, diversos puntos de vigilancia -las fogatas- que, a la postre, sirvieron como un espacio de reflexión y diálogo que iría escalando hasta dar forma al autogobierno comunitario (Fuentes et al., 2021; Pinto, 2016).

13. Esto pese a que, hasta ese momento, el Estado de Michoacán de Ocampo no contaba con leyes relativas a la materia. De hecho, derivado del juicio promovido por la comunidad de Cherán y como parte de la sentencia emitida por la autoridad federal, se exigió al Estado de Michoacán la armonización de su constitución al pacto federal y los tratados internacionales en materia de derechos indígenas. Recordemos que, en México, se vivieron sucesivas reformas constitucionales que tendieron, progresivamente, al reconocimiento de los derechos indígenas. La primera de ellas (1992) reformó el artículo cuarto de la constitución para reconocer la composición pluricultural de la nación, sustentada en la existencia de los Pueblos indígenas, así como la protección de sus “lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social”; posteriormente, en el 2001 y derivado de la presión ejercida por el levantamiento zapatista y los otros movimientos indígenas, se reformaron los artículos 1º, 2º, 4º y 115º de la constitución federal, ampliando el reconocimiento de los derechos indígenas en la Carta Magna, incluyendo el derecho a la libre determinación y autonomía. Al respecto, recomendamos la lectura del texto de Peredo (2018).

zar, previamente, una consulta acorde a los lineamientos del Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas.

A la par de la lucha en el ámbito jurídico, el autogobierno de Cherán se gestó al calor de la lucha social y la defensa de su territorio. En medio de la crisis, las fogatas que se establecieron en los barrios para mantener la vigilancia se convirtieron en espacios de encuentro y diálogo, donde se llegó a la conclusión de que era necesario volver a “la costumbre”¹⁴ para reestablecer el orden comunitario (Fuentes, et al., 2021; Peredo, 2018; Pinto, 2016). Así, se recordaría la ronda comunitaria y las asambleas (de barrio y general) como instituciones propias que habían caído en desuso durante el siglo veinte, siendo sustituidas por otras como la policía y el gobierno municipal. Dichas instituciones serían reactivadas y reinventadas, como espacios de deliberación y toma de decisiones comunitarias (Fuentes et al., 2021), siendo las piedras angulares en las que se sustentaría el gobierno de la comunidad.

Finalmente, el gobierno de Cherán se constituiría con base en sus usos y costumbres que, ante la falta de una definición jurídica, fueron especificados en el *Manual de la estructura y organización del nuevo gobierno* comunitario como

aquellos elementos de normatividad *p’urhépecha*, que rigen todos los aspectos de la convivencia social y política, es decir: las reglas que determinan el actuar de los comuneros en lo personal, familiar y en la vida social comunitaria; normas y principios que dirimen las controversias internas de carácter colectivo, familiares y personales; reglas que sustentan las instituciones políticas, sociales, económicas y culturales de la comunidad; normas que establecen los procedimientos para la toma de decisiones y nombramiento para los cargos y responsabilidades; y principios que orientan los juicios de valoración ante los intereses a resolver, mediar y armonizar entre los habitantes de la comunidad (Gobierno de la comunidad p’urhépecha de Cherán, 2011, p. 6).

Como se advierte, refieren no sólo a un mecanismo para nombrar autoridades, sino a una forma distinta de convivencia social y organización política. Estos constituirán en Cherán el eje en torno al cual se organizarán tanto el gobierno como la vida social y con base a ellos se definirán las “nuevas” instancias de representación y deliberación política, así como las cualidades que se esperan de aquellos que buscan participar en las mismas. Se definieron cuatro instancias de representación y toma de decisiones: 1) *Iretikuarhuuératini* -desde la pertenencia y ciudadanía comunitaria; 2) *Irénarhikuarhuuératini* -desde la adscripción política del barrio; 3) *K’erijánaskatichanijingoni* -desde el Consejo Mayor de Gobierno Comunal; 4)

14. Entendida como los “Usos y costumbres”.

K'eritángurikuarhuuératini -desde la Asamblea de la Comunidad (Gobierno de la comunidad p'urhépecha de Cherán, 2011, pp. 8-10). Esta configuración implica que, en la comunidad, la ciudadanía no sea ejercida como en el resto del país, a través de la participación electoral sustentada en la autonomía del individuo, que se posibilita a través de su acceso a ciertos derechos (a la salud, vivienda, educación, etc.), sino que está dada por su pertenencia a la comunidad y su participación cotidiana en ella, en las reuniones que se realizan entre vecinos para tratar los problemas que les atañen, en las reuniones de barrio, en las asambleas comunitarias, etc. (Peredo, 2020).

El ser ciudadano en la comunidad se entiende de una forma distinta, como se señala en el manual de gobierno comunitario, donde se asienta:

En nuestra lengua la expresión *Cherani ireta anapu iréti* - ciudadano de la comunidad de Cherán [sic], no sólo indica el origen o lugar de nacimiento de una persona, sino también la identidad y pertenencia a la comunidad, es decir, que independientemente de su residencia permanente o temporal en la comunidad, el *iréti* es aquel ciudadano de la comunidad que le asisten obligaciones y derechos; que como parte de la población u originario del lugar, conoce bien, asume y respeta las *jurámukatecha* – normas, también sus *jurámukuecha* - instituciones de gobierno interno, asumiendo los cargos y las responsabilidades que le correspondan. '*Iretii*' es aquella persona que se autoidentifica y autoadscribe cumpliendo con sus obligaciones y gozando de los derechos; por ejemplo, para la posesión, uso y usufructo de los bienes de la comunidad (tierras, aguas, bosques y otros) ubicados en el territorio comunal, previamente se debe cumplir con ciertas obligaciones de ciudadanía. Así el sustantivo '*ireti*' en singular e '*ireticha*' en plural, indica el que es originario o los que viven y hacen comunidad. De esta manera la expresión *irhétikuarhu uératini* indica que la participación comienza desde la investidura o calidad de comunero o ciudadano p'urhépecha adscrita a nuestra comunidad de Cherán (Gobierno de la comunidad p'urhépecha de Cherán, 2011, p. 8).

También el documento aclara que

El *ireti* hombre o mujer, adquiere esta calidad a partir de que se convierte en jefe o jefa de familia, en la comunidad el matrimonio no es un simple contrato de voluntades de carácter bilateral, sino que es considerado como una institución social de realización de las personas, porque comienzan a adquirir responsabilidades, obligaciones y por ende derechos (Gobierno de la comunidad p'urhépecha de Cherán, 2011, p. 8).

Lo anterior nos denota que “Ser originario de Cherán no sólo significa que alguien nació en el territorio, sino también su identidad y pertenencia a la comunidad respetando y cumpliendo las normas e instancias de gobierno que se decida tener en Cherán” (Pinto, 2016), mientras que ser ciudadano implica, además, el adquirir responsabilidades y obligaciones, que pueden ir desde la participación en las reuniones del barrio a la participación en el sistema de cargos, cuyo cumplimiento deviene en la obtención también de derechos.

El establecimiento de un gobierno autónomo en Cherán propició la instauración de un régimen de ciudadanía de carácter local. En este nuevo modelo, los requisitos de adscripción trascienden el criterio de *ius soli* para enfocarse en la pertenencia comunitaria activa, la cual se valida mediante el “hacer en la comunidad”: la participación y el servicio efectivo al colectivo. En ese sentido, Pinto (2016) enfatiza que para ser considerado Consejero¹⁵ se tienen en cuenta diversos aspectos morales, los cuales, además de ser necesarios para el ejercicio de una responsabilidad en los cargos, implican una legitimación por el modo como el aspirante ha vivido en la comunidad. Algunos de esos aspectos son: ser una persona trabajadora, destacada en la participación de faenas barriales, así como en las contribuciones económicas para los distintos eventos, como fiestas y actos cívicos; que asuma y crea su “ser purépecha” y respete tanto a la historia como a las instituciones; ser una persona dignamente reconocida como honorable y respetable, con atributos de experiencia y conocimiento de la cultura purépecha; tener y provenir de una familia honesta, etc. (p. 32). De esta forma, el buen vivir en comunidad y la valoración de los intereses colectivos sobre los individuales, se constituye como una forma de obtener prestigio y legitimidad para el ejercicio político en el seno de las instituciones comunitarias.

Por su parte, la participación política en Cherán adquiere otro significado: la capacidad de decidir qué quieren y cómo lo quieren para su comunidad, que está motivada por aspectos como “el sentido de comunidad¹⁶, la autonomía y la adhesión a la democracia” (Cervantes, 2021, p. 189). Los espacios donde esta se da son principalmente las instituciones de gobierno que se construyeron, recurriendo a su memoria histórica: las fogatas, los barrios, las asambleas (de barrio y general) y los consejos de gobierno¹⁷. Estos “nuevos” espacios de participación y representación política permiten la deliberación y la toma de decisiones en distintos niveles.

15. Miembro de alguno de los consejos que integran el gobierno autónomo de Cherán.

16. Este sería el principal motor de participación política “pues busca contribuir al bienestar y la tranquilidad comunitario” (Cervantes, 2021, p. 189).

17. El gobierno de Cherán está conformado por el Consejo Mayor (*K'eri jánaskakua*) en sustitución del presidente municipal y el resto de la estructura de gobierno local.

Atendiendo a lo antes dicho, consideramos que el establecimiento del gobierno autónomo de Cherán supone también el de un régimen de ciudadanía indígena local, que difiere sustancialmente del modelo hegemónico, que se centra en los derechos individuales garantizados por el Estado y la participación política a través de mecanismos electorales. Ahí, la ciudadanía está profundamente anclada en la participación comunitaria y en el cumplimiento de responsabilidades colectivas. Ser “ciudadano” en Cherán no es solo una cuestión de derechos legales garantizados por el Estado, sino una cuestión de pertenencia cultural, moral y social. Este modelo nos recuerda la crítica hacia autores como Marshall (1997), que, si bien reconocía la expansión de los derechos civiles, políticos y sociales, centraba su análisis en una ciudadanía estructurada “desde arriba” por el Estado, lo que, como señalan otros autores, excluía las formas de ciudadanía que surgen “desde abajo” o en espacios locales y comunitarios (Van der Ree, 2011). La diferencia fundamental aquí radica en la construcción de una ciudadanía que no se limita a la adhesión a un sistema jurídico estatal, sino que es culturalmente situada. Cherán redefine la ciudadanía en términos de servicio a la comunidad y participación en las estructuras de poder locales. Esta propuesta desafía las concepciones liberales de ciudadanía, que a menudo asumen una neutralidad estatal que, como argumenta Kymlicka (1996), inevitablemente favorece ciertas identidades culturales sobre otras.

En Cherán, la pertenencia a la comunidad y el derecho a ejercer roles políticos no se basan simplemente en el cumplimiento de criterios formales, sino en una legitimidad moral basada en el “buen vivir” dentro de la comunidad. El prestigio y la participación en las faenas comunales, las celebraciones colectivas y el respeto por las normas y la cultura purépecha son elementos que legitiman a los ciudadanos para ocupar cargos de liderazgo. Esta construcción de la ciudadanía resuena con el enfoque circular propuesto por Van der Ree (2011), donde el Estado y la sociedad civil se constituyen mutuamente, y los individuos responden a las estructuras estatales con estrategias propias, que, en el caso de Cherán, se manifiestan en una participación política basada en valores comunitarios. Este énfasis en los valores comunitarios se alinea también con lo que Appadurai (2007) llama “procesos de identificación por contraste”, donde la mayoría (en este caso, la comunidad p’urépecha) se define en oposición a los valores y estructuras externas, como las del gobierno central mexicano. En lugar de conformarse a las estructuras estatales, Cherán construye un espacio de legitimidad propia que responde a las necesidades y valores del colectivo.

Por otro lado, la experiencia de Cherán se inscribe en lo que Ventura (2018) denomina la “emergencia indígena en Michoacán”, que significó la irrupción, en clave étnica, de las comunidades de la meseta purépecha en el escenario político del estado, motivadas por su desencanto con la democracia electoral y el sistema de partidos políticos. Esta emergencia, no obstante, hunde sus raíces en procesos históricos de largo alcance, especialmente relacionados con el proceso de municipalización que se desarrolló desde el siglo diecinueve, extendiéndose hasta el siglo veinte, con los ayuntamientos libres postrevolucionarios. Con dicho proceso se ha buscado integrar a los Pueblos indígenas a la nación mexicana, desarticulando sus formas de gobierno y sustituyéndolas por los ayuntamientos y, aunque las formas de gobierno indígena han logrado sobrevivir y adaptarse a las nuevas realidades políticas, jurídicas y sociales, las comunidades han quedado subordinadas política y económicamente, a las cabeceras municipales predominantemente mestizas (Aguirre, 1991a). Serían los mestizos de las cabeceras quienes dominarían la escena política municipal a través de los partidos políticos, de manera que hacia finales del siglo veinte las demandas de las comunidades se centraban en: la contienda por la presidencia municipal, esto es, que un indígena ocupara el principal cargo de representación en el municipio; la creación de nuevos municipios, principalmente en aquellas comunidades subordinadas a cabeceras municipales y; la integración de regiones autónomas pluriétnicas (RAP), propuestas por organizaciones indígenas (Ventura, 2018, 2024).

Ante la falta de apertura, tanto de los partidos, como del Estado, muchas comunidades, influenciadas por el movimiento zapatista y motivadas por las reformas en materia de derechos indígenas que se habían dado entre finales del siglo veinte y principios del veintiuno, lucharon por el establecimiento de gobiernos autónomos, ya sea de *jure*, como en el caso de Cherán, o de *facto*, como en los casos de Quinceo y Nurio (Ventura, 2018). Este proceso ha estado marcado, no sólo por la acción de comunidades y organizaciones indígenas en busca de la autonomía, sino por la acción gubernamental, que ha buscado “acotar los alcances de los derechos de los indígenas y promover una mayor intromisión del Estado en los asuntos de su vida interna” (Ventura, 2018, p. 163). En opinión de Ventura (2018) la disputa sería

entre el reconocimiento de derechos colectivos y la primacía de los derechos individuales, esto es, entre una ciudadanía liberal, que sólo reconoce a los individuos como sujetos de derecho, y una ciudadanía comunal activa, que exige por medio de la vía de *facto*, pero cada vez más de *jure*, el respeto de los derechos de las comunidades indígenas como sujetos colectivos con derecho a tener derechos (pp. 163-164).

En ese sentido, el ejercicio de gobiernos autónomos aparece como un horizonte de posibilidad para ejercicio de “ciudadanías comunales”, es decir regímenes de ciudadanía indígena locales y culturalmente situados, sustentados, además, en el derecho a la libre determinación y autonomía que tienen los Pueblos indígenas en México, como miembros de la nación de composición pluricultural.

Reflexiones finales y horizontes de posibilidad en torno a la ciudadanía

Lo dicho hasta ahora nos permite enfatizar que el proceso de ciudadanización de los Pueblos indígenas en México estuvo marcado por la compulsión por su integración y su homogeneización a la cultura nacional. Como señalamos anteriormente, ser ciudadano implica, en primera instancia, pertenecer a una comunidad determinada, con la que se comparten ciertos valores, prácticas, formas de vida, etc. y someterse a un gobierno y leyes que son -o deberían ser- iguales para todos. No obstante, la supuesta homogeneidad del Estado nación ha coexistido con la diversidad étnica y cultura que, como esbozamos, ha tensionado permanentemente lo que significan la ciudadanía y la pertenencia al Estado nación, de tal suerte que mientras el Estado se esmeró por establecer una sola forma de gobierno, una sola ley, una sola lengua y cultura, los indígenas han defendido sus culturas, sus lenguas y sus propias formas de autogobierno.

Sería imposible tratar de mostrar en un espacio reducido las diversas formas en que los indígenas a lo largo de la historia nacional han actuado como ciudadanos. Hemos optado, por tanto, en centrar nuestra atención en el hecho de que, en diversos momentos, ser ciudadanos les ha permitido a los indígenas conservar dentro del Estado -imaginado como homogéneo- tanto sus culturas e identidades, como sus propias formas de gobierno, adaptándolas a las instituciones y el lenguaje político del Estado. La persistencia de los gobiernos indígenas y su adaptación a las estructuras estatales ha sido leída en diversos términos, como una “colonización desde abajo” del Estado (Stern, 2000) o como una etnización del gobierno local (Burguete, 2011), por nuestra parte, consideramos que, bien la colonización o la etnización, ha sido, más que a las instituciones a la ciudadanía.

Si bien es cierto que el ejercicio de la ciudadanía está marcado por las desigualdades producidas por el modelo capitalista hegemónico, o derivadas de factores como el género, la clase, raza o etnicidad, consideramos que, como lo muestra el ejemplo de los Pueblos indígenas, también puede ser usada para resistir y buscar revertir las relaciones asimétricas de poder. Si ser ciudadano significa pertenecer a una comunidad política, supone también la posibilidad de participar, aunque sea de forma marginal o nominal, en la toma de decisiones que afectan al conjunto de la comunidad. En ese sentido, apelar a su condición de ciudadanos, les ha permitido a los indígenas conservarse como grupos culturalmente diferenciados y mantener sus propias formas de gobierno ya sea que estén o no reconocidas por la ley del Estado nación.

Por otro lado, consideramos que analizar un caso como el de la comunidad de Cherán, nos permite aproximarnos a una experiencia que está marcada, no sólo por la coyuntura que desató la movilización, sino por un entramado histórico que marcó a la comunidad y posibilitó la construcción de un régimen político alternativo basado, no sólo en su memoria histórica, sino también en su experiencia tratando con el Estado, sus agentes y sus instituciones. Además, nos ofrece una visión alternativa de lo que puede significar la ciudadanía en contextos indígenas. Al adoptar un enfoque basado en la participación comunitaria, los usos y costumbres, y una legitimidad moral colectiva, la comunidad ha desafiado los modelos tradicionales de ciudadanía estatal y ha creado un espacio autónomo que responde a sus propias necesidades y valores. El ejercicio de un gobierno autónomo no solo representa un ejercicio de autodeterminación indígena, sino que también desafía los fundamentos del Estado-nación moderno. Según Villoro (1998), la construcción del Estado-nación moderno ha estado basada en la homogeneización cultural y la imposición de una narrativa histórica dominante. En el caso de Cherán, la comunidad ha subvertido esta lógica al crear un espacio donde la identidad purépecha y las prácticas culturales locales son el eje central del gobierno.

No obstante, no podemos soslayar los desafíos que implica el establecimiento de un régimen diferenciado de ciudadanía indígena a nivel local, las críticas que enfrenta, ni tampoco los procesos de exclusión que supone. Por ejemplo, en el caso de Cherán, su tenencia municipal y comunidad indígena de Santa Cruz Tanaco, no estuvo de acuerdo con el establecimiento de un gobierno con base en usos y costumbres, optando por mantener un gobierno autónomo respecto al municipal, para lo cual se les asignó de forma directa la parte proporcional del presupuesto municipal que les correspondía¹⁸. Igualmente, dentro de la comunidad de Cherán han existido voces que han pugnado por el regreso de los partidos políticos ante las críticas al gobierno comunitario (ej. del Pozo, 19 de mayo de 2015), mientras que autores como Ibarra y Castillo (2014) han cuestionado el hecho de que el proceso judicial que llevó al establecimiento del gobierno autónomo, haya sido promovido, al menos formalmente, únicamente por el 16.9% de los ciudadanos empadronados, aunque su resolución afectara a la totalidad de la población, señalando que “parecería como si la aplicación de las disposiciones sobre pueblos indígenas viniera a ser un derecho de minorías que le es aplicable no sólo a ellas sino a la totalidad de la comunidad” (p. 281).

18. El llamado “presupuesto directo”.

De igual modo, aunque en el seno de los gobiernos indígenas de *jure* o de *facto* contemporáneos parece ser el lugar idóneo para la constitución de regímenes de ciudadanías indígenas locales, no debemos perder de vista la existencia de comunidades que no necesariamente pueden o quieren instalar gobiernos basados en sus usos y costumbres, o de los indígenas que viven fuera de sus comunidades, en centros urbanos y que también despliegan diversas estrategias para poder ejercer plenamente su ciudadanía como mexicanos que, además, pertenecen a un Pueblo indígena. En ese sentido, no podemos olvidar que también son ciudadanos de un Estado-nación y que mantienen distintas formas de adscripción y participación política: concurren a los procesos electorales; simpatizan y forman parte de partidos políticos; se insertan dentro de la estructura estatal; participan de diversas organizaciones (sindicales, gremiales, por la defensa de los derechos humanos, etc.), entre otras.

Considerando lo anterior, este trabajo no busca invisibilizar la variedad de formas en que los Pueblos indígenas conciben y ejercen la ciudadanía, sino hilar un relato que nos muestra que esta categoría siempre ha sido disputada y colonizada por ellos. Ser reconocidos como miembros del Estado-nación, les otorga derechos y la posibilidad de participar en la vida pública, por tanto, el ser reconocidos como tales les ha dado la posibilidad de incidir en espacios desde los cuales han podido defender sus propios intereses, como en los gobiernos locales, pero también en otros, como los sindicatos, los partidos, la academia, las organizaciones y demás, la experiencia política indígena no se agota ni resume a la comunidad.

Además, la ciudadanía mexicana y las ciudadanías indígenas locales no son mutuamente excluyentes, en muchos casos son complementarias. En el caso de Cherán, por ejemplo, la conquista de su autonomía comenzó con una disputa para la protección de sus derechos “político-electorales”, sin contar a las comunidades que, pese a gobernarse mediante sus usos y costumbres, participan en procesos eleccionarios para los poderes ejecutivo y legislativo, tanto a nivel estatal como federal. Ser reconocidos como ciudadanos del Estado nación mexicano, con todas las implicaciones que ello supone, es una poderosa herramienta para articular sus demandas en distintas escalas. En el plano de lo nacional, les permite exigir su reconocimiento como grupos culturalmente diferenciados con derecho a conservar sus identidades, lenguas, autoridades y gobiernos. A nivel estatal -en el caso michoacano- les ha permitido generar, en la práctica, un cuarto nivel de gobierno -el comunal-, con la posibilidad de administrar directamente los recursos del presupuesto municipal que les corresponde¹⁹ y, a nivel local, ha posibilitado el establecimiento de regímenes ciudadanos diferenciados y culturalmente situados. Todo esto no sería posible si los Pueblos indígenas no hubieran inscrito sus luchas en una gramática ciudadana.

19. Para ahondar en lo relativo a los gobiernos indígenas con presupuesto directo en Michoacán, recomendamos los trabajos de Ventura (2021, 2024).

Agradecimientos

El co-autor desea expresar su agradecimiento por su apoyo para el desarrollo de esta investigación a la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo [ANID - MILENIO - NCS2024_028].

Conflicto de interés

Los autores declaran no tener conflicto de intereses.

Contribución de los autores

Carlos Manuel Peredo Ibarra: Conceptualización, investigación, redacción del borrador original, Revisión y edición.

Mauricio Andrés Figueroa Sepúlveda: Conceptualización, investigación, redacción del borrador original, Revisión y edición.

Sobre los autores

CARLOS MANUEL PEREDO IBARRA es Licenciado en historia por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y maestro en historia de México por el Instituto de investigaciones históricas de la misma universidad. Actualmente, candidato doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de la Frontera. Correo electrónico: c.peredo08@gmail.com.  <https://orcid.org/0000-0002-3881-4355>

MAURICIO FIGUEROA SEPÚLVEDA es Profesor de Estado en Historia, Geografía y Ed. Cívica. Universidad de la Frontera. Magíster en Antropología Social, Universidad Católica de Temuco, actualmente, candidato a Doctor en Estudios Interculturales por la misma casa de estudios. Investigador del Núcleo Milenio de Investigación sobre Educación Antirracista Chilena [ANID - MILENIO - NCS2024_028]. Correo electrónico: mauricio.figueroa.s@gmail.com.  <https://orcid.org/0000-0003-3387-5084>

Referencias

- Aguirre Beltrán, G. (1991a). *Obra Antropológica IV. Formas de Gobierno Indígena*, México. Fondo de Cultura Económica, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz.
- Aguirre Beltrán, G. (1991b). *Obra Antropológica IX, Regiones de Refugio: el Desarrollo de la Comunidad y el Proceso Dominical en Mestizoamérica*. México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz.
- Appadurai, A. (2007). *El rechazo de las minorías: Ensayo sobre la geografía de la furia* (A. E. Álvarez & A. Maira, Trans.). Barcelona: Tusquets.

- Aragón Andrade, O. (2007). *Indigenismo, Movimientos y Derechos Indígenas en México. La reforma al artículo 4° constitucional de 1992*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Assies, W., Calderón, M. A. & Salman, T. (2002). Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina. *América latina hoy: Revista de ciencias sociales*, (32), 55-90.
- Ayvar, M. I. , & Gaussens, P. (2022). *Cherán, Ayutla, Oxchuc: la judicialización del derecho al autogobierno en los municipios indígenas de México*. Dialnet. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8729313>.
- Baltazar Rangel, S. (2013). Derechos políticos y la construcción de ciudadanía entre los comuneros organizados de San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán. En J. U. (Ed.), *Identidades Diversas, Ciudadanías Particulares* (pp. 67-88). Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Bartolomé, M. (2017). Etnicidad, historicidad y complejidad. Del colonialismo al indigenismo y al Estado pluricultural en México. Cuicuilco. *Revista de ciencias antropológicas*, 24(69), 33-64. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-84882017000200033&lng=es&tlng=es.
- Bartra, R. (1974). El problema indígena y la ideología indigenista. *Revista Mexicana de Sociología*, 36(3), 459-482. <https://doi.org/10.2307/3539488>.
- Bautista, G. V. (2006). Género y ciudadanía. Las mujeres en el proceso de construcción de la ciudadanía. *Espacios públicos*, 9(17), 376-390.
- Bello, Á. (2004). *Etnicidad y Ciudadanía en América Latina. la Acción Colectiva de los Pueblos Indígenas*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- Bello, Á. (2006). Ciudadanía y derechos indígenas en América Latina. En F. Popolo, & M. Ávila, *Pueblos Indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: información sociodemográfica para políticas y programas* (pp. 479-499). Santiago de Chile: Comisión Económica Para América Latina y El Caribe.
- Bengoa, J. (2000). *La Emergencia Indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Bourban, M. (2023). Ecological Citizenship. In *Handbook of the Anthropocene: Humans between Heritage and Future* (pp. 1023-1027). Cham: Springer International Publishing.
- Burguete, A. (2011). Municipalización del gobierno indígena e indianización del gobierno municipal en América Latina. *Revista Pueblos y fronteras digital*, 6(11), 38-88.
- Brubaker, R. (1992). *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Harvard University Press.

- Camarena, M. & Martínez, R. (2022). Violencia, elecciones y autonomía municipal. El caso de Cherán. *Con-temporánea*, 8(15), 89-103. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/contemporanea/article/view/17986>.
- Cervantes, J. (2021). *Participación política en el municipio autónomo de Cherán, Michoacán, 2011-2019* [Tesis de doctorado]. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- Chust Calero, M. (2008). México, de colonia a estado-nación: una propuesta de periodización, 1808-1835. *Revista del CESLA. International Latin American Studies Review*, (11), 161-182.
- Clavero, B. (2010). Multitud de ayuntamientos: Ciudadanía indígena entre la Nueva España y México, 1812-1824. En M. Portilla-León & A. Mayer (Coords.), *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución Mexicana* (pp. 433-455). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Teixidor, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Congreso General Constituyente. (1824). El Congreso General Constituyente a los habitantes de la Federación. En Carlos María de Bustamante, *Cuadro histórico de la revolución mexicana de 1810* (Ed. facsimilar, T. VI, pp. 278-285). México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana/Fondo de Cultura Económica.
- del Pozo, M. (19 de mayo de 2015). *Algunos pobladores de Cherán pide regreso de partidos políticos; alega corrupción en Consejo*. Vice. <https://www.vice.com/es/article/un-pueblo-corrio-a-los-partidos-politicos-pero-ahora-pide-su-regreso/>.
- De la Peña, G. (1995). La Ciudadanía Étnica y la Construcción de los Indios en el México Contemporáneo. *Revista Internacional de Filosofía Política*(6), 116-140.
- De la Peña, G. (1999). De Notas Preliminares Sobre la “Ciudadanía Étnica”: (el Caso de México). En A. J. (Comp.), *La Sociedad Civil: de la Teoría A la Realidad* (pp. 283-303). Ciudad de México: El Colegio de México.
- De la Peña, G. (2007). Derechos Indígenas y Ciudadanía Étnica. En J. C. (Coord.), *Derechos y Políticas Sociales* (pp. 142-158). Ciudad de México: H. Cámara de Diputados LX Legislatura; Universidad Nacional Autónoma de México; Miguel Ángel Porrúa.
- Dietz, G. (1999). *La Comunidad P'urhépecha Es Nuestra Fuerza: Etnicidad, Cultura y Región en Un Movimiento Indígena en Michoacán*. Editorial Abya Yala.
- Dobson, A., & Bell, D. (Eds.). (2005). *Environmental citizenship*. Mit Press.
- Donald, J. (2003). El ciudadano y el hombre de mundo. En S. Hall & P. Du Gay (Coords.). *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 281-314). Amorrortu Editores.
- Ducey, M. T. (2015). *Una nación de pueblos: revueltas y rebeliones en la Huasteca mexicana, 1750-1850*. Universidad Veracruzana, Dirección Editorial.
- Gonzalbo, F. E. (1992). *Ciudadanos imaginarios*. México: El Colegio de México.

- Escalante, G. F. (2014). Ideas de la Ciudadanía. En E. Florescano, & José Ramón Cosío D. (Eds.), *Hacia una nación de ciudadanos, México* (pp. 211-231). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Figueroa, M., & Rebolledo, R. (2025). Racismos, ideología del mestizaje y colonialismo: Reflexiones para repensar los procesos de alterización de nuestra América. *Cusho*, 34(2), 14–21. <https://doi.org/10.7770/cuhso-v34n2-art830>.
- Fuentes, A., Moreno & R., River, L. (2021). El autogobierno de Cherán K'eri en la defensa del territorio. *Revista d'estudis autonòmics i federals*, (34), 205-232.
- García, S., & Lukes, S. (1999). Introducción. En S. García & S. Lukes, *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación* (pp. 1-12). Siglo Veintiuno de España.
- Garzón López, P. I. (2012). *Multiculturalismo, Ciudadanía y Derechos Indígenas: Hacia Una Concepción Decolonial de la Ciudadanía Indígena* (Tesis Doctoral). Getafe, Madrid: Instituto de Derecho Internacional Público, Eclesiástico y Filosofía del Derecho; Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas" de la Universidad Carlos III de Madrid.
- Gobierno de la comunidad p'urhépecha de Cherán (2011). *Manual de gobierno Comunal*. <https://www.cheran.gob.mx/gobierno/manual-de-gobierno-comunal>.
- Greaves, C. (1998). El debate sobre una antigua polémica: La integración indígena. En P. G. Aizpuru (Ed.), *Historia y nación (actas del Congreso en homenaje a Josefina Zoraida Vázquez): I. Historia de la educación y enseñanza de la historia* (1ª ed., pp. 137–154). El Colegio de México. <https://doi.org/10.2307/j.ctv47w6st.12>.
- Guardino, P. (2000). " Me ha cabido en la fatalidad": Gobierno indígena y gobierno republicano en los pueblos indígenas: Oaxaca, 1750-1850. *Desacatos*, (5), 119-130.
- Güemez, A. (2010). La ciudadanía más allá del sufragio. La administración de justicia en los pueblos yucatecos, 1812-1847. En A. Roth Seneff, *Caras y máscaras del México étnico: La participación indígena en las formaciones del Estado mexicano. Vol. II. Soberanías y esferas ritualizadas de intercambio* (pp. 55-74). Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Hale, A. (1999). *El liberalismo mexicano en la época de Mora: 1821-1853*. Siglo XXI.
- Hale, C. R. (2006). *Más que un Indio: Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*. School of American Research Press.
- Heater, D. (2008), *What is citizenship?*. Polity Press.
- Hernández Navarro, L. (1999). *Zapatismo: Tierra y Libertad en el Siglo XXI*. ERA.
- Hobson, B. (Ed.). (2000). *Gender and citizenship in transition*. Psychology Press.
- Ibarra, M. I., & Castillo, J. G. (2014). Las elecciones de Cherán: usos y costumbres excluyentes. *Revista Mexicana De Derecho Electoral*, 1(5). <https://doi.org/10.22201/ijj.24487910e.2014.5.10055>.
- Jelin, E. (1993). ¿Cómo construir ciudadanía? Una visión desde abajo. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe/European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 21-37. <https://www.jstor.org/stable/25675593>.

- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía Multicultural: Una Teoría Liberal de los Derechos de las Minorías*. Paidós.
- Leyva Solano, X. (2007). ¿Antropología de la ciudadanía?... étnica. En construcción desde América Latina. *Liminar*, 5(1), 35-59.
- Lister, R. (1997). Citizenship: Towards a Feminist Synthesis. *Feminist Review*, 57(1), 28-48. <https://doi.org/10.1080/014177897339641>.
- Losada, V. M. (2016). Deslegitimación de las diferencias étnicas, 'ciudadanización' y desamortización de las tierras de indios: apuntes acerca del liberalismo, el indigenismo y las leyes agrarias en México y Brasil en la década de 1850. En I. De Jong & A. Escobar. *Las poblaciones indígenas en la conformación de las naciones y los Estados en la América Latina decimonónica* (pp. 135-164). El Colegio de Mexico AC.
- Mallon, F. E. (2003). *Campesino y nación: la construcción de México y Perú poscoloniales*. CIESAS.
- Marino, D. (2010). Indios, pueblos y la construcción de la nación. La modernización del espacio rural en el centro de México, 1812-1900. En E. Pani (Coord.). *Nación, Constitución y Reforma, 1821-1908* (pp. 163-204). Fondo de Cultura Económica, Conaculta, INEHRM, Fundación cultural de la ciudad de México.
- Marshall, T. H. (1997). Ciudadanía y Clase Social. *REIS*(79), 297-334. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/760109.pdf>.
- Medina Bustos, J. M. (2015). De las elecciones a la rebelión: Respuestas de los indígenas de Sonora al liberalismo, 1812-1836. En L. Reina (Coord.), *Pueblos indígenas de Latinoamérica: Incorporación, conflicto, ciudadanía y representación. Siglo XIX*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Muñoz, M. F., & Bono, M. (1998). *Pueblos indígenas y Estado nacional en México en el siglo XIX* (Vol. 79). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Nash, M. (1995). Género y ciudadanía. *Ayer*, (20), 241-258. <https://www.jstor.org/stable/41324575>.
- Peredo, C. M. (2020). *Los Pueblos Indígenas y la Ciudadanía en México* (Tesis de Maestría). Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Peredo, C. M. (2018). *El reconocimiento de los derechos indígenas para el establecimiento de una ciudadanía indígena en Cherán* (Tesis de licenciatura). Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Pérez Ponce, P. (2017). El Gobierno Autónomo Indígena de cherán K'eri, Michoacán, México. *Revista FAIA*, 6(29), 136-151.
- Pinto Escamilla, R. J. (2016). *La Parangua. Institución Instituyente en la Autonomía de Cherán*. Tesis para Obtener el Título de Maestro en Filosofía y Ciencias Sociales por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

- Reforma Al Artículo 4 Constitucional de 1992, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Reina, L. (2010). De las promesas al desencanto: Fin del siglo XIX y fin del ciclo. En L. ,Reina & R. Pérez Monfort (coords.) *Fin de siglos ¿Fin de ciclos? 1810, 1910, 2010* (pp. 192-201). INAH, CIDHEM, CIESAS, Siglo XXI.
- Reina, L. (2012). Construcción de la ciudadanía a través del municipio indígena. Oaxaca En El Siglo XIX. En S. Miranda Pacheco (Coord.), *Nación y Municipio En México, Siglos XIX y XX* (pp. 55-74). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Reina, L. (2015). Expresiones de la Ciudadanía en los Pueblos del Estado de México. El Porfiriato. En L. Reina, (Ed.). *Pueblos indígenas en Latinoamérica: incorporación, conflicto, ciudadanía y representación: siglo XIX*, Instituto Nacional de Antropología e Historia..
- Reina, L. (2018). *Cultura política y formas de representación indígena en México, siglo XIX*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Rojas, R. (2009). *Las repúblicas de aire: Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica*. Taurus.
- Sabato, H. (1999). Introducción. En H. Sabato (Coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina* (pp. 11-32). Ciudad de México: Fonde de Cultura Económica; El Colegio de México; Fideicomiso Historia de las Américas.
- Salinas Sandoval, C. (2015). El proceso electoral de ayuntamientos como método para dirimir diferencias: Provincia y Estado de México, 1820-1825. En L. Reina (Coord.), *Pueblos indígenas de Latinoamérica: Incorporación, conflicto, ciudadanía y representación. Siglo XIX* . México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sánchez, C. (1999). *Los Pueblos Indígenas: del Indigenismo a la Autonomía*. Siglo XXI Editores.
- Stavenhagen, R. (2011). México en el bicentenario: la ciudadanía indígena a debate. *Revista Andaluza de Antropología*, 1, 86-98. <https:// Dialnet.Unirioja.Es/Servlet/Articulo?Codigo=4025174>.
- Stern, S. (2000). La contracorriente histórica: Los indígenas como colonizadores del Estado, siglos XVI a XX. En L. Reina (Coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI* (pp. 231-XX). Instituto de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología; Instituto Nacional Indigenista.
- Stokke, K. (2017). Politics of citizenship: Towards an analytical. *Norwegian Journal of Geography*, 71(4), 193–207. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/00291951.2017.1369454>.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación, Controversia Constitucional 32/2012

- Thomson, G. P. C. (1999). Pueblos de indios and pueblos de ciudadanos: Constitutional bilingualism in 19th century Mexico [Reseña de los libros *Peasants, politics and the formation of Mexico's national state, Guerrero 1800-1857*; *Peasant and nation: The making of post-colonial Mexico and Peru*; y *Política y sociedad en el gobierno del Estado de México, 1825-1880*, por P. Guardino, F. Mallon, y M. del C. Salinas Sandoval]. *Bulletin of Latin American Research*, 18(1), 89–100. <http://www.jstor.org/stable/3339476>.
- Van der Ree, G. (abril de 2011). Citizenship 'from Above'? The Case of Chile, 1964–2010. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*(90), 23–38. <http://www.jstor.org/stable/23047818>.
- Ventura, M. d. C. (2024). *Cartografías autonómicas en Michoacán. Utopías y resistencias*. El Colegio de Michoacán.
- Ventura, M. d. C. (2021). Desafíos de los gobiernos comunales en Michoacán. Presupuestos directos en la era de la judicialización de los derechos indígenas en México. *Revista nuestraAmérica*, 9(17), 1–19. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6372884>.
- Ventura, M. d. C. (2018). Emergencia indígena en Michoacán. Ejercicio de derechos de facto y de jure. *Espiral*, 25(73), 161–201.
- Ventura, M. d. C. (2010). *Volver a la comunidad: derechos indígenas y procesos autonómicos en Michoacán*. El Colegio de Michoacán.
- Ventura, M. d. C. (2017). Democracia y Ciudadanía en la Meseta Purépecha de Michoacán. En L. Rodríguez Castillo, S. E. Hernández Loeza, & M. d. Ventura, *Democracia, Cultura Política y Ciudadanía en el México de Hoy*. (pp.105–122): Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur; El Colegio de Michoacán.
- Villoro, L. (1998). *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*. Paidós.
- Villoro, L. (1998). *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*. Paidós.
- Wood, P. K. (2003). Aboriginal/indigenous citizenship: an introduction. *Citizenship studies*, 7(4), 371–378. <https://doi.org/10.1080/1362102032000134930>.
- Yashar, D. J. (2005). *Contesting citizenship in Latin America: The rise of indigenous movements and the postliberal challenge*. United States of America: Cambridge University Press.
- Young, I. M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia* (Vol. 59). Universitat de València.
- Zárate, E. (2002). Ciudadanía, comunidad y modernidad y modernidades étnicas. En W. Assies, M. A. Calderón Mólgora, & T. Salman, *Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado* (pp. 407–428). Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Zárate, E. (2013). Demandas indígenas en la construcción del México moderno. En J. Uzeta (Ed.), *Identidades diversas, ciudadanías particulares* (pp. 49–65). El Colegio de Michoacán.

- Zárate, E., & Baltazar Rangel, S. R. (2011). Organizaciones y ciudadanía local en dos regiones indígenas de México. *Desacatos*(36), 113-130.
- Zúñiga Añazco, Y. (2010). Ciudadanía y género: representaciones y conceptualizaciones en el pensamiento moderno y contemporáneo. *Revista de derecho (Coquimbo)*, 17(2), 133-163. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-97532010000200006>.
- Zúñiga Reyes, D. G. (2008). Nación, identidad y ciudadanía: del ejercicio de inclusión al de exclusión. *CS*, (2), 165-180.

CUHSO

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

EDITOR

Matthias Gloël

COORDINADOR EDITORIAL

Víctor Navarrete Acuña

CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Ediciones Silsag

TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Mabel Zapata

SITIO WEB

cuhso.uct.cl

E-MAIL

cuhso@uct.cl

LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Trabajo sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0)