



De la autonomía a la ciudadanía étnica. La agenda pendiente del movimiento indígena de México

Saúl Velasco Cruz

Introducción

Para muchos, está claro que el movimiento indígena de México en la última década del siglo XX construyó el núcleo de sus demandas nacionales en torno al tema de la autonomía indígena.¹ Para quienes piensan así, los Acuerdos de San Andrés, firmados en febrero de 1996 por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el gobierno federal, constituyen la prueba fehaciente de su aserto. Efectivamente, estos acuerdos se refieren de manera central a la autonomía como la modalidad por medio de la cual los indígenas podrían ejercer el derecho a la libre determinación que les corresponde como descendientes directos de las poblaciones originarias que habitaban el territorio mexicano antes de la conquista y colonización y del establecimiento del estado mexicano (Hernández y Vera, 1998). Incluso, la reforma, en materia de derechos indígenas, hecha a la Constitución Política de la República Mexicana en abril de 2001 –a pesar de que, a juicio de muchos simpatizantes de la causa zapatista, no se ajustó a lo acordado en San Andrés Larráinzar entre zapatistas y el gobierno federal– también concede un lugar central al tema de la autonomía.²

En lo que estrictamente se refiere a la movilización indígena, los datos señalan que la autonomía comenzó a ubicarse en una posición privilegiada en la lista de reclamos indígenas hacia finales de la década de 1970 (Barre, 1983). Pero hacia finales de la década de 1980, el énfasis va siendo mayor, sobre todo en las vísperas del V centenario del desembarco europeo en América (Sarmiento, 1998).

En 1992, los indígenas movilizados de la región latinoamericana, en un hecho sin

¹ Véase, por ejemplo, Ruiz, 1995; Medina, 1996; Díaz–Polanco, 1991 y 1997; Villoro, 1998a; Sánchez, 1999; Burguete, 1999; Pérez, 2000.

² Para el tema de la Reforma Constitucional en materia de “derechos indígenas, véase, Senado de la República, 2001.

precedentes, desafían a los diferentes Estados a reconocer el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas. Algunos gobiernos habrían de reaccionar favorablemente a las demandas indígenas. Panamá y Colombia, por ejemplo, realizarían importantes modificaciones constitucionales para otorgar autonomía a los indígenas de sus conjuntos territoriales (Van Cott, 2000). El gobierno de México, el año del V Centenario, ofreció en forma de enmienda constitucional el reconocimiento de la composición pluricultural de la nación mexicana y estableció en la constitución su deseo de proteger a las culturas indígenas (Tresierra, 1994).

De conjunto, estas interacciones entre los gobiernos y los indígenas demuestran la innegable importancia del reclamo autonomista. De hecho, poco se puede decir que cuestione la evidencia de la aparición, en la década de 1990, de un movimiento social indígena en México, y en el resto de América Latina, con un derrotero autonomista (Bengoa, 2000).

Pero lo que sí se puede hacer es apuntar que, pese a su centralidad, la demanda de autonomía es una demanda en construcción al igual que cualquier otra demanda de las que se compone el catálogo actual de las demandas indígenas. De ahí que el movimiento indígena aún no haya podido establecer consenso sobre la modalidad que debería asumir la aplicación práctica de la autonomía indígena.

El hecho de que el movimiento indígena carezca de alternativa o alternativas para la aplicación práctica de la autonomía, no significa, por otra parte, que no se haya buscado lograr consenso en ello. Por el contrario, existieron tres eventos de alguna manera encaminados en esa dirección. Este ensayo hace un recuento breve de esos acontecimientos en la primera parte. Luego, en la segunda parte plantea la necesidad de trascender el marco analítico centrado en la demanda de autonomía. En la tercera expone una tipología ampliada de las demandas indígenas. En la cuarta revisa la propuesta de ciudadanía étnica: primero como propuesta de solución a las demandas indígenas y, en segundo término, como un medio, o como un recurso, para canalizar los distintos reclamos indígenas a través de los derechos sociales, políticos, cívicos y culturales que la componen. Por último, el apartado quinto recoge las conclusiones generales del ensayo.

1 - La búsqueda del consenso sobre la aplicación práctica de la autonomía indígena

a. El Foro Nacional Indígena

El primer evento que demuestra que se ha intentado alcanzar consenso en lo que corresponde al modelo de aplicación práctica de la autonomía indígena ocurrió en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, el mes previo a la firma de los acuerdos entre el EZLN y el gobierno federal mexicano en 1996. Ante la inminencia de alcanzar acuerdos con el gobierno federal, después de un largo y accidentado proceso de negociaciones, a finales de 1995, el EZLN convocó a las diferentes organizaciones indígenas del país a reunirse para determinar el modelo de autonomía que debía defenderse en la mesa de negociación. Los delegados reunidos a convocatoria del EZLN ce-

lebraron el Foro Nacional Indígena (FNI) en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas el mes de enero de 1996. Ahí, los asistentes expresaron su voluntad de apoyo al reclamo de autonomía abanderado por el zapatismo. Sin embargo, el foro terminó sin alcanzar consenso sobre la modalidad que debía seguirse para ponerla en práctica. (Anzaldo, 1996)

Como consecuencia, los Acuerdos de San Andrés habrían de carecer de definiciones precisas en torno a la autonomía, y no solamente por la falta de voluntad de la parte gubernamental, como a menudo se reconoce. (Díaz-Polanco, 1997)

b. El Congreso Nacional Indígena

El segundo evento ocurrió en octubre de 1996 cuando los representantes de las organizaciones indígenas convocados por el EZLN celebraron el Congreso Nacional Indígena (CNI) para exigirle al gobierno mexicano el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, firmados ocho meses atrás, y para discutir y acordar el modelo a seguir para operar la autonomía que los Acuerdos de San Andrés prescribían de manera general.

Pero el CNI, al igual que el FNI, tampoco pudo resolver el tema del modelo o de los modelos de ejercicio práctico de la autonomía. En cambio, descubrió que los pueblos indígenas –a quienes verdaderamente correspondería ejercer el derecho a la libre determinación y quienes, en consecuencia, deberían elegir el modelo o los modelos de autonomía que mejor les parezca– no existen como entidades políticas, ya sea por la dispersión geográfica de sus asentamientos o por las múltiples fracturas religiosas, políticas, etc. que los separan. De manera que, fundados en este antecedente, los participantes en el CNI decidieron que, antes que resolver el tema del modelo de autonomía, lo prioritario debía ser luchar por alcanzar “la reconstitución integral de los pueblos indígenas” de México. (Anzaldo, 1998)

c. Las propuestas de autonomía indígena

El tercer evento corresponde al debate que al interior del movimiento indígena han mantenido, desde 1995, tres posiciones diferentes en torno al modelo de aplicación de la autonomía indígena: una de ámbito comunal, otra de nivel municipal y una más de dimensión regional.

Me he ocupado de este debate en otra parte y lo que puedo decir al respecto es que aunque aparentemente los modelos en competencia riñen entre sí, lo cierto es que en el fondo se plantean más bien como alternativas complementarias (Velasco, 2001). Sin embargo, el hecho de que el movimiento indígena no haya asumido hasta la fecha una de las tres propuestas o las tres a la vez significa que el obstáculo real a la demanda de autonomía no radica necesariamente en las ventajas o desventajas teóricas de los modelos en concurso, sino en los aspectos que podrían facilitar la reconstitución integral de los pueblos indígenas. Este asunto trasciende por mucho el tema de la simple elección de modelos de autonomía y, por tanto, obliga a observar de una manera más equilibrada el conjunto de las demandas que abandera el movimiento indígena actual.

Con esta evidencia, es claro que el estudio exclusivo de la autonomía y de la solución de los planteamientos indígenas a través de ésta, recorta y limita la realidad empírica de un fenómeno cuyas demandas y planteamientos son mucho más amplios y ricos de lo que la coyuntura actual ha querido ver.

2. La necesidad de trascender el marco analítico centrado en la demanda de autonomía indígena

Planteadas así las cosas, esto implica trascender el orden jerárquico que impuso la demanda de autonomía y establecer un ordenamiento analítico distinto. Proceder de esta manera lleva a considerar, por principio de cuentas, que si bien los indígenas mexicanos han postulado de manera singular la demanda de autonomía, este reclamo no sustituye al resto de demandas; tampoco está llamado a ser el centro dominante de las luchas indígenas de manera definitiva.

Ciertamente, como hemos visto, la ola de acciones indígenas hasta la firma de los Acuerdos de San Andrés ubicó en una posición privilegiada el reclamo de autonomía, pero ello no significó que en la práctica las otras demandas se volvieran menos importantes. Por ello, ante las limitaciones del eje analítico centrado en la autonomía es conveniente observar a las demandas y planteamientos indígenas en toda su amplitud. Una propuesta útil para trascender la jerarquía que impuso la coyuntura autonomista es tomar a las demandas indígenas en las distintas líneas de interés que plantea cada una de ellas, esto es, en función del propósito directo que persiguen.

3. Tipología de demandas indígenas

Proceder de este modo implica reconocer que los planteamientos indígenas son de carácter jurídico y agrario, lo mismo que político y cultural. En el orden de las demandas jurídicas, se considera, por ejemplo, la búsqueda del reconocimiento de los sistemas normativos indígenas. De una manera más específica, en este grupo caben los aspectos relacionados a la procuración de justicia, de policía y buen gobierno, etc. (Clavero, 1994; López, 1997; Gómez, 1997; Stavenhagen, 2000).

Por su lado, las demandas agrarias condensan un conjunto de planteamientos realmente amplio. Por una parte, registran asuntos relacionados con la solución de añejos conflictos de límites territoriales, la titulación o el reconocimiento oficial de la posesión de las tierras comunales y el reclamo de financiamiento para la producción agrícola. Por otra parte, proponen planteamientos propios de un nivel de significación más amplio como lo es “la recuperación total de la tierra que históricamente perteneció a las comunidades indígenas, así como la validación de su estatus comunal [aunque no exista] un consenso claro sobre cómo deben definirse estos territorios”. (De la Peña, 1995: 129)

Las demandas políticas, variadas y complejas como son, incluyen los reclamos de “reorganización de los territorios municipales y los límites distritales”, el reconocimiento de formas culturalmente específicas de democracia y justicia, la creación de sistemas y niveles de representación étnica que aún están por definirse, etc. (De la

Peña 1995: 130) Por su parte, “las demandas culturales incluyen el reconocimiento de las lenguas indígenas como vehículos válidos de comunicación con estatuto igual al castellano; la educación bilingüe obligatoria y, lo que es más fundamental, el derecho a definir un universo de valores humanos y metas individuales y colectivas, así como los medios para alcanzarlas”. (De la Peña: 1995: 130)

La amplitud de líneas de interés de las demandas y planteamientos indígenas ha hecho pensar a algunos analistas que de lo que se trata es, en realidad, de la conquista de una serie de derechos ciudadanos de carácter político, social y cívico. Sin embargo, según varios de esos analistas, dado que los planteamientos indígenas incorporan un componente cultural, estos derechos no son de una ciudadanía en su acepción usual, sino de una ciudadanía de carácter diferenciada, es decir de una ciudadanía multicultural o étnica.

Naturalmente, tal inferencia no es una ocurrencia en el vacío. En esencia, se encuentra basada en dos referencias básicas. En lo que hace a la idea de que la ciudadanía recoge una suma de derechos cívicos, políticos y sociales, la influencia es obviamente de Marshall (1965). Lo mismo sucede con respecto a la necesidad de aplicar medidas compensatorias para garantizar la equidad en la competencia ciudadana. Pero la influencia es directamente de autores como Young (1989), Kymlicka y Norman (1994) en lo que corresponde al planteamiento de proteger las culturas de manera compensatoria para garantizar la competencia equitativa a la hora que los ciudadanos de distintos orígenes culturales buscan su integración a la comunidad política.

Escapa del interés de este trabajo exponer lo que Marshall planteó in extenso con respecto al tema de la ciudadanía. Sin embargo conviene recordar brevemente que este autor, a mediados del siglo XX, propuso que los derechos políticos y cívicos eran insuficientes para garantizar la competencia equitativa de los ciudadanos ingleses si antes no se garantizaba los derechos sociales de los mismos. (Marshall, 1965)

Ciertamente, como han señalado algunos análisis, la operación de la propuesta de Marshall requería de antemano la existencia de un Estado de Bienestar fuerte, capaz de desarrollar de manera decidida y firme políticas de inversión social. Tal Estado no existe más.

Sin embargo, quienes han pensado que el fenómeno indígena en México se puede enfocar hacia la lucha por la construcción de ciudadanía plantean que es posible operar medidas compensatorias temporales para resarcir a los indígenas de la inequidad de la que actualmente son víctimas. Pero también reconocen que, además de las medidas socioeconómicas compensatorias temporales, existen otras medidas que tendrían que ser aplicadas para garantizar el reconocimiento cultural que, según se ha establecido, resulta vital para que los indígenas puedan ejercer plenamente sus derechos ciudadanos.

Estas ideas no son improvisadas. Detrás de ellas se encuentra, en primer lugar, el

deseo de integración de los indígenas a la comunidad política mexicana fielmente expresado en la consigna que en 1996 el CNI formalizó como su lema: “nunca más un México sin nosotros”. En segundo término, se encuentra el argumento, básicamente teórico, a favor de una ciudadanía diferenciada formulada en primera instancia por Young y desarrollada después por autores como Kymlicka y Norman (1994).

4. La ciudadanía étnica o multicultural

Dicho de manera sucinta, la noción de ciudadanía diferenciada tiene como trasfondo la idea de que los derechos individuales comunes a todo ciudadano son insuficientes “para garantizar la libertad de elección de los miembros de comunidades culturalmente diferentes” (Villoro, 1998: 73). Por tanto, esta se propone como una modalidad de ciudadanía en función de grupos de pertenencia, para permitir a los miembros de estos grupos incorporarse plenamente a la comunidad política. (Kymlicka y Norman, 1994: 25)

Por otro lado, conviene decir que este modelo de ciudadanía no plantea la supresión de la ciudadanía común a todos los ciudadanos de un Estado. Por el contrario, sus promotores la ven como un modelo alternativo fundamentado en la convicción de que es posible establecer, al lado de ésta, una ciudadanía en función de grupos de pertenencia (Villoro, 1998: 73). Ahora bien, la pregunta es: ¿quiénes son los beneficiarios de una modalidad de ciudadanía de este tipo?

Para algunos de sus promotores, como Kymlicka y Norman, los sujetos de la ciudadanía diferenciada son: las minorías nacionales (pueblos indígenas o tribales), “algunos grupos de inmigrantes [que] reclaman derechos especiales o excepcionales para hacer posibles sus prácticas religiosas; grupos históricamente desfavorecidos como las mujeres y los minusválidos” (Kymlicka y Norman, 1994: 25). Sin embargo, en el caso que nos ocupa, los sujetos de interés son específicamente los grupos o pueblos indígenas.

Antes de comenzar a revisar directamente lo que los autores mexicanos plantean, conviene hacer dos precisiones elementales. Primero, que estos, al igual que los autores de la propuesta de la ciudadanía diferenciada, admiten que la ciudadanía multicultural o étnica es una modalidad adicional a la ciudadanía formalmente establecida. Y, segundo, que aunque hay unidad en el criterio anterior, en lo que respecta puntualmente a la forma en que se concibe la ciudadanía étnica o multicultural, hay una diferencia digna de tenerse en cuenta; por un lado, suele tomársela como una propuesta prácticamente acabada y, por otro, como una alternativa en construcción.

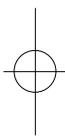
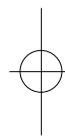
4.1 Ciudadanía multicultural o étnica como propuesta acabada

Una visión de ciudadanía multicultural o étnica que se puede clasificar como propuesta prácticamente acabada, porque da por hecho que se han logrado definir sus aspectos esenciales, es la que plantea Stavenhagen (1998 y 2000). Para este autor –quien no solamente es avezado en la legislación internacional sobre el derecho de las minorías y pueblos indígenas, sino también de la propia peculiaridad del fenóme-

no indígena en México—, el concepto de ciudadanía multicultural plantea, sin más, el reconocimiento de los grupos indígenas “como pueblos con personalidad jurídica y con derecho a la libre determinación”, el reconocimiento “de las comunidades indígenas como entes de derecho público y con derechos autonómicos, las lenguas indígenas como lenguas nacionales, la delimitación de territorios propios y protegidos, el derecho al manejo de sus recursos y sus proyectos de desarrollo, el respeto a sus normas internas de gobierno local y sus usos y costumbres o derecho consuetudinario, la libertad religiosa y cultural en comunidad, y la participación y representación política a nivel regional y nacional” (Stavenhagen, 1998: 106 y 2000: 115).

En su condición de propuesta acabada, esta alternativa ha encontrado tres objeciones serias.

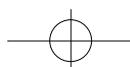
La primera es que si bien abarca con amplitud los distintos derechos a los que aluden las demandas indígenas, esta propuesta de ciudadanía multicultural abstrae por completo el estado de fragmentación que guarda la situación actual de los pueblos indígenas mexicanos. Lo cual la convierte en una propuesta eminentemente teórica con problemas similares o aún más serios que los que ha enfrentado el tema de la autonomía en lo que respecta a sus posibilidades de aplicación práctica.

 La segunda objeción tienen que ver directamente con las implicaciones propias del modelo. En primer lugar, como lo admite Luis Villoro, una ciudadanía en función de grupos de pertenencia —como la que propone Stavenhagen— “podría verse como un regreso, bajo otra traza, a las distinciones políticas y sociales del Antiguo Régimen, que las revoluciones democráticas acertaron a desterrar” (Villoro, 1998: 73). 

En segundo lugar, dado que “el concepto de ciudadanía, en el Estado moderno, tiene la función de garantizar la igualdad de trato de todo individuo por parte de la ley, cualquier diferenciación de derechos conduciría a un trato inequitativo”, esto es, “invitaría a la discriminación (aunque sea positiva) de un grupo por otros” (Villoro, 1998: 73).

En tercer lugar, una ciudadanía en función de grupos, afirma Villoro, favorecería “la disgregación del todo social”. Puesto que si la unidad del Estado se encuentra ligada a la ciudadanía común, “una doble ciudadanía tendería a disolver o, al menos a debilitar ese vínculo” (1998: 73).

En cuarto y último lugar, “existen considerables dificultades para consignar ante la ley ciudadanía diferenciadas” (Villoro, 1998: 74). Por ejemplo, es difícil precisar cuáles serían los criterios para adscribir a un individuo a una variante ciudadana. Por lo menos, desde propuestas como la de Stavenhagen, no está claro cuál podría ser el procedimiento. Si es por autoadscripción, advierte Villoro, el procedimiento podría prestarse a intereses particulares. Si es con base en un criterio cultural como la lengua o ciertas prácticas sociales, el panorama se complica porque en México, “las etnias se encuentran mezcladas con lo cual resulta casi imposible aplicar con precisión criterios semejantes” (Villoro, 1998: 74).



La tercera objeción tiene que ver con las implicaciones que el modelo de ciudadanía diferenciada o multicultural plantea directamente al fundamento mismo de la noción de ciudadanía.

Autores como Sartori (2001) o el mismo Villoro subrayan que “la condición fundante de la ciudadanía que instituye el ciudadano libre”, garantiza no sólo el derecho a la igualdad, sino también el derecho a la diferencia. (Sartori, 2001: 103)

De ahí que en lugar de pretender la construcción de ciudadanías diferenciadas que conllevan el germen de la segmentación y la disolución social, lo que hay que hacer para incluir a los que tienen diferentes adscripciones, es tomar el pluralismo en serio, pues la tarea de gestionar democráticamente la multiculturalidad es una encomienda que atañe directamente al pluralismo (De Lucas, 1998: 59; Sartori, 2000: 127).

Al margen de las objeciones señaladas, la crítica que se ha dirigido a la posibilidad de construir un modelo de ciudadanía multicultural o étnica, en general, es mucho más amplia y va desde la que se opone tajantemente a cualquier posibilidad de construir alternativas para atender a la multiculturalidad, hasta la que preocupándose por este aspecto propone alternativas como la de Habermas que consistiría en separar ciudadanía de identidad nacional, para refundar, en último análisis, la comunidad política a través de lo que el mismo Habermas ha llamado el *patriotismo de la constitución* (Habermas, 1995)³.

Otra propuesta similar es la de construir un modelo de *ciudadanía compleja*. Un modelo como este, según Rubio Carracedo, deberá atender fielmente “a una triple exigencia: a) *iguales derechos fundamentales* para todos los ciudadanos, lo que implica una *política universalista* de integración de tales mínimos comunes irrenunciables; b) *derechos diferenciales* de todos los grupos, mayoría y minorías, que componen la estructura organizativa del Estado (todo Estado es, en mayor o menor grado, multisocial y multicultural), lo que implica una *política de reconocimiento* tanto en la esfera privada como en la pública; y c) *condiciones mínimas de igualdad para la dialéctica o diálogo libre y abierto* de los grupos socioculturales, lo que conlleva una *política multicultural* que incluye disposiciones transitorias de discriminación inversa (precisamente para igualar las condiciones de partida), de currículos multiculturales, de incentivación del intercambio etnocultural, etc., así como la prevención estricta de toda desviación homogeneizadora o asimilacionista en la cultura hegemónica” (Rubio Carracedo, 2000: 28).

A estos planteamientos alternativos que han resultado de la crítica del modelo de ciudadanía multicultural también se les pueden aplicar algunas objeciones. Una im-

³ En el desarrollo de la idea del *patriotismo de la constitución*, Habermas ha continuado una idea originalmente planteada por Sternberg, en 1979. Véase Rosales, 2000.

portante es que si bien se plantean como alternativas que buscan mejorar el planteamiento del modelo de ciudadanía multicultural, ello no las excluye de la necesidad de demostrar su viabilidad en el terreno de la política práctica. En particular, si es que pueden ser modelos referenciales útiles para el caso mexicano, tendrán que demostrarlo no sólo en el nivel teórico sino también en lo que corresponde a la realidad política de México y a la de los propios pueblos indígenas en sus circunstancias actuales.

En cualquier caso, lo cierto es que las objeciones y las críticas a la ciudadanía diferenciada han hecho ver las debilidades de la alternativa, cuando no su falta de pertinencia. Sin embargo, de ello no se desprende que la idea de una ciudadanía étnica no pueda ser usada para agrupar los derechos sociales, políticos, cívicos y culturales a los que aluden los reclamos indígenas de las últimas décadas.

4.2 Ciudadanía étnica como alternativa estructurante de los reclamos indígenas

Precisamente como un medio para plantear las demandas indígenas en su riqueza y diversidad, la ciudadanía étnica en México ha trazado su propia trayectoria. En tanto tal –como lo admite Guillermo De la Peña– la ciudadanía étnica comenzó su desarrollo cronológico en la década de 1980 (1995). En esos años, según De la Peña, “ciertas organizaciones independientes y sus líderes articularon un discurso en el que la etnicidad y la resistencia cultural se definían como componentes básicos en la lucha por los derechos sociales, cívicos y políticos”.

Ciertamente, como lo reconoce este autor, en los comienzos, el punto de partida en el discurso “fue generalmente la defensa de las tierras comunales y los hábitats de los pueblos indios, cuya posesión colectiva se construía como un derecho social” (De la Peña, 1995: 125). Sin embargo, con este precedente de por medio, no tardarían en activarse otros temas igualmente centrales. El primero en resultar sería el de la necesidad de luchar por la democracia, pues de ello dependía que la defensa de las tierras comunales indígenas resultara exitosa. Luego, este tema condujo a la idea de que para “lograr cambios democráticos debía lucharse contra cualquier forma de opresión, inclusive la cultural. En seguida, se hizo evidente la necesidad de “oponerse a la discriminación racial y cultural”, lo cual condujo al hecho de que debía destacarse “el valor de las tradiciones indígenas y el de las organizaciones comunales contemporáneas”. Y una vez acumulados todos estos puntos en la agenda de lucha, resultó que tenía que hacerse explícito el rechazo “no sólo a la explotación abierta sino también al paternalismo estatal, que ha obstaculizado el desarrollo político indígena” (De la Peña, 1995: 125).

Un aspecto útil a tenerse en cuenta es que el proceso de acumulación de demandas así descrito no necesariamente es lineal. Tampoco el aparente surgimiento secuenciado es tal. Sin embargo, lo que sin duda es cierto es que, a medida que evolucionó el protagonismo indígena, la lista de demandas ha crecido y se ha ido diversificando, con lo cual se puede hablar de una cobertura importante, no sólo de las esferas de los derechos sociales, políticos y cívicos, sino también del ámbito de los de-

rechos culturales, derechos que por cierto, recientemente, han venido a sumarse a la tríada de derechos ciudadanos que propusiera Marshall a mediados del siglo XX. Pero el proceso continúa, porque aunque las demandas hayan penetrado de manera significativa las diferentes esferas de los derechos aludidos, estos derechos aún no han alcanzado su desarrollo pleno. De hecho, precisamente porque es inconclusa es que la idea misma de la ciudadanía étnica se plantea como proceso en construcción.

Sin embargo, conviene no perder de vista que precisamente por lo anterior, la noción de ciudadanía étnica que se alude en este caso no existe como modelo acabado y, por lo tanto, no necesariamente se persigue como un fin. Hasta ahora, la ciudadanía étnica, se ha desempeñado fundamentalmente como un medio que ha sido útil para canalizar las demandas indígenas en su diversidad de líneas de interés.

Esto, que a primera vista puede parecer una deficiencia, es en realidad una ventaja importantísima. Precisamente porque es un modelo en construcción, esta propuesta otorga a los propios actores indígenas –a través de sus élites y dirigencias– la facultad de decidir el papel que la ciudadanía étnica podría desempeñar en el futuro. Tal decisión sólo podrá ser tomada cuando se hayan sopesado no sólo las virtudes de la ciudadanía étnica y los lados vulnerables que la crítica le ha señalado, sino también su viabilidad práctica en las circunstancias políticas actuales de los pueblos indígenas mexicanos.

5. Conclusiones

Debido a la fragmentación política de los pueblos indígenas y a la polémica que la sola mención del término genera en el gobierno y en algunas esferas de la sociedad, es difícil que la autonomía se concrete en México. Por eso pienso que, aún con las debilidades y puntos críticos que le han sido descubiertos, la ciudadanía étnica constituye hoy en día una importante alternativa para la integración de los indígenas a la política mexicana.

A pesar de sus avances democráticos, sobre todo en el renglón electoral, México arrastra un enorme déficit en materia de ciudadanía. Los indígenas como tales siguen siendo, en el mejor de los casos, ciudadanos de segunda o, quizás, verdaderos *ciudadanos imaginarios*, lo que es aún peor.

Ciertamente, desde el punto de vista socioeconómico no son ellos los únicos que se encuentran en esa situación. Lo mismo sucede con el resto de mexicanos que, junto con la gran mayoría de los indígenas, sobreviven en la pobreza.

Pero además de su situación delicada en materia socioeconómica, los indígenas plantean su integración a la nación y al estado mexicano preservando su diferencia cultural. Por lo tanto, contra lo que sostienen autores como Sartori, Villoro y otros, la única propuesta viable frente a este reclamo es la de la ciudadanía étnica. Quizá esta propuesta no se aplique exactamente como la prefiguran quiénes, como Staven-

hagen, la plantean como una categoría acabada y plena. Pero sí es una alternativa que se puede construir teóricamente al mismo tiempo que se replantea de manera práctica, en términos de derechos de ciudadanía, la cuestión indígena en México. Tal replanteamiento es por demás urgente, sobre todo en estos momentos en los que el tema de la autonomía, como centro neurálgico de la lucha indígena de los últimos años, parece haber alcanzado sus límites.

Bibliografía

Anzaldo Meneses, Juan (1996), "Foro Nacional Indígena. Una semilla, un fruto: muchas esperanzas para actuar", en *Ce Acatl, Revista de la Cultura del Anáhuac*, México, número doble especial, 76-77.

Anzaldo Meneses, Juan ed. (1998), *¡Nunca más un México sin nosotros! El camino del Congreso Nacional Indígena*, vol. 1, México, Ceácatl.

Barre, Marie-Chantal (1983), *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México, Siglo XXI editores.

Bengoia, José (2000), *La emergencia indígena en América Latina*, Chile, FCE.

Burguete Cal y Mayor Aracely, ed. (1999), *México: experiencias de autonomía indígena*, Copenhague, Grupo Internacional de trabajo sobre asuntos indígenas.

Clavero, Bartolomé (1994) *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, Siglo XXI editores.

De la Peña, Guillermo (1995), "La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, núm. 6.

Díaz-Polanco, Héctor (1991), *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI editores.

Díaz-Polanco, Héctor (1997), *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI editores.

Gómez, Magdalena (1997), *Derecho indígena*, México, INI, AMNU.

Habermas, Jürgen (1995), "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe", en Ronald Beiner *Theorizing Citizenship*, Nueva York, State University of New York Press.

Hernández Navarro, Luis y Ramón Vera Herrera, eds. (1998), *Acuerdos de San Andrés*, México, Era.

Kymlicka, Will y Wayne Norman (1994), "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory", en *Ethics* núm. 14, Chicago, The University of Chicago Press.

López Bárcenas, Francisco (1997), *Expropiación, reacomodos y derechos de los pueblos indígenas*, México, INI.

Lucas, Javier de (1998), "El futuro de la ciudadanía en la UE: ¿es posible hablar de ciudadanía multicultural?", en Emma Martínez Díaz y Sebastián de la Osa Sierra, eds. *Repensando la ciudadanía*, Sevilla, Fundación El Monte.

Marshall, T. H. (1965), *Class, Citizenship and Social Development*, Nueva York, Anchor.

Medina, Andrés (1996), "Autonomía y derechos de los pueblos indígenas", en Grupo Parlamentario del PRD, *La autonomía de los pueblos indígenas*, México, LVI legislatura, Cámara de diputados.

Pérez Ruiz, Maya Lorena (2000), "Pueblos indígenas, movimientos sociales y lucha por la democracia", en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*, Primer Informe, México, INI – PNUD.

Rosales, José María (2000), "Sobre la idea de patriotismo cultural", en José Rubio Carracedo, José María Rosales y Manuel Toscano Méndez, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta.

Rubio Carracedo, José (2000), "Ciudadanía compleja y democracia", en *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta.

Ruiz Hernández, Margarito (1995), "Autonomía de los pueblos indios", en Pablo González Casanova Henríquez y Arturo Lomelí González, eds. *Etnicidad, democracia y autonomía*, México, CIHMECH, UNAM.

Sánchez, Consuelo (1999), *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI editores.

Sarmiento Silva, Sergio (1998), *Voces indias y V centenario*, México, INAH.

Sartori, Giovanni (2001), *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus.

Senado de la República (2001), "Dictamen aprobado por el senado de la República el 25 de abril de 2001", *Perfil de la Jornada*, México, 28 de abril.

Stavenhagen, Rodolfo (1998), "Derechos humanos y ciudadanía multicultural: los

pueblos indígenas”, en Emma Martínez Díaz y Sebastián de la Oja Sierra, eds. *Re - pensando la ciudadanía*, Sevilla, Fundación El Monte.

Stavenhagen, Rodolfo (2000), *Derechos humanos de los pueblos indígenas*, México Comisión Nacional de Derechos Humanos.

Tresierra, Julio C. (1994), “Mexico: Indigenous Peoples and the Nation State” en Donna Lee Van Cott, ed. *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, Nueva York, St. Martin’s Press.

Van Cott, Donna Lee (2000), *The Friendly Liquidation of the Past. The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh, Pa. University of Pittsburgh Press.

Velasco Cruz, Saúl (2001), “Las propuestas de autonomía indígena en México”, ponencia presentada en el tercer congreso de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales (AMER), *Los actores sociales frente al desarrollo rural*, Zacatecas, Zacatecas, México, mimeo.

Villoro, Luis (1998), “Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 11, Madrid.

Villoro, Luis (1998a), *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM, Paidós.

Young, Iris Marion (1989), “Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship”, en *Ethics*, núm. 99.