

Entre sierras, costa y ciudades. Michoacán multicultural *

“En el oriente del reino de Michoacán se encontraban mezclados a los tarascos, otomíes, mazahuas y matlatzincas...Acámbaro, donde junto tarascos y chichimeca, había mazahuas y otomíes procedentes de Ueychiapan” ... Tenemos noticia segura de población otomí antigua en Tlaximaloyan (Taximaroa, Ciudad Hidalgo) donde después de la Conquista había tarascos, otomíes y mazahuas...En Tuzantla se hablaba tarasco y mazahua. Tenemos también noticia de mazahua en Ucareo (junto con tarascos) y en Maravatío (con mexicanos). La guardianía Zitácuaro comprendía pueblos tarascos, otomíes, mazahua y aún matlatzinca” (Carrasco, 1998).

Michoacán es un estado de la república famoso por su belleza, por sus recursos, sierras, costas, mariposas monarcas, y una parte de su población, los orgullosos purépechas. Además de ser uno de los estados con may¹or migración a Estados Unidos. No es muy conocido que dentro de este estado coexiste una diversidad de grupos indígenas que también fueron “originarios”, además de los migrantes pertenecientes a otros grupos indígenas del país que hicieron de Michoacán su hogar.

Multiculturalismo y el contexto estatal.

Multiculturalismo ha sido un término usado especialmente en los Estados Unidos, desde la década de los sesenta, en el mismo momento que las ideas relacionadas de humanismo, derechos humanos y ciudadanía igual han alcanzado una nueva ascendencia, demandas de diferencia de grupo encarnadas en las ideas de afrocentralidad, etnicidad, feminidad, derechos gay y otros se volvieron centrales a una nueva política progresiva. Era una política de identidad: ser fiel a la herencia y naturaleza de uno, y buscar con otros el mismo tipo de reconocimiento público para la colectividad a la que uno pertenece (Modood, 2007).

La idea política de multiculturalismo –el reconocimiento de la diferencia de grupo dentro de la esfera pública de las leyes, políticas, discursos democráticos y los términos de

* Margarita del C. Zárate Vidal, profesora-investigadora del departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa.

Agradezco a la Dra. Aída Castilleja y a los otros miembros del equipo de Etnografía de Michoacán el acceso a materiales etnográficos sobre el oriente y la costa Michoacana (Mtra. Gabriela Cervera, Mtro. Luis Pérez, Mtra. Citlali Quencha entre otros) Mi propio trabajo de campo entre 2004 y 2005 en el oriente michoacano ilustra algunos de los procesos en dicha zona.



una ciudadanía e identidad nacional compartida- aunque comparte algo en común con los movimientos políticos tiene un foco más limitado. Quizá los significados del multiculturalismo que se centran más en las consecuencias de la inmigración y en las luchas de un rango de grupos marginalizados o sobre diferencias de grupos en sí mismos no pueden ser enteramente separados uno del otro. El significado más limitado podría ser razonablemente construido como una parte, una rama de una corriente más amplia. Sin embargo, el multiculturalismo post-inmigración tiene sus propias preocupaciones y sensibilidades distintivas, las cuales pueden ser distorsionadas u oscurecidas, si las vemos en términos multiculturales genéricos. Puede tener conexiones con racismo, las cuales pueden ser muy diferentes cuando el derecho al asentamiento no es una preocupación, o puede tener conexiones con el sexismo, el cual sólo puede ser atendido cuando hay sensibilidad hacia normas sexuales culturalmente diferenciadas o a roles de género.

Comparto con Modood (2007) la idea de que contrariamente a todos aquellos que piensan que el tiempo de hablar de multiculturalismo esta terminado, es mayormente oportuno y necesario, y que necesitamos más no menos, el multiculturalismo es una forma de integración, es la forma de integración que mejor llena las implicaciones normativas de ciudadanía igualitaria. Sin embargo. este multiculturalismo hoy por hoy es moderado, pragmático e inevitablemente irregular.

En otro momento (Zárate, 2009), escribía refiriéndome a la controversia de la pertinencia del multiculturalismo o el interculturalismo, que la problemática del pluralismo no se cubre totalmente y no es reemplazada por la adopción en países latinoamericanos del término: en el nivel constitucional, para México; el Programa Nación Multicultural, o políticas de discriminación positiva. Lo que si resulta claro es que dentro de la tarea antropológica, el término mismo de cultura ha sido y sigue siendo objeto de debate, sobre todo la propuesta crítica de Terence Turner. Es en este sentido que comparto la preocupación que externan Dietz y Mateos (2009) en torno a la paradoja que implica el éxito de un movimiento fundamentado en identidades culturales, es decir, dependerá de una noción esencialista y estática de la cultura. Por ello hay que retomar otras perspectivas: la transversal, la interseccionalidad, que aluden a múltiples fuentes de discriminación que impactan en la formación y cambio de



la identidad de un determinado individuo. Es necesario, entonces considerar a la cultura, la etnicidad y la religión como procesos dinámicos. Las expresiones de la identidad, afirmaría uno de los autores revisados, responden más a oportunidades locales y globales disponibles y a una negociación continuada de responsabilidades colectivas e individuales, que necesitan ser configuradas menos en una escala nacional que en una escala global o transnacional. Es política y moralmente importante distinguir, entonces, el derecho a la diferencia -derecho que muchos pueblos y grupos en el mundo no han tenido-, del consentimiento con *toda* diferencia; sino caeríamos en lo que Díaz (2003) llama la pluralidad indiferente. Asimismo, el reconocimiento a la diferencia es sólo un punto de partida. Las diferencias nunca son singulares, siempre son contextuales y relacionales.

Sariego (2005) ofrece una pertinente visión del estado de lo que sería la política indigenista, en estos años del nuevo milenio, plantea que la política indigenista del estado mexicano se encuentra hoy en un momento de coyuntura de transición dentro de un ciclo más largo que se inició a principios de los años setenta. La acción indigenista no se basa ya en un discurso sobre el indio y su identidad sino más bien sobre lo que el indio no es o no tiene: es el discurso de la pobreza, de la marginación, tema recurrente desde el Coplamar hasta el Progresá y el Programa Oportunidades. En suma, la actual política indigenista no representa una ruptura sino una continuidad con esa tradición. Ubica el eje central de la discusión actual sobre dicha política en el dilema entre dos posturas irreconciliables: políticas públicas *versus* derechos indígenas. Es decir la cuestión a debate estriba en decidir a quién le corresponde la autoría y la gestión de los programas de cambio social en las sociedades indígenas: ¿al Estado -y entonces estaremos hablando finalmente de indigenismo- o a los propios grupos indígenas y sus variadas formas de organización- y entonces acabaremos por reconocer finalmente la participación y autonomía? En la primera postura es el Estado el actor principal de los procesos de cambio de los pueblos indígenas; en la segunda en cambio, son éstos los actores y gestores.

Finalmente propone ¿no sería aceptable una serie de políticas compensatorias (para lo cual hay sobradas razones históricas de justicia) que trataran de sostener, al estilo en que lo hacen los países desarrollados con sus minorías y sus campesinos, el impulso modernizador de este sector históricamente subordinado de la sociedad?



Los obstáculos al multiculturalismo

Centrales a la puesta en marcha del multiculturalismo son las ideas de políticas compensatorias enunciadas por Sariego y la propuesta de Martiniello (1998) para quien la clave no está en el principio de que se reconoce dicha diversidad, sino más bien en el reconocimiento concreto mediante el presupuesto público. El multiculturalismo en este sentido, es una cuestión de recursos públicos y redistribución, y, por lo tanto, de justicia social. Como veremos para el caso mexicano y particularmente Michoacán, precisamente la cuestión de recursos públicos y justicia social ha estado en cuestión desde hace más de dos decenios. La política de identidad de los pueblos indígenas plantea problemas para los regímenes neoliberales, por las proyectos de irrigación, las concesiones para cortar madera o los proyectos de colonización que acompañan el “desarrollo”(Blauert and Guidi, 1992).

Maldonado, en un texto reciente (2010), ofrece una interpretación de los procesos vividos contemporáneamente en Michoacán, ubicándose desde la crisis de 1982, el llamado ajuste estructural. Recortes presupuestales, falta de financiamiento oficial, propiciaron que proyectos locales de desarrollo rural se clausuraran, mientras que otros sólo recibieron el mínimo para operación. La caída de los precios internacionales de los productos agrícolas de exportación colapsaron economías domésticas y empresariales. Este y otros factores desencadenaron la búsqueda de nuevas opciones de vida para la gente que trabaja en el campo. Miles de jornaleros agrícolas tuvieron que emigrar a otros estados de la república y otro porcentaje significativo lo hizo hacia Estados Unidos. Los primeros años de los ochenta se acompañaron de políticas neoliberales radicales con el supuesto fin de resarcir la deteriorada economía. La región de la Tierra Caliente, Sierra y Costa Michoacana se convirtió desde esta década en una zona casi devastada por fenómenos meteorológicos.

Conforme las deterioradas condiciones se extendieron a todos los niveles sociales, se produjo un crecimiento exorbitante de cultivo y tráfico de droga, en particular marihuana. Por ejemplo en 1982 se destruyeron 27.7 hectáreas de marihuana; en 1983:120.60; en 1985:33.02 y en 1988: 1, 491,193 has, mas 86.56 de amapola.

Maldonado abunda: las experiencias latinoamericanas prueban que la conformación de las regiones productoras de droga son un producto histórico de modernizaciones insostenidas



y/o arrasadas por explotación de los recursos naturales. Las políticas de dotación de tierra, servicios públicos, seguridad, educación, etc., se cancelaron en un momento histórico (años ochenta) en que las regiones colonizadas necesitaban de grandes esfuerzos de los Estados para garantizar su sobrevivencia. En todos los casos, la crisis ha estado mediada por un conjunto de factores centrales como el papel de elites regionales en el negocio ilegal, la demanda internacional de drogas, retiro de apoyos asistenciales en servicios públicos o de programas de desarrollo alternativos, etc. En este sentido, concluye, la conformación de territorios ilegales se explica por la reforma neoliberal de los Estados-nación, procesos globales de reducción de gasto público y políticas de ajuste estructural. La transnacionalización de la economía mundial ha sido el mejor instrumento de la globalización del narcotráfico.

En esta misma línea de argumentación, J. Gledhill en 1995 afirmaba que los costos sociales de la crisis y el ajuste estructural de los ochenta se combinaron con las políticas adoptadas por la administración de Salinas para asegurar el tratado de libre comercio (TLCN) . Él concluía que en el caso de la sociedad rural, lo peor podía estar todavía por venir. Desafortunadamente, la investigación realizada por Maldonado y la realidad misma le da la razón.

La violencia...

Otro tema central en los obstáculos al multiculturalismo, es el papel de la violencia, J. Gledhill (1995) afirmaba que para muchos michoacanos el estado de ley era ilusorio. La violencia está entretejida en la “fábrica de la existencia cotidiana” La violencia social en el México rural es un tipo de violencia asociada con disputas sobre el control y propiedad de recursos. La imagen de poder proveniente del gatillo de una arma siguiendo a este autor, es central no solamente para el cumplimiento público de la ley pero también para el poder social privado – los “guardias blancas” de los terratenientes y las armas de los jefes políticos. Esto ayuda a perpetuar la valorización de portar arma para la parte de aquellos que tienen los medios económicos para comprar municiones, mientras los sistemas de justicia y cumplimiento de la ley no sirven para estimular apelar a los canales legales, tampoco para inhibir el recurso a la violencia. No solamente los jueces y los policías pueden ser comprados, pero su falta de predictibilidad desalienta a los testigos de declarar.



La violencia social cotidiana frecuentemente parece ser un producto del complejo machismo, fenómenos tales como la violencia doméstica hacia las mujeres están relacionados a problemas más generales de la construcción de la masculinidad en relación a las realidades del poder social y de la ausencia de poder. Para este autor, lo que parecen ser distintos tipos de violencia social, son mejor vistos como productos del esquema más amplio de relaciones de poder. Las mujeres y los niños se vuelven sujetos adecuados de castigo, degradación, incluso, en ocasión mutilación de las víctimas sirve para expulsarlos del mundo ordinario de las personas con derechos, y las transforma culpables o no, en una condición apropiada para la culpabilidad. Esto último representado también en otros estados de la república mexicana con los infames feminicidios y los asesinatos de niños, adolescentes y jóvenes. (Huacuz, 2009: 64) afirma al respecto; “que en el imaginario social y en gran variedad de textos sobre el tema se ha relacionado la baja escolaridad y dedicarse exclusivamente a los quehaceres domésticos, con determinantes de violencia, como si éstos fueran factores claves de la ocurrencia de hechos violentos. Uno de los estereotipos más generalizados sobre el fenómeno de la violencia contra las mujeres por parte de su pareja es que ésta ocurre, predominantemente, contra personas con poca educación formal o con escasos recursos”.

Un aspecto sumamente importante de la caracterización de las violencias en Michoacán es el que aporta L.Vázquez (2010), el de los conflictos agrarios que enfrentan entre sí a las comunidades, y afirma “víctimas y victimarios hablan purépecha”.

La violencia en Michoacán ha rebasado con mucho las predicciones, en 2013, se presenció día con día su empeoramiento, que ubica al estado en uno de los primeros lugares a nivel nacional, con respecto a secuestros y violencia en general. Un ejemplo terrible de ello es lo que reseña Ilán Semo al respecto del impacto de la embestida del narco en la economía nacional, y por tanto michoacana: “Desde 2011, año en que los poderes locales del estado de Michoacán cambiaron de mano, los carteles del crimen organizado empezaron a extender sus dominios al control de las cosechas y la comercialización de los prósperos cultivos de limón y aguacate en el fértil territorio donde habitan los pobladores de La Ruana, Bellavista y Tepalcatepec. En un breve lapso, lograron establecer quién, cuánto y cuándo sembraba qué



cultivo en la región y, sobre todo, el pago de onerosas cuotas para entregar las cosechas a los transportistas.” (El misterioso precio del limón. La Jornada, 20 de julio, 2013).

Diversidad y género en Michoacán.

Un ejemplo central de la importancia de las relaciones de género en Michoacán en un contexto de grandes cambios lo ofrece V. Malkin. Su propuesta se enmarca en los espacios de la migración transnacional y se pregunta si la experiencia migratoria contribuye a forjar nuevos papeles e identidades de género. Uno de sus ejemplos de trabajo de campo se centra en las críticas y chismes acerca de las mujeres migrantes, a través del discurso local moral que se observaba en México. Este discurso criticaba sus prácticas de género y sobre todo su manera de llevar su vida familiar y los papeles que esto implicaba. Esta autora enfatiza sobre el poder de los chismes “El poder de estos chismes se debe al hecho de que los mexicanos migrantes sigan entendiendo estas prácticas a través de la ideología local de México, ya que son esenciales para la producción de una persona moral e intachable dentro de las redes migratorias. En la medida en que las mujeres y los hombres continúan siendo juzgados por la manera en que manejan sus relaciones de género y su vida familiar en términos de los mismos discursos morales existentes en México, estas ideologías locales no serán reconfiguradas dentro de los circuitos transnacionales. No obstante, se observa una variedad de prácticas y de negociaciones de estas prácticas dentro de la comunidad” (1999:491).

Su estudio muestra la interacción de género y etnicidad dentro de los circuitos transnacionales conforme las mujeres intentan representarse a sí mismas como personas respetables. En este mismo sentido desde el ámbito de la participación política de las mujeres en una organización campesina se reseñaba (Zárata, 1998) un proceso similar. Las nociones españolas sobre el estatus del honor y la pureza de la sangre en el contexto específico del mestizaje sustentaron de esta manera un proceso particularmente fuerte de devaluación de las mujeres. Las mujeres de las comunidades estudiadas en esos años podían ajustarse a dicha situación. Los chismes eran predominantes para la descalificación de algunas de las mujeres que se atrevían a participar políticamente. Sin embargo, a pesar de las dificultades que enfrentaron por su participación en una organización campesina, algunas desafiaron la norma



en contra de sus compañeros, su familia e incluso en contra de las críticas de otras mujeres. La percepción positiva de las mujeres que saben hablar o que trabajan mejor que los hombres en el campo, demostró un espacio de afirmación y respuesta. No obstante, la ambigüedad era generalizada. Algunas de ellas estaban firmemente decididas para hacer cosas, pero, al mismo tiempo, luchaban por trascender los estereotipos que limitaban sus acciones.

Las regiones de Michoacán y la diversidad cultural

Michoacán tiene alrededor de 60 000 kilómetros, sus tierras se alzan desde el nivel del mar hasta los 3 870 metros del Cerro de Tancítaro, que es el punto más alto del estado. Según Ventura (2010), en Michoacán existe una población indígena de 199 245 habitantes, quienes representan 50% de la población total estatal, espacialmente se encuentran concentrados en los municipios del centro-norte, la costa y el oriente del estado.

La población mayor de cinco años hablante de lengua indígena en Michoacán es de 121 849, de los cuales 109 361 hablan purépecha, 4 706 náhuatl, 4 338 mazahua y 732 otomí (ñahñús), distribuidos principalmente en 28 municipios. Residen en la entidad 723 hablantes de lenguas mixtecas, 369 de la lengua zapoteca, 308 de amuzgo y 705 de otras lenguas indígenas. En materia de educación, la población indígena mayor de 15 años que habita municipios indígenas o con presencia de población indígena en Michoacán es de 89 388 habitantes, 28.3% de ellos no cuentan con estudios, 28% no terminó su educación primaria, 16.2% concluyó sus estudios primarios y sólo 27.5% realizó estudios de posprimaria. En lo que se refiere a ocupación y actividad económica de la población de 12 años y más en estos municipios, que corresponde a 106 186 habitantes, 43.1% se encuentra ocupada, 44 025 labora en los diferentes sectores de la economía, distribuidos de la siguiente manera: 27.6% en el primario, 39.5% en el secundario y 32.8% en el terciario. Respecto a los ingresos, del total de la población indígena ocupada de 42 965 habitantes, 17.8% no recibe ingresos, 25.4% percibe menos de un salario mínimo, 32.9% obtiene ingresos de uno a dos salarios mínimos y sólo 23.9% tiene una remuneración mayor a los tres salarios mínimos.

Con relación a los servicios de salud en las localidades con más de 40% de población indígena por municipio que comprende una población de 153 823 habitantes, 85.4% no es



derechohabiente. Los datos sobre sus viviendas revelan que 57.5% de ellas cuenta con piso de tierra, 34.2 no tiene agua entubada, 78.4% no dispone de drenaje y 9.6% carece de energía eléctrica. Existen 145 localidades con más de 40% de población indígena en las que se concentra más de 70% del total de los habitantes de ese sector.

En el estado existen 18 áreas naturales protegidas, nueve de las cuales son zonas de protección forestal (Uruapan y Pátzcuaro), siete son parques nacionales (Pico de Tancítaro y la Barranca del Cupatitzio), una reserva de la biósfera (Reserva Especial de la Mariposa Monarca) y una zona para la reserva de la tortuga. Ventura afirma que toda esta riqueza Natural se encuentra sobre todo en territorios indígenas, en donde habitan los purépecha.

Los grupos originarios han vivido un largo proceso histórico llamado proceso de etnicización. Pueden existir diversos tipos de etnicización, pero todos se relacionan con la separación o alteración de los vínculos de las colectividades culturales con sus territorios ancestrales o adoptados. Según Giménez (2000), la desterritorialización, por lo general violenta y forzada, de ciertas comunidades culturales, es decir, la ruptura o por lo menos la distorsión o atenuación de sus vínculos (físicos, morales y simbólico-expresivos) con sus territorios ancestrales, es lo que a su vez habría desembocado en la desnacionalización, la marginalización, el extrañamiento y la expoliación de las mismas.

En México, este proceso de los pueblos originarios inició en el siglo XVI. Las colectividades culturales que sobrevivieron al primer impacto de la conquista fueron convertidas en minorías étnicas expoliadas, explotadas y marginalizadas. El término indio fue sustituido a inicios del siglo XX por el de indígena, otra categoría supraétnica. En su forma contemporánea lo étnico todavía retiene su significado básico en el sentido que describe a un grupo que posee algún grado de coherencia y solidaridad, compuesto de gente quienes al menos latentemente, son conscientes de compartir orígenes e intereses comunes. Por tanto, un grupo étnico no es un mero agregado de gente o un sector de población, pero sí un conjunto auto-consciente de gente unida o cercanamente relacionada por experiencias compartidas. Estas experiencias son generalmente, pero no siempre, de pobreza y despojo, en relación con un entorno mayor.

Cualesquiera las circunstancias, los pueblos que están bajo la dominación total o parcial de ya sea una población hostil indígena o un grupo conquistador de intrusos, viven



experiencias de privación. Pueden ser despojados materialmente, privados de su cultura, neutralizados políticamente; muy frecuentemente, en todos esos aspectos.

Después de que se vuelven conscientes de su situación de adversidad, sus respuestas pueden generar estabilidad y apoyo entre otros que pasan experiencias similares. Enfatizando las características de vida pasada y presente que comparten, definen sus fronteras dentro de las cuales pueden desarrollar sus propias costumbres, creencias e instituciones particulares, en corto sus propias culturas. Una característica central del grupo étnico es considerarse culturalmente diferente a otro grupo.

Mazahuas y otomíes, una historia compartida

La conquista militar que se practicó aquí por parte de los tenochcas provocó un fuerte éxodo de otomianos hacia la zona de influencia tarasca, y en consecuencia, hubo un despoblamiento parcial en toda esta región. Muchos de los otomianos que migraron fueron acogidos por el estado tarasco y ubicados en puntos estratégicos relativamente retirados de sus bandas fronterizas, una de las cuales colindaba con nuestra área de estudio. Según este autor, la distribución cuidadosa de los “advenedizos otomianos” muestra que su función principal fue la de servir como nuevos defensores del territorio del reino michoacano, aun en contra de sus antiguos señores. Se puede decir que la política del caltzontzin Tzitzispandácuare fue tan hábil como la de los señores tenochcas, pues ambos usaron a los otomianos como guardafronteras (García Castro, 1999).

Ambos grupos comparten orígenes similares en el estado de Michoacán, en cuanto a lengua, tipo de territorio, sistema festivo-religioso, y procesos de migración. Wright (2005) considera –al igual que Bartolomé– pertinente discutir el carácter étnico de los otomíes, así se pregunta si los otomíes han sido, en diferentes momentos de su historia, un grupo lingüístico, una cultura o una etnia, o bien una combinación de estas variables. Él no duda de su identidad lingüística, pero la existencia de una cultura otomí es menos evidente, ya que “desde tiempos remotos los hablantes de otomí han habitado entornos geográficos diversos, entremezclados con otras comunidades lingüísticas.” Este autor afirma que en tiempos recientes se ha tratado de fomentar, con base en la semejanza de sus hablas la integración étnica de los otomíes. Tal es



el caso de San Cristóbal, comunidad del municipio de Ocampo, donde existe tal preocupación. Para este autor no hay un solo idioma otomí, sino cuatro, para nuestro caso el otomí occidental, hablado desde el valle de Toluca hasta la Sierra Gorda, pasando por el Valle del Mezquital.

Las fronteras políticas hacían caso omiso de las divisiones lingüísticas. Lejos de ser un pueblo dominado, los otomíes formaban una parte esencial del panorama político, militar, económico y social del Centro de México.

Por otro lado, la mayor parte de los señoríos centromexicanos era plurilingüística: al lado de los otomíes vivían nahuas, mazahuas, matlatzincas, ocuiltecos, totonacos, popolocas, chochos, pinomes y chichimecas. Las divisiones de los señoríos, llamados “barrios” por los españoles, eran lingüísticamente más homogéneas. Los otomíes usaban la frase andangu etsofo (“juntos en la casa del consejo”). Había otomíes en varios de los principales señoríos que rivalizaban por el poder en el centro de México en el momento de la Conquista. Había señoríos, pueblos y barrios de otomíes en el interior del Estado Tarasco y en la confederación tlaxcalteca. Tlacopan, una de las tres cabeceras de la Triple Alianza, tenía una mayoría otomí. Dentro de los amplios dominios de la Triple Alianza la lista de los señoríos otomíes, o de los barrios otomíes en el interior de señoríos plurilingüísticos es muy extensa.

Las relaciones interétnicas están profundamente marcadas por los procesos de cambio sociocultural en las mismas regiones y por los procesos de migración interna a las ciudades (México, Zitácuaro, Morelia, Toluca), y más recientemente por la creciente migración a los Estados Unidos. Esta movilidad ha desdibujado de manera creciente la supuesta homogeneidad y conservadurismo de la cultura de las sociedades indígenas.

A pesar de que estas identidades étnicas apelan a un territorio ancestral, a un tiempo inmemorial, a la metáfora de sangre compartida, veremos que distintos escenarios de relaciones interétnicas han modificado esta percepción en los cortes generacionales. No obstante, la construcción de la identidad étnica en los términos arriba delineados es sumamente útil para la acción política, como se muestra también en las organizaciones indígenas en la ciudad y la demanda de acceso a los recursos por parte de las diferentes comunidades.

En otro lugar (1998) describí un proceso similar entre gente que presumía su origen indio purépecha (y su condición de pobres) dentro del marco de una organización campesina



que reivindicaba dichos orígenes. Ahí aludí a la importancia que las cuestiones de la identidad étnica y la pertenencia a la comunidad tienen para reclamar dignidad social y defenderse a sí mismos contra la discriminación en la vida cotidiana. De igual manera, no es por demás plantear que los elementos de la etnicidad, si bien son movilizados a partir de un discurso moderno, no son simplemente arbitrarios, sino están vinculados en muchos casos a significados históricos.

Es importante entonces la manera en que estos grupos se autodenominan, se autoidentifican y, por otro lado, cómo se les nombra, de cómo se les clasifica y categoriza en los ámbitos en que se confrontan con otros grupos y personas. Estos dos últimos procesos son diferentes; el proceso de identificación del grupo, que tiene lugar dentro del límite étnico, el segundo se desarrolla fuera o a través de él (Jenkins, 1986). En esta tesitura, la categorización está ligada a las relaciones de poder y se refiere a la capacidad de un grupo para imponer exitosamente sus categorías de adscripción sobre otro conjunto de gente y a los recursos que la colectividad categorizada puede delinear para resistir tal imposición. Por lo tanto, es necesario situar las relaciones de dominación y subordinación en el centro. Los tempranos contactos interétnicos de estos grupos marcan la pauta: una identidad indígena devaluada e inferior expresada en la adjetivación (terco, necio, cerrado, ignorante) y las dicotomías: gente de costumbre, indio /gente de razón o mestizo.

Mientras tanto, el otro proceso, el de la revaloración de la identidad étnica en torno a la noción de dignidad social, y la utilización estratégica para la obtención de recursos de una identidad étnica esencializada “recreada” y, por tanto, controvertida, está en marcha también. Esto será ilustrado con el caso de la política étnica purépecha.

En este marco amplio habría que mencionar la consideración que han hecho otros autores acerca de la difícil caracterización de estos grupos como grupos étnicos, como culturas en sí mismas. Así, tenemos argumentos etnohistóricos, etnolingüísticos y etnográficos que validan y cuestionan las caracterizaciones simplistas. A partir de esto nos centraremos básicamente en “investigar la importancia de la etnicidad *en la vida de la gente*” (Eriksen, 1993).

Dejando esto como punto de partida, ubicaremos en grandes rubros a partir de los testimonios y materiales etnográficos e históricos de los mazahuas, otomíes y purépechas de las sierras y ciudades añadiendo a ellos los nahuas de la costa michoacana.



Tiempo atrás, el antropólogo Julio de la Fuente, enunció algunas ideas generales, que si bien han sido rebasadas por los enormes cambios, sentaron propuestas que permiten delinear algunos aspectos de las relaciones interétnicas. Así, él afirmó que cada sistema étnico local muestra muchas similitudes con otros sistemas locales: generalmente una posición económica superior del grupo mestizo (ladino) sobre el grupo indio, dualidad cultural, con una sobrevaluación de la cultura y lenguaje, mientras se devalúa la cultura y lenguaje indio, frecuentemente aceptada por los indios; dualidad racial, sea real o imaginada, la cual en algunos casos racializa las posiciones de los grupos, favoreciendo lo mestizo y devaluando lo indio.

Ya Arizpe mencionaba en otro momento, la fuerte atracción de la ciudad para los otomíes de Mezquitlán (en Querétaro), refiriendo que tienen una clara conciencia étnica, pero ambivalente en su apreciación. Por una parte, se expresan despectivamente de todo fuereño o mestizo, por ser “mexicano” por ser cruzado”. Al mismo tiempo se sienten marginados, menospreciados por la cultura nacional “Porque nos ven inditos, porque nos creen ignorantes, creen que nos pueden sorprender...” Desprecian y al mismo tiempo se sienten despreciados “nosotros tenemos nuestra lengua, así como hablamos, pero de qué sirve si no podemos entender cómo se habla (el castellano), estamos como burritos, no entendemos.” (Arizpe, 1975:90).

De la Fuente hablaba de las relaciones étnicas a principios de la década de los sesentas (en un momento en que el patrón de migración a las ciudades ya estaba establecido) en algunas regiones de México y Guatemala, caracterizando de manera general el tipo de relaciones que se establecía entre indígena y mestizos y/o ladinos. Entre esas mencionaba la devaluación de los indios como grupo al adjudicárseles rasgos inferiores y calificar sus costumbres y creencias como atrasadas, infantiles o rudas, primitivas.

Planteaba en ese entonces, que con ciertas excepciones, los indios aceptan la inferioridad adjudicada, pero con repercusiones varias. En este sentido el cambio cultural significaba sólo una cosa: ir de indio a no indio. La desigualdad en estatus entre los dos grupos se manifiesta en la terminología étnica y las expresiones sociales y reglas de conducta por las cuales en el patrón generalizado, los ladinos reciben deferencia de parte del indio pero no la regresan. El término indio, usado más frecuentemente por los mestizos o (ladinos) que por los indios, es conocido en todas partes y connota inferioridad o desprecio. Algunos nombres con los que



los indios llaman a los mestizos connotan superioridad (gente de razón) otros expresan los sentimientos negativos inspirados por los ladinos. Las actitudes paternalistas de los mestizos hacia los indios son manifiestas en términos como indito o muchachos, el uso del familiar tu o vos, el uso de los nombres sin importar la edad o clase del Indio.

Un aspecto central es tempranamente enfatizado por De la Fuente, a saber los conceptos de estado y nación, era su vaguedad entre los grupos indígenas, cuya representación se traducía en la presencia de oficiales públicos mayores y menores. En este sentido la labor indigenista llegó al oriente y a la costa michoacanos recientemente, si la comparamos con la actividad oficial indigenista de gran profundidad histórica en la meseta purépecha. La política indigenista llegó temprano a la meseta tarasca en los años treintas, consolidándose en 1964 con la creación en Cherán del Centro Coordinador Indigenista. Mientras tanto en el oriente michoacano el indigenismo llega a finales de los setentas (Zitácuaro), al igual que en la costa nahua (La Placita).

La presencia de estas iniciativas indigenistas propició el surgimiento de una intelligentsia étnica empersonada, a decir de Vázquez (1992) en los profesores indígenas, quienes a su vez serán actores centrales en los procesos de revitalización étnica.

Otra autora, Laura Collin (2006), retoma la perspectiva de De la Fuente, al considerar el Estado de México, donde el trato discriminatorio produjo otro tipo de reacciones, no sin antes afirmar en que la característica más sobresaliente de las relaciones interétnicas en ese estado es que se encuentran marcadas por el racismo, y es así que al hablar de los otomíes de Temoaya, nos explica “con su sentido de orgullo y dignidad, contradecían los estereotipos sobre las conductas de los indios y las teorizaciones explicativas al respecto”. ¿Qué clase de “devaluación de la identidad”, “identidad negativa”, “alineación cultural”, “sentimiento de inferioridad” o “fetichización de la conciencia étnica” podía encontrarse en esos orgullosos otomíes?

Lengua y Educación. Estigma, progreso y orgullo.

Español o castellano ha sido el lenguaje de la educación nacional. Históricamente las culturas y los lenguajes indios fueron devaluados mientras que la cultura ladina y el lenguaje español son sobrevaluados. Muchos indios han adoptado el punto de vista oficial, de tal forma que



la educación especial india usando lenguajes indígenas bloquea su deseo de “aculturarse”, totalmente o parcialmente. De esta perspectiva integracionista se ha pasado a la perspectiva bicultural e intercultural más recientemente. Tanto en el oriente michoacano como en la costa nahua, la educación indígena, ha sido motivo de controversia, dado que se reporta tener escuelas bilingües en lugares en los que no hay prácticamente hablantes y por supuesto los maestros no son bilingües.

La educación es menos efectiva que aquella de los ladinos -abundaba de la Fuente-, por la ignorancia del español, la orientación práctica de los indios, la pobreza, el énfasis académico de la curricula, el rol asignado a las mujeres y otras causas. La actitud hacia la escuela varía de lo extremadamente negativo a la aceptación incondicional por aquellos quienes la ven como un medio para el progreso y el cambio.

A los jóvenes menores de 20 años que estudian la secundaria o el bachillerato les da vergüenza hablar el otomí, porque se sienten agredidos por sus compañeros de aula, en este sentido hablar otomí: cierra las puertas del desarrollo y el progreso. Juicio presente entre los otomíes en Macutzio (una de las manzanas de San Felipe de los Alzati); los pocos ancianos que hablan el otomí mencionan la importancia de la llegada de la escuela primaria a la zona, “los niños comenzaron a ir y como resultado ahora ya están más despiertos” “llegó el progreso”. En los testimonios se combina el discurso popular, que ha internalizado las nociones de progreso y desarrollo a través de las prácticas escolares y los medios de comunicación; y, por otro lado, las experiencias vividas en los diversos contextos de migración que han incentivado en muchos casos la necesidad de negar y no usar su lenguaje debido a la discriminación experimentada.

Es el caso también de la comunidad indígena de San Cristóbal donde son sólo los ancianos que la hablan. En San Felipe de los Alzati hay gente que habla otomí, otra vez especialmente ancianos, pero dado que hubo un proceso de revaloración de la cultura y lengua otomí en los ochenta, hay todavía signos de ello. Hay un patrón persistente de hablar español, entienden algunas palabras, pero en algunas personas se da un rechazo a hablar “el dialecto”. Otro de cerca de 60 años, dice que él si lo habla, me dice que indio se dice Nuyuí y Mengú nativo, sus hijos ya no hablan el otomí y que es algo que en este pueblo se está perdiendo, él considera que aunque sus hijos no hablen otomí, si son indígenas porque tienen la sangre



indígena, y además en México “todos somos indígenas porque tenemos la sangre de indígena.” El discurso acerca de una nación mexicana con “sangre y raíces indígenas” está presente en este testimonio. También menciona que no entiende el hablar de los mazahuas, pero el lugar de encuentro generalmente son las peregrinaciones a San Felipe del Progreso, Atotonilco, Chalma, a la Basílica de Guadalupe, él fue migrante a la ciudad de México, ahora sus hijos viajan a los Estados Unidos y gracias a eso tienen sus invernaderos con flor de nochebuena.

Los mazahua

Asimismo refiere Sahagún que el nombre de mazahuas “se les quedó de su primero y antiguo caudillo, que se llamaba Mazatl Tecutli” Cortés argumenta que esto refuerza el hecho de que el nombre de Mazahuas haya surgido del nombre del primer jefe de estos grupos; sin embargo, otros análisis dan otras razones analizando la etimología de la palabra; así se dice que: “mazaua es una palabra nua que quiere decir gente de venado” (Carrasco, 1998; Soustelle, 1993) (El nombre de Mazahuacan puede haberse aplicado al país de los mazahua pero parece ser que era el nombre de una importante ciudad mazahua hoy desaparecida...Carrasco). Para Carrasco, la palabra “mazahua” significa en lengua náhuatl “gente de venado”.

Oehmichen (2001) refiere que la gente que habla mazahua ha llegado a definir su idioma como “Nato” y a las personas que hablan mazahua como “Teeto”, los hombres originarios del lugar. Encontró una traducción similar en la comunidad indígena de San Mateo, Michoacán: Ñato es la lengua que conocemos como mazahu ay teeto son los niños que crecen hablando. Entonces teeto ñato significa “los que crecen hablando ñato”

Lastra (1998) ubica tres variantes regionales del mazahua que se habla actualmente: a) al norte, la que es hablada en los alrededores de Temascalcingo, Estado de México; b) al sur, la que se emplea en el municipio de San Felipe del Progreso, también en el estado de México y c) al occidente, donde se ubica la comunidad indígena de Crescencio Morales, Michoacán.

En el caso de algunos de los pueblos mazahuas, el hablar mazahua es un sinónimo de atraso y se equipara el hecho de hablar a ser “mazahuero de una vez” con ser terco e ignorante. Otros nos dicen que ser “mazahuero” es aquel que habla y se desenvuelve con soltura en la lengua mazahua. Vemos aquí como coexiste por un lado la internalización del estereotipo



discriminatorio del ser mazahua como terco e ignorante, pero también es el que habla con competencia la lengua mazahua.

Según Oehmichen estas variantes no constituyen ningún impedimento para mantener una comunicación fluida. Para ellos no existe ninguna diferencia entre tales variantes dialectales; “Para nosotros es lo mismo lo que hablamos, lo mismo”. Sin embargo, abunda Oehmichen, hay algunos cambios. Por ejemplo, el uso de “masha” (que le vaya a usted bien) se pronuncia entre los originarios de San Felipe del Progreso y mash-coyá entre los originarios de Crescencio Morales y Francisco Serrato, Michoacán. Pero igualmente se entiende y se intercambia como un gesto de cortesía. En esto coincide Wright.

En Crescencio Morales hay una escuela primaria de educación bilingüe, sin embargo, en la práctica no hay tal, ya que los profesores no hablan ni entienden mazahua. Los clérigos y religiosas de San Mateo han apoyado la práctica de la lengua para no perderla. A pesar de la situación de pérdida de la lengua, la gente ahí dice que “hay presencia de sangre indígena” y más importante aún que las fiestas, el ritual son elementos que identifican a la condición indígena. Se dice que la construcción de la carretera México-Zitácuaro propició el hecho de que se perdiera la lengua y el vestido. Se dice también que en el centro de la tenencia, la gente no es indígena, ya que hay mucha “gente güera”. El color y el énfasis en las características fenotípicas sigue siendo importante en estas caracterizaciones, la gente “güera” no es indígena. De igual manera, algunos de los miembros de la comunidad relativizan la pérdida de la lengua y apuntan a las fiestas y los rituales como elementos cohesionadores y marcadores de identidad (Zárate, 2008).

Un elemento ambiguo está presente: la construcción de una de las pinzas de la modernidad, la carretera, ha propiciado para ellos la pérdida de la lengua y el vestido, sin embargo, también les ha permitido conocer y vivir otras experiencias de modernidad, tales como la migración. En esta comunidad existen líderes, en particular profesores que promueven la conservación de la lengua y la exaltación de la cultura indígena.

En la tenencia de Serrato (o San Bartolo, o también San Bartolomé), la mayoría habla mazahua, los que ya no quieren hablar son principalmente los jóvenes pero lo entienden, algunos dicen que antes sentían vergüenza de ser indios y que por esa razón se ha perdido el



habla, pero “que se busca encontrar el amor por la lengua y se rescate” (Zárate, 2008). Otro indicio es el uso del vestido por muchas mujeres, no sólo de edad mayor. Es sintomático de este “rescate” que en las fiestas se ha reportado el uso de vestidos mazahuas usados por las niñas en el caso de la primera comunión, pero totalmente en color blanco, es decir para la ocasión y no usar el clásico vestido largo blanco “occidental” para tal ocasión. Por otro lado, hay una clara distinción entre los que usan las mazahuas del Estado de México y ellas, los listones y rombos en las blusas son distintivas (así como las usan también las señoras de mayor edad otomíes) y la tela floreada (crepel, le llaman ellas).

Otro rasgo usado para distinguirlas también es lo que venden en la ciudad de México: dicen, nosotras las de San Bartolomé vendemos verdura y las del estado venden fruta.

En Donaciano Ojeda se percibe más la pérdida de la lengua, ahí menciona una señora que su madre hablaba el mazahua pero que sus hermanas le decían a la madre que no hablara el mazahua porque les daba pena y que así una de las condiciones para comunicarse en mazahua era que lo hablara quedito (Zárate, 2008)

Un señor que es autoridad en el pueblo plantea que es algo despectivo el llamar a alguien indio, esto debido a que en sus estancias en la ciudad se ha hecho presente esta percepción. Si bien en Donaciano Ojeda se ha dado una pérdida gradual de la lengua, uno de ellos dice que se percibe como indígena porque es de aquí, es decir que nació en una tierra indígena. La migración está presente. Se busca un mejor nivel de vida, que se tengan servicios como la electricidad, el servicio médico, los transportes, mejores casas. Los hijos ya no sólo migran al D.F. sino van a los Estados Unidos, ya uno se encuentra trabajando en un restaurante y con las remesas construyó su casa de material.

En estas comunidades mazahuas encontramos al menos dos casos de mujeres mazahuas venidas del Estado de México (de San Felipe y de San Antonio Pueblo Nuevo) que se casaron con hombres de Crescencio Morales y de San Bartolo. Encontramos algunas referencias (Mancilla, 2001) a la vida de integrantes de San Mateo (Crescencio Morales) en la Ciudad de México, en el pueblo de San Andrés Tetepilco en la delegación Iztapalapa, en donde tomaron un lote baldío (desde los años cincuenta), confrontándose con los habitantes originarios del pueblo y con nuevos habitantes que llegaron habitar un condominio recién hecho. En este caso, se



evidencian relaciones interétnicas sumamente conflictivas: “es frecuente escuchar a algunos habitantes del pueblo gritarles a las mujeres “indias” de una manera despectiva e insultante, y en las tiendas del rumbo oír comentarios acerca de las mazahuas y de lo peligroso que es cruzar frente a ellas o intentar participar.” Parece claro que los habitantes de la ciudad han construido una imagen muy clara de los indígenas y asimismo esto también ha sido más que evidente para estas comunidades migrantes.

Un ejemplo referido por Oehmichen acerca de migrantes de Serrato (San Bartolomé) en la Ciudad de México es una muestra del tratamiento devaluador hacia los grupos indígenas en el espacio urbano; durante la administración de Oscar Espinosa Villarreal, “recibieron ayuda para transportar sus pertenencias desde su antiguo domicilio (una bodega de La Merced) hacia un predio que adquirieron en Canal Nacional, ubicado en una de las más insalubres periferias de la ciudad de México (allí se encuentra un canal de desagüe de aguas negras). El entonces Departamento del Distrito Federal envió un camión recogedor de basura para transportar las pertenencias de los mazahuas. Los ejemplos se multiplican en clínicas, hospitales, museos, cines, restaurantes, tiendas departamentales, incluso en el transporte público: Algunas mujeres han comentado sobre los insultos que reciben de otras mujeres, pues “creen que estamos sucios...nos dicen que les vamos a pegar los piojos”. Es común que los capitalinos tuteen a los indígenas, aún tratándose de personas de edad avanzada”.

Otro ejemplo de las consecuencias de la estigmatización, -refiere Oehmichen-, es el de las madres que han decidido en la Ciudad de México no enseñar a sus hijos el mazahua. A su vez, los hijos desean que sus madres no se vistan “como inditas” y presionan para que cambien de indumentaria.

Estas referencias coinciden con lo expuesto por Julio de la Fuente muchos años antes, acerca de las relaciones interétnicas.

Los otomíes, lengua, estigma, estereotipo.

Al respecto de la visión prejuiciada de los españoles abunda Beatriz Albores : “...la vigencia de las actividades no agrícolas y la costumbre de cosechar el maíz tierno, fueron aspectos importantes con base en los cuales los mexicanos estigmatizaron a los otomianos (1998). Así, Sahagún (1956, t.111:197) indica que los “mismos otomíes eran muy perezosos [...] porque



en acabando de labrar sus tierras, andaban hechos holgazanes, sin ocuparse en otro ejercicio de trabajo, salvo que andaban cazando conejos, liebres, codornices y venados, con redes, o flechas, o con liga, o con otras corcherías que ellos usaban para cazar”.

Para Carrasco (1998: 18) los rasgos culturales de los otomíes son mesoamericanos: el cultivo, las artesanías, un sistema social con señores, mayordomos y campesinos; una religión con ídolos, templos, sacerdotes y residencias de solteros; el calendario típico de Mesoamérica. Pero hay rasgos distintivos dice Carrasco asociados al ambiente de tierra fría, por ej, el cultivo en tierras altas y los tejidos de ixtle. Estos rasgos que resalta Sahagún indican probablemente que describe a los otomíes de las sierras, la región entre los valles de México y Toluca, que en las crónicas de Durán y Tezozomoc se suele describir como los otomíes de la Cuauhtlapan o de la serranía, así como el llamado riñón de los otomíes, es decir la región de Xilotepec y Chiappan.

Sahagún comenta al hablar de los defectos y fallas de los Otomíes (1956,II: 292-295)

Que eran torpes, hoscos tan inhábiles que cuando alguien presenta estas características, se le calificaba con el nombre de “otomí”: “¡Eres como un Otomite!, no te alcanza lo que te dicen”. Ojo...otomite estereotipo apropiado e invertido se usa otomite en Macutzio ...

Señala también que eran muy imitadores y se ponían todo lo que veían, aunque no destacaba ni por su buen gusto ni por su elegancia en el vestir. En su afán de acicalarse, las mujeres se emplumaban piernas, pies, brazos y rostro, y se pintaban los dientes de negro. Los hombres eran muy afectos a la bebida. Fabricaban el pulque, con el que continuamente se embriagaban. Hoy en día mantienen esa costumbre y buena parte del día permanecen en completa ebriedad. En ciertas comunidades las mujeres también se alcoholizan.

Gastaban todo cuanto sembraban, sin ser previsores para las necesidades futuras de modo que aquél que “En breve se comía lo que tenía se decía por injuria que gastaba su hacienda al uso y manera de los Otomíes como si dijeran de él que bien parecía ser animal”. (Sahagún: 294). Se decía de ellos también que comían animales repulsivos tales como “zorrillos que hieden, comadreas y otras sabandijas del campo y del monte...” (Sahagún: 294).

David Charles Wright Carr (2005) plantea que algunos otomíes prefieren nombrarse en sus propias lenguas, en parte porque sienten que la palabra “otomí” de la voz náhuatl *otómitl*, ha sido asociada a un estereotipo despectivo en algunos textos novohispanos y modernos. Pero



no hay una palabra que resulte aceptable para todos. Algunos ejemplos de cómo se dice el gentilicio “otomí” en las diversas variantes del otomí son: *ñätho (Toluca); ñähñu (Mezquital); ñañaño (Sur de Querétaro); n’yühü (Sierra Madre Oriental)*. Algunos otomíes usan sus propios gentilicios cuando hablan su lengua y dicen “otomí” cuando hablan en castellano. Ante esa diversidad léxica, los organizadores otomíes de un importante congreso realizado en 1996 optaron por el nombre oficial de Segunda Reunión de Regiones Indígenas Hñahñu. Ñuhu, Ñhato, Nuhmu (Otomí). El autor con la reserva de que la palabra otomí ha sido usada en textos que menosprecian a estos antiguos habitantes del Centro de México, cree conveniente usar la misma palabra en los trabajos que intentan recuperar su historia; en lugar de desecharla propone reivindicarla. Esto es indicativo de la importancia que reviste la identidad étnica y su reivindicación al invertir su significado despectivo y convertirlo en algo digno de orgullo.

A los otomíes se les ha designado en la literatura de diversas formas tales como: Othomí, Otomite u Othomite. En Macutzio una de las manzanas de San Felipe de los Alzati, donde encontré a personas de edad que hablaban otomí, se autodenominaban otomites.

La ciudad de Zitácuaro, que funciona como el centro económico rector de toda la región oriente del estado. Centro comercial y cultural de la región, donde se concentran y se distribuyen los productos agrícolas y manufacturados. Comercio, servicios. Hoteles, restaurantes. La industria ligada a la explotación forestal en pequeños talleres de muebles, artesanías y cabos y mangos para herramientas.

Los comerciantes: mujeres indígenas mazahuas y otomíes. La ciudad es una especie de mercado abierto. Muy viva sobre todo los fines de semana en que la gente viene de sus pequeños pueblos a vender y a surtirse de productos básicos.

En las comunidades otomíes y mazahuas ubicadas en la región serrana, el patrón de asentamiento es totalmente disperso. En el caso de San Felipe, el pueblo no pasa de ser la iglesia, el edificio de la jefatura de tenencia, la tienda Conasupo, la escuela y algunas casas de mestizos y comerciantes, sin ninguna traza y los puestos a lo largo de la carretera.

Los pueblos se hallan divididos en “manzanas”, que es la unidad territorial. Según la tradición oral, se dice que antes toda el área otomí era una sola comunidad y que San Felipe era el centro ceremonial y político; las ahora, comunidades eran “manzanas” de San Felipe (por



ej. Macutzio), lo que no resulta difícil de creer, si tenemos en cuenta que las actuales manzanas de la comunidad se encuentran tan distantes unas de otras, (algunas veces no se aprecian claramente los límites entre una comunidad y otra), como pudieran estarlo de cualquier comunidad vecina. Para mazahuas y otomíes cada familia vive sobre su pedazo de tierra.

Las tres primera manzanas de San Felipe se reivindican como comunales, sobre todo en su relación con el bosque. A diferencia de los purépechas, no existe entre los mazahuas y otomíes de estos pueblos una fuerte reivindicación de la identidad, se identifican principalmente como miembros del pueblo, de la manzana, del paraje.

La creencia de que San Felipe era el centro de la zona, se fundamenta en la existencia de un centro arqueológico -que al parecer tenía que ver con ritos relacionados con la mariposa Monarca y de dos iglesias que datan del siglo XVI en la comunidad. (E. Zárate, 1987)

San Cristóbal, hoy perteneciente al municipio de Ocampo, Ziráhuato y Curungueo tenían en las iglesias de San Felipe sus “santitos” y allí acudían a celebrar sus fiestas y danzas todavía a principios de siglo. El San Cristóbal original todavía se encuentra en la iglesia de San Felipe.

San Felipe está dividido en cuatro manzanas, la primera manzana se encuentra a la orilla de la carretera Morelia-Zitácuaro. Esto es propiamente San Felipe. Comprende el centro y la colonia nueva. En los solares de las casas tienen pequeñas huertas, se siembra maíz, trigo, flores y hortalizas. La segunda manzana es la llamada “La Mesa”.

La tercera manzana es la llamada “El Rincón” de San Felipe, se encuentra extendida por las faldas de las montañas que rodean a la comunidad, llegando hasta los límites de San Cristóbal. Es en esta manzana donde se encuentran la mayoría de las huertas de aguacate, durazno, granada, cítricos, chile, además de pedazos dedicados a la siembra del maíz. En las casas se ven camionetas pick up y camiones pequeños. La gente de ahí comercia mucho, vende en Ocampo y Zitácuaro y tan lejos como Monterrey, Nuevo León. Culturalmente, esta manzana es más otomí que las demás, según el decir del resto de la gente, aquí se encuentran los “más indígenas” (Zárate, 1987) de toda la comunidad, pues todavía se conservan muchos elementos de identidad étnica tales como hablar el otomí cotidianamente los oratorios, el vestido de los mujeres. En noviembre día de muertos, se hacen altares individuales y se cocina pan con diferentes formas (de animalitos; conejos, tortugas, etc) atole y zende. Desde entonces se



hablaba de que estos son los más “riquillos” y de hecho donde se concentra el poder local.

La cuarta manzana o Macutzio es dispersa, abarca tierras altas y tierras bajas, lo que llaman una joya. Una parte de las tierras bajas cuenta con un pequeño canal de riego y para uso doméstico, se siembra lo mismo que en la primera manzana y también hay algunas huertas aguacateras. Es en la zona alta donde se ubica la mayor parte de la población de la manzana y está compuesta por comuneros, considerados por la comunidad más o menos pobres, pues sólo practican agricultura de temporal y siembran únicamente maíz. E.Zárate habla de una quinta manzana “El llano”, relativamente nueva y en general caracterizada como mestiza.

En cuanto a los patrones de asentamiento como prototipo tenemos a la localidad de San Bartolomé (Francisco Serrato o San Bartolo) cuya característica es la dispersión acentuada debida a la orografía de la zona, el pueblo está asentado en un conjunto de colinas, en donde la gente ha construido sus casa al lado de sus parcelas de cultivo. La organización interna está dividida en 5 manzanas, de las cuales la primera, segunda y tercera parecen ser las más cercanas entre sí por relaciones familiares, intercambios rituales y fiestas. De cualquier manera cada manzana está alejada de las otras.

Esta manera de organizarse es similar en otros pueblos tales como San Juan Zitácuaro o Crescencio Morales. De igual manera parece haber una insistencia tanto en San Bartolo como en esos mencionados en una especie de autonomía por manzana, marcada por el énfasis en poseer su propia capilla.

Las fiestas y las costumbres, expresiones y guardianas de la identidad.

El Rincón se consideraba a sí mismo (Zárate: 1987) como los auténticos indígenas-comuneros, pues según ellos “son los que verdaderamente se preocupan por la conservación de las fiestas y las costumbres”, es decir, la tradición. Incluyendo dentro de esta el hecho de mostrar hacia los demás una actitud de respeto (hacia particulares, religión y gobierno). Para ellos el respeto representa el elemento crítico que caracteriza la conducta de los otomíes a diferencia de los otros grupos: el mantener una actitud de “respeto” tanto hacia las personas como hacia las instituciones, porque si bien es cierto que las tierras son comunales “los particulares al igual



que cualquier otro mexicano tienen derecho a vivir donde quieran”, con esto también extienden su respeto hacia la propiedad privada. Les interesa que la comunidad prospere y progrese, pero sin perder las tradiciones, “no por eso vamos a andar robando”.

Actualmente El Rincón de San Felipe continúa siendo un centro esencial de referencia de San Felipe de los Alzati, la capilla y los comuneros percibidos desde las otras manzanas como privilegiados y al mismo tiempo como guardianes de la tradición, persiste. El funcionamiento del sistema de cargos religioso delimita las fronteras étnicas.

Los procesos de reinvencción de identidad. “Sólo en el nombre hay educación indígena”.

Eduardo Zárate, escribiendo en la década de los ochenta nos muestra que todo parecía indicar que los rasgos de identidad étnica otomí estaban desapareciendo en San Felipe de los Alzati, sin embargo, la cuestión no era tan clara. A raíz del conflicto faccional en el que se involucró y profundizó la Unión de Comuneros Emiliano Zapata, parecía incentivarse el uso de la lengua otomí, y además habían caído en la cuenta de que seguir conservando su etnicidad podría traerles algunos beneficios “ahora el gobierno está apoyando mucho que no se pierdan las costumbres, por eso hay que enseñárselo a los jóvenes”. Un comentario similar lo escuchamos recientemente (Zárate, 2008) en La Colonia, una de las manzanas de San Felipe de los Alzati, doña Petra comentó “de haber sabido que iba a haber apoyos, les hubiera enseñado a hablar otomí a mis hijos”.

Se reivindica la etnicidad en el concurso de ofrendas de día de muertos en Zitácuaro, promovido por los maestros de diversos niveles. En este evento, observamos lo que efectivamente fue un “*performance*” de las identidades indígenas de la región oriente michoacana. Se convocó a las diversas escuelas de la zona a elaborar una ofrenda o altar a muertos y presentarla en la plaza. Las escuelas presentes eran de las comunidades de Donaciano Ojeda, Crescencio Morales y de la ciudad de Zitácuaro. La ofrenda presentada por alumnos, padres y maestros del preescolar de educación indígena de la 4ª. Manzana de Donaciano Ojeda. El altar había sido armado como un cobertizo de ramas que en el interior tenía productos como pan con formas de animales y personas, tortilla, chayotes, velas, flores de cempasúchil y otras de color rojo, las maestras estaban vestidas como mazahuas. Una de ellas se consideraba una mujer mazahua



y afirmaba que hablaba y entendía el mazahua, pero que los niños de preescolar no lo entendían, ni lo hablaban (Zárata, 2008).

A la hora de exaltar la identidad se recurre a los elementos indígenas, pero las nuevas generaciones como en el caso de los alumnos del Conalep, no se arrogan el título de indígenas o mazahuas, sino que hablan de ellos como algo ajeno y distante. Se parodia el ser indígena, “se disfrazan”. Así nos comentaron: “nosotros fuimos con los mazahuas, nos prestan la ropa”. Incluso se representó un estereotipado hablar como indígena.

En Donaciano Ojeda se reivindican las tradiciones, la maestra entiende mazahua, pero no habla, “solo en el nombre hay educación indígena”, porque los papás quieren que los niños aprendan español (Zárata, 2008).

Uno de los elementos que propicia la introducción del discurso reivindicatorio de un nuevo tipo de indigenismo y de las organizaciones y movimientos indígenas recientes es la radio, como veremos en el siguiente testimonio.

En este sentido, un líder de comunidad en Francisco Serrato (o San Bartolomé) en una entrevista (Sánchez, 2000) plantea “Me gusta participar en difundir nuestra raza, costumbres, tradiciones, por ello me han llevado como locutor del INI. Hablo el mazahua, aprendí a los trece años el español, cuando me fui a México a los 16 años ya no lo pude hablar bien. No me da pena ser mazahua ni mi origen indígena, no me avergüenzo de ser indígena. Entré a la radiodifusora porque gente del INI vino a decirme que se tenía la posibilidad de tener un espacio en lengua mazahua, solicitaban personas que estuvieran a prueba y necesitaban a alguien que dominara la lengua. Ahí trabajé desde 1996 hasta 1998. Hacía programas sobre bosques para evitar la tala, de salud porque yo conozco hierbas medicinales que curan, sobre limpieza (cómo no contaminar el medio ambiente,) como organizarnos en la comunidad, cómo aprovechar mejor los recursos y también hablaba sobre los proyectos que llegaban a la comunidad sobre todo de artesanías con recursos naturales”. A este respecto, otro señor mayor menciona la importancia de la radiodifusora de Tuxpan *La voz mazahua-Otomí*.



Los pueblos de ascendencia p'urh'epecha del oriente michoacano.

Entre los pueblos de ascendencia tarasco como los del municipio de Ciudad Hidalgo o Tuxpan, el asentamiento es más compacto a la “manera hispana”. Con plaza e iglesia en el centro y calles a partir de éste. La cabecera municipal de Ocampo, de población “mestiza”, que se encuentra en lo más alto, presenta el mismo patrón de asentamiento y funciona también como centro comercial de esta zona.

Una de las poblaciones cercanas a la ciudad de Zitácuaro, es Anganguero (cercano a Tlalpujahua) fundada en 1792, población eminentemente minera, con veta mineral de oro y plata. Como centro minero fue por muchos años centro de atracción importante para la región oriente de Michoacán por el empleo que se obtenía allí, gente proveniente de Zitácuaro y de comunidades de la zona otomí (principalmente de San Felipe de los Alzati). Sin embargo, el cierre de la mina (a fines de los noventa) constituyó una pérdida enorme de empleos en la región. Una alternativa de actividad económica la constituyó el turismo y la artesanía, al par de la migración laboral principalmente a la Ciudad de México, y a un patrón de migración ya establecido bien en los inicios de la década de los ochenta hacia Estados Unidos, teniendo como destino principal Chicago. El tener uno de los santuarios de la llegada masiva de la mariposa monarca (llamado Sierra Chincua) hizo que las visitas de turistas tanto nacionales como extranjeros exigiera una estructura mínima para hospedaje y alimentos que ofrecer a los visitantes. La elaboración de artesanía es concerniente única y exclusivamente a la mariposa. Se elaboran servilletas, playeras, utensilios utilizando los “piñones” del bosque, pequeños artículos de madera y barro pintados con mariposas, imanes, peinetas, que se expenden en las 3 tiendas de artesanías que hay en el poblado. La zona de la reserva ecológica es cuidada por los miembros del poblado bajo la guía del gobierno federal mediante las diferentes campañas de sanidad y reforestación. El 28 de octubre se celebra la fiesta patronal, en honor a San Simón, en este caso no existe una estructura de cargos religiosos; la creación de los “comités de fiesta” son la constante para este tipo de eventos, los cuales son encabezados por la iglesia.



“Todos somos indios”, “los otros como nosotros” y los mexicanos.

Una de las señoras otomí, doña Felipa, de San Felipe de los Alzati comentó acerca de los mazahuas “a esos se les encuentra en Zitácuaro ranchando”, esas hacen labor (de las naguas) la hacen anchota, son muy trabajadoras. Se distingue por “la idioma”, pero “todos somos indios”, “aunque los que van creciendo no piensan que ellos son también”, clara referencia a lo que ella percibía como una pérdida de sus costumbres.

Ella ubicó como pueblos otomíes a Macutzio, Curungueo, Ziráhuato, pero añade, ya no entienden el otomí. Los procesos de discriminación sufridos por ella, se expresaron claramente en algo que dijo cuando, en el atrio del templo de San Felipe de los Alzati, nos conocimos, con sonrisa sorprendida dijo, “me da gusto conocerla” porque -añadió- me llaman “india” y no hablan conmigo por eso, pero “usted me habló” (refiriéndose a mí). Los mazahuas también son indios, comentan en Macutzio, pero agregan, “Cada quien tiene su costumbre” (Zárate, 2008).

Los santos patronos, la virgen guadalupe y “la creencia de la gente india.” el cemento de la comunidad...

En San Cristóbal se menciona la importancia de la devoción de los santos por medio del sistema de cargos, esto lo dice un señor grande, quien ha sido carguero de la Santa Cruz y actualmente es fiscal, “es la costumbre”, y exalta la devoción a la Virgen de Guadalupe, al encomendarse a ella como parte de la “creencia de la gente india”.

A nivel interno la comunidad es cohesionada -no sin dificultades- por las celebraciones religiosas, como se muestra en el caso de la comunidad mazahua de San Bartolomé. Al respecto B. Márquez (2006)) reporta que para organizar la fiesta del Lavado del santo patrono, hubo una fuerte discusión en donde se argumentó acerca de la pertinencia de hacerla. La fiesta es el espacio y el tiempo donde se suspenden las actividades cotidianas, predomina lo sagrado y se establece un diálogo ritual con el ser sagrado, particularmente en las fiestas del lavado de ropas del santo (15 de julio) y de las danzas de las pastoras y los santiagueros, que también se realizan entre los otomíes de Macutzio. Si bien los oratorios, lugar central de oración no se encuentran en la forma en que existían antes, persisten en lo que serían los altares en el seno de las casas. Se dice que la danza de las pastoras, fue llevada por una señora que la trajo de Valle



de Bravo en el Estado de México, y la adaptó para la comunidad. Los santos patronos son ahora las entidades que simbolizan la vida espiritual colectiva, permitiendo que cada pueblo tenga un específico referente sagrado. Actúan como “aglutinadores simbólicos de sus comunidades, a las que amparan y representan, otorgándoles una filiación identitaria que conjuga el tiempo y espacio de la localidad, su historia y su territorio, con los de la colectividad social que habita (Bartolomé, 1997).

Con referencia a los lugares sagrados, las peregrinaciones cumplen una función importante y claramente son lugares de encuentro interétnico, tales como Chalma, la Villa de Guadalupe, San Felipe del Progreso, Araró.

Bosque, comunidad y pertenencia. Arena de intereses y conflictos internos y externos.

Los aztecas denominaba la monarca Quetzalpapaloth o Mariposa Sagrada y los mazahuas las conocían como Hijas del Sol (...) Hay relieves de mariposas en una zona arqueológica en la región que es del período postclásico tardío (1200 a 1500 d.c). Los niños en la ciudad minera de Angangueo jugaban con las mariposas (...) y los indígenas de la zona creían que las mariposas eran las almas de sus antepasados difuntos, ya que aparecían poco después del día de los muertos y parecían tener la imagen de una cara humana en sus alas (...) (Martin, 2001)

En la zona limítrofe entre Michoacán y Estado de México se encuentra una zona boscosa que al decir de Martin (2001) no sólo es habitada y utilizada por seres humanos, sino también constituyen el hábitat invernal de la mariposa monarca migratoria (*Danaus plexippus plexippus*). La mayoría de las mariposas viaja miles de kilómetros para llegar a unos pocos cerros en la región montañosa de la cual nos ocupamos en este ensayo. Esta se conforma de bosques de oyamel (*Abies religiosa*) que presentan las condiciones propicias para la supervivencia de las mariposas durante el invierno, y en ellos se concentran las mariposas en colonias en áreas entre 0.1 y 5.7 hectáreas con densidades de aproximadamente 10 millones de individuos por hectárea (Martin, 2001:4). En 1980 se emite el primer decreto de protección a la monarca. En esos años se identificó como amenaza principal al hábitat invernal de la monarca a la deforestación. Los científicos argumentaron que la tala selectiva de árboles las ponía en



peligro al reducirse la densidad del arbolado, por lo que se altera el microclima. Los rayos solares adicionales que penetran el bosque elevan la temperatura, aumentando así el estado de actividad de las mariposas. En consecuencia pueden agotar sus reservas de lípidos. Un bosque menos cerrado también las expone al viento, temperaturas más bajas, menos humedad y tasas mayores de depredación por aves – condiciones que no son propicias para su supervivencia (Martin, 2001).

En 1986 se decretó lo que sería después la Reserva de la Biosfera Mariposa Monarca, con un total de 16 110 hectáreas comprendiendo 5 espacios o santuarios entre Michoacán y Estado de México. En estas áreas se encuentran 13 comunidades indígenas otomíes y mazahuas, contando como el 38% del usufructo del 85% de la superficie de la reserva. Más tarde en 2000 se modificó la reserva abarcando tres veces más la extensión de la reserva original, 56 259 hectáreas (las comunidades representan el 29 % de la superficie).

Lo alarmante es que después de la creación de la reserva el bosque de oyamel se deterioró de manera significativa en estructura, salud y extensión. Esto se debió entre otras cosas a la tasa elevada de extracción de árboles, el pastoreo, algunos núcleos agrarios reaccionaron a la creación de la reserva con el desmonte ilegal de sus bosques; tal fue el caso de la comunidad indígena de San Cristóbal. Martin (2001), argumenta que ello fue debido al hecho de que los habitantes locales no fueron tomados en cuenta, y que la reserva impuso restricciones sobre el uso de sus recursos forestales sin resolver sus necesidades económicas. A pesar de otras medidas implementadas con proyectos productivos alternativos (invernaderos, piscicultura) desde 1971 el 44% del bosque en la región ha desaparecido. Este autor reporta que en la mayoría de los ejidos y comunidades de la zona ocurre la tala clandestina. En algunos lugares la tala es del tipo “hormiga” (gente que transporta pequeños volúmenes de madera con burros). En otros núcleos agrarios la tala ilegal es más intensiva, con camiones que transportan trozos y tablas en volúmenes mayores. A veces esto es hecho por los mismos habitantes del núcleo agrario y otras veces es por taladores de otros lugares que entran subrepticamente para robar la madera. Esto lo encontramos también en los testimonios de las comunidades que visitamos, como veremos más adelante.



No faltaron problemas relacionados al bosque consignados muy tempranamente (1917), ligados a líderes de comunidad, los otomíes de San Felipe de los Alzati y Curungueo en contra de un representante de la comunidad de San Cristóbal. Los cargos: robo de madera y comercio ilegal. En esos años el gobierno del estado ordenó la suspensión inmediata de la tala de árboles en esa zona.

En el año 2000 otro especialista (Sánchez Núñez) recoge la siguiente opinión de uno de los más importantes líderes de la comunidad de San Bartolomé (Serrato), “Formamos una brigada para proteger el bosque, para evitar la tala clandestina. Una ocasión nos agredieron sin aviso, nos emboscaron los talamontes y yo fui uno de los agredidos: me metieron dos plomazos en el pecho y desde entonces se desunió la brigada por carecer de armas. Mi labor, inclusive por la radio para cuidar el bosque hizo que sufriera amenazas, pero seguí insistiendo y hoy en día ya no entro de lleno en estas labores por miedo. Si Profepa nos apoyara podríamos hacer más, lo único que nos decían era que si el bosque es de la comunidad que nosotros lo teníamos que defender”.

El bosque en estos discursos es un elemento que hace comunidad, a pesar de las incursiones de talamontes y la denunciada complicidad de algunos de los miembros de estos pueblos.

En noticia reciente (2005) el mismo líder añade “A quienes vivimos cerca de los santuarios de Huacal Chivati, San Andrés, Sierra Chincua, El Campanario y cerro Pelón, donde llega a hibernar la mariposa, nos da gusto recibirlas, pero también sabemos que continúa el saqueo de los bosques, como cada día somos más, muchos tienen que emigrar, porque hay mucha pobreza en la región, aunque también tenemos más apoyo del gobierno”.

De igual manera en otra noticia (2004), se habla de que en Serrato, en la zona de amortiguamiento, se perdieron 250 hectáreas de 2001 a la fecha a pesar de al menos 3 denuncias sobre la tala a autoridades estatales.

En la tenencia de Donaciano Ojeda (San Francisco), el bosque, al igual que en San Bartolomé, es uno de los centros de reivindicación constante de la comunidad. Ahí se argumenta que a través de la organización comunal se ha logrado la conservación de sus recursos forestales, en la actualidad la tala está prohibida. Se habla de la tala irracional del



recurso forestal y del ulterior deterioro en la zona. Uno de sus pobladores se queja de “aunque actualmente se vigile el bosque, aún se realiza la tala clandestina, ya que los taladores son gente de allí, que cuando bajan los vigilantes están al tanto para ir a cortar la madera”. En torno a este recurso en San Francisco se dice que “es un motivo de orgullo para distintos habitantes de la tenencia, no así para aquellos que vieron disminuidos sus ingresos con la prohibición y que ahora se ven obligados a buscar los medios de subsistencia fuera de la comunidad”. En este mismo sentido un motivo de orgullo es que las mariposas monarcas han vuelto a los terrenos de la comunidad. Es importante mencionar que el hecho de que las mariposas vayan a dichos bosques se ha convertido también en una fuente de recursos para los comuneros y ejidatarios de la región, tal es el caso del ejido de El Rosario que administra la entrada de turistas al santuario de las mariposas.

En San Bartolomé, pasa lo mismo, es más, los de Donaciano Ojeda plantean que es más grave “allá arriba”, apelando a la mala fama de los de San Bartolo como peleoneros, violentos y que ya borrachos buscaban pleito, pero aclarando que en la actualidad ya son más calmados, y que cuidan más su bosque.

Justamente en la zona otomí está la empresa Rexel (antes Resistol), que tiene empleados de Ocampo, Angangueo y Zitácuaro. Llegada a la zona en 1980, la rexel se dedica a la elaboración de aglomerados de madera, para tal efecto utiliza “el desperdicio” que se encuentra en los bosques de la región (madera vieja y trozos de árboles) y tiene programas de reforestación para el área, los árboles los obtienen en el vivero perteneciente a dicha empresa. Sin embargo, para algunos la llegada de Rexel fomentó la tala clandestina, ya que a partir de esas fechas, esta actividad ha ido en aumento en la región.

Habría que comentar al respecto de todo lo referido a los bosques michoacanos y especialmente de esta zona, los últimos acontecimientos en el año 2010, donde Angangueo y otros lugares fueron arrasados por inundaciones. Suceso que refuerza la visión de los especialistas justamente acerca de la relación directa de este tipo de desastres con los graves procesos de deforestación en la zona.



Los P'urh'epecha

El *púrhépecherhu* actual tiene aproximadamente 6 000 km², alrededor del 10% del total del estado de Michoacán y ocupa un sitio central, un poco hacia el norte. Según Argueta esta área actualmente denominada *P'urhépecherhu* o *P'urhépecheo*, significa en ambos casos “lugar donde viven los p'urhé”, y se ha subdividido tradicionalmente en cuatro regiones: *Japondarhu* o *Inchamikuarhu* (lugar del lago); *Eraxamani* o *Ichangueni* (Cañada de los Once Pueblos); *Juatarhu* o *P'ukuminturhu* (Meseta); y *Tsinrontarhu* o *Tsirondarhu* (La Ciénega). Estas cuatro regiones están bien delimitadas por los p'urhé de acuerdo con las características diferenciales de cada una. Algunas denominaciones que también ha recibido esta área, son las de provincia o reino de *Mechhuacan*, que en náhuatl significa “lugar de los dueños del pescado”. El pueblo de las regiones lacustre y montañosa del centro de Michoacán se autodenomina pueblo “p'urhpepecha” y cada uno de sus integrantes es un púrhé, que traducido al español significa: “gente, persona, los que viven en la tierra”

Sahagún planteó el gentilicio de “tarascos”, porque durante la Colonia y hasta hace unos cuantos años, todos los textos, mapas y referencias orales denominaron a los integrantes de este pueblo y a cada individuo como tarasco. Otra hipótesis supone que los púrhé llamaron *tarasca* (yerno, en esta versión) a los españoles, cuando éstos se casaron con las hijas de aquéllos. Los españoles devolvieron el término y de paso denominaron a todo un pueblo.

Hoy en día, es frecuente escuchar sentimientos y afirmaciones similares entre los p'urhépecha del lago o la sierra. Se saben procedentes de un gran pueblo y cultura que siempre rivalizó militarmente con el imperio mexica. Frente al mestizo o *turisi*, se reconocen poseedores de numerosas características distintivas que cuando se discuten en grupo, se aprecian como atributos originales y en muchos casos, superiores a los de los mestizos. Liderazgo tradicional, prestigio, formas binarias de organización, parentesco ceremonial y otras características fueron (son subrayadas) por Van Zantwijk como rasgos fundamentales de la identidad tarasca. Uno de los elementos de gran orgullo es la lengua y la forma en que hoy ésta se expresa más frecuentemente es en las *pirekuecha* o canciones.

Hay otros elementos para corroborar, el orgullo en la pertenencia al grupo como es la dicotomía de bueno y malo, la visión del mundo con significado religioso, la lealtad intraétnica y



el etnocentrismo lugareño. Los p'urhépecha se reafirman también en los procesos de búsqueda de la “edad de oro”, de la etnogénesis y la reivindicación de la historia a través de grandes celebraciones colectivas y unificadoras.

Los nombres que los mestizos dan a los indígenas son algunos de los siguientes: indios, naturales, naturalitos, tatitas (a los viejos), y guares y guarecitas (a las mujeres), entre otros abiertamente racistas. Los p'urhépecha cuando se refieren en español a los no indígenas lo hacen de varias maneras: gente criolla, mestizos o gente de razón, entre otros.

Turisi significa, en general, cualquier persona que no es del grupo, y de aquí se derivan dos términos específicos: *turisi uangasi* que significa gente tonta o mensa y *turisi k'ametsi* que significa persona que piensa mal o es media loca.

Tamanda arach'akuni (de *tamanda*, “tronco caído en el bosque” y *arach'akuni* “brincar algo”), denomina a la persona que viene de fuera, cruzando los montes y brincando los troncos. Este nombre quizá se remonta a los conquistadores y frailes que llegaban a los asentamientos a través del bosque (Argueta, 2008).

El pueblo p'urhé actual tiene sus ancestros conocidos en una mezcla de grupos chichimecas, nahuas y pretarascos, que habitaron la región de Zacapu y después las riberas e islas del lago de Pátzcuaro, a finales del siglo XII. La información etnohistórica señala que Ticatame y su grupo de cazadores-recolectores, denominado *p'urhépecha-uanacaze*, procedían de Zacapu-Naranja, llegan al norte del lago, después pasan hacia al sur y traban contacto con los habitantes de Jarácuaro, que ya eran agricultores y pescadores. Mediante relaciones, alianzas y guerra, se hacen fuertes y establecen su señorío en Tzintzuntzan, Ihuatzio y Pátzcuaro. Una vez en firme posesión del área lacustre, ensanchan sus dominios rápidamente hacia la costa y penetran en lo que hoy son los estados de Guanajuato, Jalisco y Colima, y en las fronteras con el imperio mexica establecen guarniciones armadas.

La expansión p'urhé, motivada por el oro, el cobre, las piedras verdes, la miel, la cera, el cacao, las plumas preciosas, el algodón y las gomas, produjo la conquista de la región del río Balsas. Otros motivos, como la sal, los llevaron a Jalisco, Colima y Zacatula; en Guanajuato pusieron guarniciones que detuvieron a los chichimecas, y en el oriente se aliaron a los matlatzincas o pirineas, para pelear contra los mexicas.



Por su parte, los mexicas, grandes señores del Altiplano Central, querían someter a un pueblo que ensanchaba sus fronteras de manera peligrosa y al que al igual que a ellos, le interesaban la sal, el oro, el cacao, la obsidiana, las piedras preciosas, la madera, el algodón y las conchas marinas de la costa occidental. Grandes batallas se dieron entre ambos pueblos desde mediados del siglo XV. Los p'urhépecha jamás fueron conquistados y los mexica nunca cedieron a la idea de prescindir de los territorios del área p'urhé, por lo que se produjeron movimientos fronterizos, permanentemente, hasta el momento de la conquista española.

Gobernaba Tangaxoan II, cuando Cristóbal de Olid inició la conquista de Michoacán, hacia 1521. Bien se sabe del auxilio que los mexicas pidieron a los p'urhé y que nunca se otorgó.

P'urh'epecha y mazahuas transnacionales

Anderson (2004) documenta la migración transnacional de los purépecha de Cherán en Illinois y a su pregunta acerca de lo que los define como tarascos le han respondido “tener sangre de indios”, “tener raíces en la sierra” y el uso del idioma tarasco (elementos encontrados en otros estudios sobre Michoacán y el mío propio en 1998). Tales percepciones representan una combinación interesante de identidades primordiales y construidas. Para él “todos estos elementos deben ser abarcados por los estudios de la migración transnacional ya que se enfocan en regionalismos cambiantes y en enclaves en términos de estructuras de poder y relaciones comunitarias a distancia, no únicamente en términos de contigüidad física. La dinámica transnacional engendrada por la migración como existe entre Cherán y Cobden mantiene mucha de la integridad de la comunidad a través del espacio geográfico. En términos transnacionales, un modelo reconfigurado de encerramiento de identidad étnica ofrece mucho potencial explicativo. Aunque el enclave de Cherán habita un espacio que va desde Michoacán hasta Pennsylvania y el estado de Washington, funciona como unidad cuando las circunstancias así lo exigen y cuando los canales de comunicación permiten los contactos necesarios.

El oriente michoacano está presente también en el ámbito transnacional. Los mazahuas de San Bartolo (Serrato) entre otros han incursionado no hace más de 10 años, con mayor éxito en el 2000, una persona de la comunidad emigra a Filadelfia e invita a sus paisanos asegurándoles el cruce, trabajo y vivienda, pero a un precio más alto. R. Hernández (2007)



nos informa de este proceso, los trabajos en los que se incorporan en los Estados Unidos son: de albañil o peón (dependiendo de sus habilidades) en la industria de la construcción; como lavatrastes, garroteros y meseros o meseros en restaurantes mexicanos; en fábricas, lavando botes de mermelada, deshebrando pollo, empaquetando verduras, o en el campo, pizcando o subiendo la carga a los camiones. Esta autora documenta como la gente de San Bartolo en Filadelfia busca reducir el impacto de ingreso al nuevo contexto y trata de retomar o reproducir el estilo de vida originario de acuerdo con sus posibilidades, es decir se está constituyendo una comunidad transnacional, un ejemplo de ello es el interés de los migrantes por reproducir la fiesta patronal en Filadelfia. “ya somos muchos y estábamos pensando en organizarnos para celebrar el 24 de agosto allá (Filadelfia) porque al final de cuentas es una fiesta de nosotros que, aunque estemos allá’ seguimos siendo de “acá” (San Bartolo), a ver si para este año se hace” (Entrevista con Valentín M. R., San Bartolomé del Monte, 27 de febrero 2006).

La política de identidad.

La política de reivindicación étnica creció en la Meseta, aunque no es invariablemente socialmente radical. La política étnica purépecha ha tenido como característica su énfasis en lo distintivo de la identidad purépecha frente a la identidad nahua-azteca. A decir de Gledhill tiene un valor pragmático en términos de demandar programas especiales, pero es también una significativa construcción política porque reafirma la dignidad de la periferia provincial frente al centro nacional. Habría que añadir que hay además otra periferia, la que constituyen los otros pueblos indígenas de Michoacán.

A partir de un importante conflicto en la comunidad purépecha de Santa Fe de la Laguna para recuperar tierras de la comunidad que se habían apropiado los ganaderos, se recuperaron y revitalizaron formas de representación locales. E. Zárte (1987) afirma que de aquí se crearon nuevas representaciones que trascendieron a la comunidad para ser apropiados por otras comunidades purépechas: el lema *Juchari Uiniapikua* (nuestra fuerza), el puño izquierdo cerrado puesto sobre una punta de obsidiana negra (que representa al antiguo dios de los purépechas Curicaveri), y en medio de un círculo, junto con los cuatro colores que representan cada una de las regiones purépechas (verde, azul, morado y amarillo).



En 1983, las organizaciones de corte cultural (por llamarlas de alguna manera) dan inicio a lo que será su propuesta étnica más acabada: la fiesta del Año Nuevo Purépecha.

La fiesta misma constituye la reivindicación de un símbolo prehispánico: se trata de una celebración en honor al dios Curicaveri, que concluye como las fiestas prehispánicas con una gran fogata (ofrenda a la divinidad) que simboliza el inicio del Año Nuevo Purépecha. De ser una propuesta exclusivamente de los profesionistas indígenas, la fiesta se ha ido convirtiendo en la fiesta de la purepecheidad. Esto significa que las mismas comunidades se han ido apropiando de la fiesta y también ha implicado la reinención y recuperación de símbolos prehispánicos, coloniales y modernos de los purépechas.

En mi propio trabajo la política de identidad fue relevante. Uno de los aspectos más importantes de la UCEZ en la década de los ochenta y principios de los noventa es que organizó a la gente con el objeto de resolver un problema de clase mediante la creación y recreación de la etnicidad y la comunidad, mientras les proveía al mismo tiempo de una identidad y de un sentido de pertenencia. Por lo que se refiere al papel específico de la etnicidad, mostré que ni los “intereses” utilitaristas ni los primordialistas pueden explicar la fuerza motriz de las acciones de estas personas. Las acciones y aspiraciones de los comuneros de la UCEZ demostraron que los recursos simplistas de las aproximaciones dualistas deben ser rechazados. Como se ilustró en sus testimonios, ellos fluctúan entre distintos “niveles” de lo que ha sido descrito teóricamente como primordialismo, referencia a los orígenes, parentesco y sentimientos y acciones inspirados “racionalmente” con una lógica de costo/beneficio. Este hecho fue ilustrado también por diversas declaraciones sobre las difíciles relaciones entre los intereses individuales y colectivos. La misma adopción y/o recreación de la identidad india es un ejemplo complejo de una elección “racional”, un asunto ilustrado más claramente por las acciones y la propaganda del líder de la UCEZ. La comunidad y la identidad étnica se encontraban hombro a hombro. El caso de Zirahuén, por ejemplo, mostró la importancia de la memoria histórica en las experiencias de los comuneros. “Ser indio”, se relacionaba directamente con la comunidad. Esta se definía en relación con: a) un espacio territorial; b) una comunidad recreada, aunque de manera nostálgica en algunos discursos, como una comunidad sin conflictos ni contradicciones.



Estos discursos mostraron, sin embargo, la dificultad de mantener una comunidad que en la práctica estaba fuertemente dividida. En el caso de Ixtaro, que no registraba históricamente una experiencia étnica comunal, como Zirahuén, reveló que ser un comunero indio representaba una “elección” explícita hecha por algunos de ellos. “Hacer comunidad” involucraba intereses contrastantes y abiertamente encontrados. No obstante, esos intereses coincidieron en momentos clave para el desarrollo de la experiencia “comunal”. En el caso de la Colonia Comunal Emiliano Zapata, la UCEZ ofreció a sus miembros la opción de una identidad india-comunera con raíces campesinas en un contexto semiurbano, a través de su creación y proceso de organización (Zárata, 1998).

Los migrantes de Ciudad Hidalgo.

En las comunidades de origen purépecha del municipio de Ciudad Hidalgo son actividades importantes la alfarería y el trabajo en madera. San Matías el Grande y San Bartolo Cuitareo son las comunidades que gozan de prestigio alfarero, mientras que San Pedro Jácuaro se dedica exclusivamente al trabajo en madera.

En el caso de San Pedro los ejidatarios se organizaron para crear un aserradero que los beneficia y les permite administrar de manera directa el bosque. Son 25 jefes de familia los que se ven directamente beneficiados por el empleo en el aserradero, aprovechan la madera vieja y en ocasiones hacen “talas moderadas” porque la demanda de madera es alta, ya que no solamente abastecen a los diferentes talleres que existen dentro del poblado, sino que también llegan personas de Cd. Hidalgo y otros puntos de la región para hacer compras directas. Cabe mencionar que el trabajo en el aserradero es temporal, se abre hasta febrero o marzo y cierra en octubre, en ese período de tiempo las personas que trabajan en el usualmente salen de la comunidad, algunos a trabajar en la ciudad de México y otros prefieren irse a Estados Unidos, al igual que las personas de San Bartola Cuitareo, Atlanta y Chicago son los puntos más concurridos. De hecho, los pobladores de San Pedro mencionan que el pueblo se está cada vez más solitario, hay muchas casas “cerradas” porque las familias han decidido irse de aquí al no haber empleos de ningún tipo, y parece ser que la tendencia va en aumento.



El trabajo de madera se limita únicamente a la elaboración de muebles, no se realizan piezas consideradas artesanales, los roperos, libreros y cititas son los que se hacen en su totalidad. Los muebles son vendidos a mueblerías de Toluca, aunque también en ocasiones se pueden vender a pedidos menores de Ciudad Hidalgo.

Los habitantes de Angangueo no definen su identidad como indígenas, no hay uso de otra lengua distinta al castellano y este caso las autoridades señalan que aquí no hay representante del Comisariado de Bienes Comunales, en tanto no hay reconocimiento agrario como comunidad, solamente como ejido. Dentro del municipio de Ciudad Hidalgo, no existe una clara apropiación de la identidad purépecha, especialmente en San Pedro, pero tanto San Matías y San Bartolo Cuitareo son consideradas por San Pedro como las “más tradicionales”.

Lengua, ser mexicano y tierra.

En San Pedro Jarácuaro las personas niegan su identidad indígena, argumentando que aquí no se ha hablado “el idioma” desde hace muchos años, amén de la falta de estructura de cargos para los festejos religiosos, tanto del 29 de junio como del 12 de diciembre que son los más importantes. Pero un elemento vital que funciona como cohesionador es el ejido, los miembros de éste, señalan que por eso “son comunidad”, por trabajar juntos el bosque y sus nacimientos acuíferos, pertenecer al ejido brinda un status distinto, el cual en ocasiones se ve estigmatizado por los pequeños propietarios o la relación con la jefatura de tenencia, dando lugar a que los ejidatarios sean los “cuidadores” de su entorno inmediato, con lo cual ellos reivindican su pertenencia territorial.

En San Matías y San Bartolo Cuitareo sucede algo similar. En San Matías son contadas las personas que alguna vez escucharon hablar el purépecha, y tal vez recuerden algunas palabras, la pérdida lingüística es total, asimismo la iglesia es la que organiza las festividades; pero en San Bartolo existe todavía un sistema de cargos más organizado, cada año un nuevo carguero se responsabiliza de hacer las actividades concernientes. A pesar del reconocimiento de las comunidades vecinas sobre San Bartolo como una de las más tradicionalistas y como aquella en la cual todavía se habla purépecha, las personas originarias de esta población mencionan que en realidad son “unos pocos ancianos”, quienes quizá todavía hablen purépecha, algunos



dicen que son comunidad por su tenencia de la tierra (comunal en este caso), porque algunas fiestas ya no tiene cargueros como antaño, de hecho, el sacerdote menciona que aquí “ya no hay indígenas”, que únicamente ese resquicio les quedó en la apariencia.

Podemos notar que de igual forma que en la zona mazahua-otomí, hay mucho de localismo en la forma de vida de estas comunidades, sus conflictos internos suelen ser resueltos a nivel de encargatura o de ejido, pero existe el reconocimiento de una Jefatura que articula el orden “mayor”.

No hay un reconocimiento tácito como purépechas, principalmente porque no se habla la lengua, la cual parece ser el referente más importante de identidad alterna que dan estas personas. Aún así, en casos como San Matías es reiterada la afirmación de que bajo la cruz del templo está enterrado el “Caltzonzin”. En San Bartolo tener un ciclo festivo más estructurado bajo diferentes cargos es lo que les da un sentido de pertenencia -y por supuesto diferencia- respecto a las vecinas (aunque se reitera, cada vez es menor el entusiasmo de los jóvenes para ser carguero).

La urbanización y “los de costumbre”

El proceso de urbanización es utilizado como un criterio para argumentar la no existencia de indígenas, “el que tengan nombres las calles, gocen de pavimentado, haya distribución de agua potable y energía eléctrica, y existan casas de dos pisos (casas que por cierto son construidas con las remesas de la gente que vive en Estados Unidos), en San Pedro se hace alusión con frecuencia a la llegada de las oficinas de la Comisión Federal de Electricidad a principios de la década de los setenta lo cual trajo los “beneficios de la ciudad” a este lugar. Todos ellos aspectos que los separan de “los de costumbre”, en San Bartolo hay personas que mencionan que la presencia de indígenas es notoria debido a que buen número de casa son de madera y de dos piezas, con su patio y traspatio.



La costa nahua.

Antecedentes históricos de la costa.

Antes de la llegada de los españoles, la Sierra madre del Sur no estaba desierta, se le conocía con el nombre de Motines y había cerca de 30 000 indígenas diseminadas en los cerros de la costa que gravitaba alrededor de dos polos de unión: Coalcomán y Motines. Cochet plantea no es posible afirmar con certeza la procedencia de estos indígenas.

Pero a pesar de la persistencia de ambigüedades lingüísticas y toponímicas, estos pueblos probablemente pertenecían a la gran familia nahua, la cual dependía más o menos del imperio azteca y de su capital Tenochtitlán.

Añade: es muy posible que estos pueblos fueran una especie de guarniciones de avanzada que completaban el cerco del independiente reino tarasco de Michoacán -quizá punto en común con los otomíes y mazahuas, los pirindas-. A pesar de la llegada de los españoles, el ejército tarasco ganaba terreno y tenía en jaque al imperialismo azteca. En el siglo XV la gran depresión de Tierra Caliente y parte de la sierra hasta Coalcomán estaban controlados por el reino tarasco, que allí se abastecía de productos tropicales como cacao, algodón, plumas, sal y metales preciosos. El ejército llega a la costa hacia 1460. Después del saqueo de la capital del reino tarasco, los españoles prosiguen la conquista del occidente en busca de los minerales de oro de los que pudiesen provenir todas las riquezas acumuladas en Tzintzuntzan. Así descubrieron la región de Motines y sus motines de oro, en 1524. La explotación de la comarca se inició sobre la base de la “encomienda” y trabajos forzados (esclavitud) en las minas y las plantaciones. Los indios debían pagar tributos: telas de algodón, aves de corral, maíz y frijol para las minas.

El sur de Michoacán no experimenta ningún restablecimiento demográfico durante el siglo XVIII, a diferencia del centro-occidente. Sobreviven 6 pueblos nahuas: Maquilí, Aquila, Ostula, Pómaro y Coire, no muy lejos de la costa pero en el interior y Coalcomán situado en el alto valle del mismo nombre. Los indígenas son poco numerosos, 300 o 400 familias, pero la tierra les pertenece aún. Es en este siglo cuando se incrementan los flujos migratorios desde los Altos de Jalisco y después del mismo “granero de Nueva España”: El Bajío. Este movimiento está constituido por gente de “raza” blanca (comillas añadidas por la autora) (“criollos” de origen español pero nacidos en México) o con algo de mestizaje, y atraviesa el eje neovolcánico, región indígena, sin arrastrar consigo a nadie de color. Llegando a Coalcomán y haciendo de él un



pueblo mayoritariamente con habitantes de piel blanca y ojos azules. En esas poblaciones no se usan nunca las palabras “criollo” o “mestizo” para distinguirse de los indígenas. Estos, en cambio, califican frecuentemente como “gente de razón” a la de piel clara.

Presente en estos discursos están ideas biológicas de diferencia y diferencias físicas que, por supuesto –como argumentaba De la Fuente-, operan para limitar las relaciones personales, y ende interétnicas.

En 1910 se crea el municipio de Aquila, que parece una yuxtaposición de comunidades indígenas bastante independientes unas de otras. Cada comunidad sigue teniendo su propio centro histórico: Pómaro, Coire, Ostula, Aquila y Maquili. Coalcomán después invadiría a su vez con familias mestizas a las poblaciones indígenas de la costa.

A diferencia de la otra micro-región, los antecedentes históricos, sobre todo prehispánicos, no parecen tener un significado central. No obstante un hecho importante ha sido su tradicional aislamiento por ser zona de difícil acceso, muy distinto de otras regiones. Habría que añadir que el municipio de Aquila se encuentra ubicado en el séptimo nivel de bienestar social, el más bajo, entre los 14 municipios de Michoacán. Además la minoría nahua dentro de otra minoría en un estado en que la población indígena representa 3.2 de la población total.

Como en otros tiempos y en otras zonas de Michoacán más tarde la imposición de instituciones, prácticas y elementos culturales provenientes de Europa, fueron “apropiados, indigenizados y transformados en patrimonio propio particularmente de Ostula combinado con otros elementos más propios del mundo colonial nahua. Particularmente cierto en el ámbito religioso, que los nahuas -así como otros grupos- adoptaron nuevas formas de expresar la religiosidad introducida por los españoles. Aspecto éste, a juicio de Gledhill (2004) el más extraordinario de su cultura. Otro hecho importante es la relativa integridad de la comunidad tanto como de su territorio durante 15 años.

La migración como en otras partes de Michoacán es importante, primero los destinos más importantes son: campos agrícolas de Colima, el sur de Jalisco o Coalcomán. Más lejos, hacia Estados Unidos es menor, sin embargo Gledhill para reporta que la mitad de todos los jefes de hogar que han ido a Estados Unidos ha durado un año o más en lugar de irse solamente



por una temporada durante el año. Esto significa que se trata de una comunidad relativamente pobre, que no tiene las redes sociales transnacionales que caracteriza a muchas comunidades michoacanas con tradiciones de migración internacional mucho más antiguas.

Tierra y territorio, correlatos necesarios de la identidad.

Como en otros pueblos, la importancia de la tierra para los indígenas de las comunidades de la región nahua, es central, en torno a ella se articulan muchas (si no es que todas) las relaciones intra e intercomunitarias. Sobresale en el discurso de los comuneros de la región la alusión al carácter comunal de la tierra. Compartir el suelo para ellos no es sólo cuestión de tener un bien en común, ya que alrededor de la tierra gira todo el universo simbólico de este grupo étnico.

Por ejemplo, Maruata se considera comunidad indígena nahua, el rasgo definitorio es centrado en la lengua, y el ser comunidad. Hay una insistencia en la necesidad de “defender lo suyo” en alusión a la tierra y los conflictos por límites que se viven ya sea con comunidades vecinas o con mestizos avecindados. Precisamente uno de los conflictos que se viven más acremente en la zona nahua es justamente la invasión de tierras por los llamados “pequeños propietarios”. La llegada de éstos ha modificado notoriamente la relativa paz que se había venido viviendo en cada una de las comunidades indígenas. La lucha por la defensa de las tierras ante los extraños (mestizos) ocupa en la lista de prioridades de las comunidades un primerísimo lugar.

Es común escuchar que algunos “mestizos” llegaron con las autoridades ofreciéndoles leche por las tierras, y debido a lo precario de subsistencia en estas comunidades indígenas, la aceptación de dicho lácteo era vista como “buen negocio”. En algunos casos se ofrecían espejos, los cuales también eran apreciados por ellos. Una vez asentada una familia de mestizos, lo común es que comiencen a llegar poco a poco otras familias que no pertenecen a la comunidad acrecentando más los problemas por las invasiones. Otro problema es la lucha por los linderos entre las propias comunidades indígenas.



Los consejos de ancianos, los naturales y las personas de pura sangre nahua.

En casi todas las comunidades de la zona se hace mención que existieron consejos de ancianos, así se habla de que en Ostula existió y estaba compuesto por personas de “pura sangre nahua”. Las autoridades agrarias y civiles son las que cuentan con mayor respaldo.

En otra de las comunidades, San Pedro Naranjaestil se comenta que antes había “pura raza” y se hablaba el nahua, y antes había puros naturales venidos de Pomaro. Aunque hay “gente natural, ya está revuelta con gente de raza mestiza”. Para un señor, “se ve la raza en el color de la gente, los naturales además de morenos son de estatura más baja que los mestizos, el color de la piel, las niñas naturales son de cara redonda y las mestizas de cara alargada, en los naturales existe una tendencia a los ojos semirasgados, el pelo lacio y negro y en algunas personas mestizas se observan abundancia de lunares o pecas”. Una forma más de diferenciar a los naturales de los mestizos es en la forma en que construyen sus casas. Las casas de los naturales son por lo general de adobe, madera y techo de teja, lámina de cartón, de asbesto o de metal, mientras que las casas de los mestizos son de materiales como el tabique, los techos de loza, las bardas.

El dice que la “mezcla de razas” es la causa de la pérdida de la lengua nahua, ya que hay cada vez menos gente con quien platicarla y que cuando se encuentran entre mestizos prefieren hablar en español. Gledhill refiere un testimonio de una profesora de Naranjaestil que contó como a finales de los setenta, cuando se llegaba a la comunidad en avioneta, “los niños llegaban en dos filas, los indígenas por un lado y los mestizos por otro: los dos grupos mantenían una separación absoluta hasta volver a sus casas”.

El conflicto interétnico se expresa también en los derechos sobre la tierra, ya que según la memoria histórica los fundadores del pueblo eran indígenas procedentes de Pomaro y es después que llegan los mestizos a vivir en la comunidad pidiendo permiso y que comienzan a comprar terrenos de manera tramposa, hasta llegar a la fecha en que la población de avecindados amenaza con sobrepasar a la de indígenas.

Una señora se queja amargamente acerca de pérdida del interés por lo indígena, y ahora la tarea de interesarse de nuevo reside en las nuevas generaciones. Da un ejemplo, en ocasiones los indígenas y los mestizos van juntos a la escuela, y son compañeros y amigos; y



en el momento en que uno de los jóvenes indígenas interpreta a alguno de los personajes de la danza de conquista, sus compañeros mestizos se burlan de él, y en ocasiones hasta lo agreden, por ello, muchos jóvenes ya no se interesan por las costumbres indígenas, se avergüenzan de la lengua y prefieren integrarse con sus compañeros mestizos y hablar el español solamente.

La historia oral, los orígenes de la comunidad y la reinvención de la identidad indígena.

Sin embargo, la revaloración de la identidad indígena está siendo pregonada por las nuevas generaciones, como en el caso de Coire donde el Comisariado de Bienes Comunales junto con los profesores de la comunidad pretenden realizar un proyecto de historia oral con base en las conversaciones con los ancianos que “permitirá reconstruir los orígenes de la comunidad”. Se piensa además en la posibilidad de tener un museo comunitario. En el año de 2004 se cumplieron los 300 años de su fundación, como resultado de la entrega de tierras cedidas por la comunidad de Pómaro y de Ostula.

En el caso de Coire se enfatiza el conocimiento de la historia, al destacar que ellos fueron los primeros en tener la real provisión desde España que les reconocían derechos como comunidad. Esto a su vez es importante para mantener y reivindicar la cohesión comunal.

Se registraron quejas recurrentes acerca de la actuación de los maestros bilingües, ya que se sabe no enseñan a los niños “a hablar bien el náhuatl”, sino que sólo se limitan a darles a conocer algunas palabras. Recordemos el proceso similar en la zona mazahua. La pérdida del náhuatl se constató en otros lugares tales como San Juan Huitzontla.

En Ostula sólo unos pocos ancianos hablan náhuatl, nadie más sólo los maestros bilingües, para Gledhill esto es una paradoja dado el hecho de que la comunidad que más se cerró para evitar intrusiones y defender su tierra es bastante “abierta en otros sentidos”. Y el abandono del náhuatl, vino de la decisión de una generación de líderes que consideraban que era imprescindible que todos dominaran el castellano para seguir defendiendo de manera más eficaz una forma de vida e identidad especiales basadas en la soberanía territorial.



Las fiestas y las indias de verdad...

Al igual que en las comunidades mazahuas y otomíes, en Ostula su identidad es definida por las fiestas religiosas, que se traducen en tradición o costumbre. Gledhill (2004) plantea que la vida religiosa de esta comunidad es el aspecto más extraordinario de su cultura. Particularmente importante es la fiesta en honor a la virgen de Guadalupe en donde las mujeres bailan junto a las niñas vestidas en trajes tradicionales, y en sus palabras “hacemos la danza vestidas de indias, pues somos indias de verdad pero normalmente no nos visten así”.

El pueblo inventó sus propias costumbres para festejar dicha independencia antes de la llegada de la cultura oficial del estado por medio de los maestros rurales. La adopción del culto guadalupano puede verse como muestra de este deseo de pertenecer a la nación, dice Gledhill.

Por ejemplo en la danza de moros y cristianos, la introducción de los xacayates (agentes del desorden) ofrece una mirada para interpretar a las relaciones interétnicas, al “burlarse de los actores con poder que están fuera de la comunidad indígena y de sus costumbres, como demuestra su representación actual como “rancheros” (Gledhill, 2004).

La ley indígena de Michoacán, el movimiento indígena y los nahuas, el espacio hacia una nueva política identitaria.

Al centro de este movimiento se encuentran los profesionistas purépecha, la población indígena mayoritaria en la entidad, y encabezando la campaña por la ley estatal estaba la Organización Nación P’urhépecha (ONP). Su propuesta habla tanto por los mazahuas, ñahñús y nahuas de Michoacán como por los p’urhépecha, sin embargo, los otros grupos étnicos habían tenido poca participación.

En el foro celebrado en Aquila se mostraron diferencias importantes entre los purépecha y los nahua, por ejemplo los comuneros de Aquila querían que se establecieran instituciones como el INI para el rescate y promoción de la cultura indígena, mientras la Organización Nación P’urhépecha insistía que instituciones tales como el INI eran instrumento de control y mediación para los pueblos originarios (Gledhill, 2004:145).

En la Asamblea de Pueblos Indios celebrada en Paracho en 2001, la ONP propone un Consejo de Pueblos Originarios (CPOM), que sería la máxima autoridad de los cuatro pueblos



originarios, además se constituiría en una especie de estructura de gobierno paralela para la administración de territorios y regiones indígenas autónomas bajo la constitución.

Gledhill afirma que si bien la propuesta de la ONP en cuanto a autonomía corresponde a la noción que de autonomía tiene Ostula: control absoluto de los recursos de sus territorios, espacio aéreo, suelo, subsuelo y litorales. La comunidad de Ostula tiene la característica poco común de haber excluido a los forasteros de su territorio. Además no es claro -abunda Gledhill- si las comunidades nahuas estén dispuestas a ir más allá de las peticiones “asistencialistas” despreciadas por el liderazgo de la ONP.

En una reunión en El Duín, comunidad cerca de Maruata, en 2004, se inicia el segundo foro sobre Reforma a la Ley Indígena para el estado de Michoacán, presidido por un diputado p'urhépecha, la discusión se centra sobre tres puntos centrales: la posesión del territorio, representación política y el reconocimiento a la estructura comunal.

Es importante mencionar que la zona nahua y sus líderes han sido objeto de embates terribles en los últimos años: asesinatos (2008), la incidencia del narcotráfico y los conflictos con transnacionales mineras.

Ventura ofrece una larga lista de razones del fracaso de la propuesta de reforma constitucional en materia indígena se debió a la no incorporación desde un inicio de representantes indígenas, por no realizar previamente talleres comunales de información sobre documentos de derecho internacional y nacional en materia indígena, así como referentes básicos como los Acuerdos de San Andrés y la propuesta de la Cocopa, entre otros, por no sistematizar e incluir las propuestas presentas en las mesas de trabajo; por no hacer público el contenido completo de la iniciativa, lo que hubiera permitido su discusión, su análisis y su consenso; por no realizar un serio y profundo proceso de consulta con el tiempo suficiente para ello, más acorde con el consentimiento previo libre e informado, por el poco interés y escaso compromiso político que mostró el ejecutivo local durante el proceso (Lázaro Cárdenas Batel), así como por las posiciones etnocéntricas de las distintas fracciones parlamentarias, incluidos miembros del PRD, que no estuvieron dispuestas a aprobar una legislación que contemplara un avance sustancial en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en el estado; pero también, por una respuesta poco contundente de las organizaciones y comunidades



indígenas, que no realizaron las acciones políticas necesarias para impulsar de manera contundente una propuesta consensuada y lograr el apoyo decidido del ejecutivo estatal para cumplir sus promesas de campaña y obligar, sobre todo, a las fracciones parlamentarias a legislar en representación de los intereses indígenas. En síntesis, para esta autora el núcleo duro del reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas lo constituyen los derechos políticos y territoriales.

El manifiesto de autonomía en Nurío implicó de manera clara reclamar su derecho a ser incluidos en la nación: “lo que queremos es que nos hagan caso, que realmente tomen en cuenta nuestras ideas”.

En 2007, se celebró en dicha comunidad el Encuentro de Pueblos Indígenas de América, con la asistencia de las organizaciones indígenas de la región centro Pacífico y Atlántico del Congreso Nacional Indígena (CNI), así como de comunidades indígenas de Michoacán, como Santa Fe de la Laguna, San Lorenzo, Urapicho, Cherán, Ario de Rosales, entre otros.

En este encuentro se señaló: “Nosotros simplemente estamos resistiendo porque no nos queda de otra... ¡ya basta de porqué tanta injusticia... por qué nos han dado este lugar, arrinconados, abandonados, sin empleo, sin salud, sin educación, sin tantos beneficios que se nos han sido negados hoy en día”. De la misma manera, se pronunciaron en contra de las campañas electorales y de los partidos que han dividido a las comunidades.

Algunos de los acuerdos fueron: la necesaria unidad como purépecha; la demanda de una nueva constitución en la que no queden excluidos; la defensa de la tierra y los recursos naturales; rechazo a los programas de certificación de tierras Procede y Procecom; el fortalecimiento de las asambleas comunitarias; la defensa de la organización comunal y la propiedad comunal, así como la difusión de lo que existe en materia de derechos indígenas; entre otros.

La autora actualiza el proceso con el gobierno de Godoy, se cumplieron un par de promesas de campaña, entre ellas la creación de una Secretaría de Asuntos Indígenas a cargo de un expresidente municipal de Paracho, director del Desarrollo Integral de la Familia de la región purépecha durante el mandato de Cárdenas Batel.



La Secretaría de Asuntos Indígenas quedó estructurada espacialmente en 14 delegaciones, 10 para la región purhépecha y cuatro para la nahua, otomí y ñhañu.

Sin embargo, hubo descontento entre las autoridades civiles y agrarias de las comunidades indígenas, por la designación unilateral del titular de la secretaria y por considerar que esta persona no es idónea para el cargo. Así en una nota de febrero 2009, se muestra el descontento: “18 comunidades de la región Oriente rechazaron participar en la nueva instancia e incluso se retiraron del evento con la exigencia de destituir al titular de la Secretaría de los Pueblos Indígenas...a quien acusaron de ser un factor de división de los pueblos Mazahua y Otomí”, además denunciaron su actitud racista y discriminatoria.

En conclusión el proceso de inclusión y justicia social continúa pendiente en este diverso y complejo Michoacán.



Bibliografía

Albores, Beatriz, 1998, "Los otomianos del Alto Lerma mexiquense. Un enfoque etnológico", en *Cultura Otopame I*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp.187-214.

Anderson, Warren D, 2004, "P'urhépecha migration into the rural midwestern US: History and current trends", en *Indigenous Mexican Migrants in the United States*, Jonathan Fox and Gaspar Rivera-Salgado eds., Center for U.S-Mexican Studies, UCSD, and Center for Comparative Immigration Studies UCSD, San Diego, California.

Argueta, Arturo, 2008, *Los Saberes P'urhépecha Los animales y el diálogo con la naturaleza*, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Universidad Nacional Autónoma de México, Gobierno del Estado de Michoacán, Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, Casa Juan Pablos, Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente, México.

Arizpe, Lourdes, 1975, *Indígenas en la ciudad de México. El Caso de las 'Marías' SepSetentas*, México, SEP.

Barth, Fredrik, 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE.

Bartolomé, Miguel Alberto, 1997, *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las Identidades Etnicas en México*, México, INI-Siglo XXI.

Blauert, Jutta y Marta Guidi, 1992, Strategies for Autochthonous Development: Two Initiatives in Rural Oaxaca, Mexico, en *Grassroots Environmental Action: People's Participation in Sustainable Development* Dharam Gay and Jessica M. Vivian, eds., Routledge, London and New York, pp.188-220.

Carrasco, Pedro, 1998, "Los Otopames en la historia Antigua de Mesoamérica", en *Estudios de Cultura Otopame 1*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Pp.17-52.

Cashmore, Ellis, 1984, *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, Routledge, London and New York.

Cochet, Hubert, 1991, *Alambradas en la sierra Cemca/El Colegio de Michoacán-Orstom*, México.

Collin, Laura, 2006, *El caso de los exitosos otomíes de Temoaya*, México, Colegio de Tlaxcala, p. 213.

Cortés, Efraín, 1990, *San Simón de la Laguna* INI-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Cruz, Anabela, 2004, Notas de Trabajo de Campo, La Merced, Ciudad de México.

De la Fuente, Julio, 1965, *Relaciones Interétnicas* Colección SEP-INI No.6, México.

Díaz, Rodrigo, 2003, Anomalías y arrogancias de las identidades colectivas en Gustavo Leyva (coord.) *Política, identidad y narración* UAM-Conacyt-Miguel Ángel Porrúa. México.

Dietz, Gunther y Laura S. Mateos, 2009, "El discurso intercultural ante el paradigma de la diversidad: estructuraciones subyacentes y migraciones discursivas del multiculturalismo contemporáneo", en Laura Valladares, Maya L. Pérez y Margarita Zárate (coords.) *Estados Plurales. Los retos de la diversidad y diferencia*, UAM-I/Juan Pablos Editor, México, pp.289-321.



Eriksen, Thomas, 1993, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, London, Pluto Press.

García Castro, René, 1999, *Indios, territorio y poder en la Provincia Matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, México, El Colegio Mexiquense-Conaculta-INAH- CIESAS.

Gledhill, John, 1995, *Neoliberalism, Transnationalization and Rural Poverty A case Study of Michoacán*, México. Westview Press, Boulder-San Francisco-Oxford.

_____, 2004, *Cultura y desafío en Ostula*. El Colegio de Michoacán, Zamora.

Jiménez, Gilberto, 2000, "Identidades étnicas. Estado de la Cuestión", en *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, INI-CIESAS-Miguel Angel Porrúa, México pp.45-70

Hernández, Rebeca, 2007, "De la Merced a Filadelfia. Aprendiendo de lo Translocal para lo Transnacional entre mujeres Mazahuas", en *Ilusiones, sacrificios y resultados. El escenario real de las remesas de emigrantes a Estados Unidos*, Blanca Suárez y Emma Zapata (coords.), México, GIMTRAP, pp.737-770.

Huacuz, María Guadalupe, 2009, *¿Violencia de género o violencia falocéntrica Variaciones sobre un sis/tema complejo*, México, INAH.

Jenkins, Richard, 1986, "Social anthropological models of inter-ethnic relations" *Theories of Race and Ethnic Relations* editado por John Rex and David Mason, Cambridge University Press. Cambridge- New York- Melbourne, pp.170-186.

Kearney, Michael, 2003, "Fronteras y Límites del estado y el Yo al final del Imperio" en *Alteridades* año 13, núm 25, enero-junio.pp.47-62.

Lastra, Yolanda, 1998, "Los estudios sobre las lenguas otopames" en, *Estudios de Cultura Otopame*, No. 1, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp.61-87

Maldonado, Salvador, 2010, "Estado, Vulnerabilidad y Ciudadanía desde los márgenes michoacanos"; en Pablo Castro y Héctor Tejera (coords.) *Participación y ciudadanía en México*, UAM-I, Juan Pablos Editor, México, pp. 302-329

Malkin, Victoria, 1999, "La reproducción de relaciones de género en la comunidad de migrantes mexicanos en New Rochelle, New York", en Gail Mummert (ed.), *Fronteras Fragmentadas*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán-CIDEM, pp.475-496.

Mancilla, Mario, 2001, *Identidad étnica. Mazahuas en la delegación Iztapalapa de la ciudad de México*, tesina de maestría en Ciencias Antropológicas, UAM-I.

Márquez, Betzabé, 2006, "Fiesta religiosa del lavado de ropas en San Bartolo", *Bricolage*, Revista de Estudiantes de Antropología Social y Geografía Humana, año 4, número 10 enero-abril, UAM-I.

_____, 2007, *Religiosidad Popular. Sistema de Cargos e Identidad Etnica en una Comunidad Mazahua. El caso de San Bartola (C.I: de Francisco Serrato, Zitácuaro, Michoacán*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, Depto. de Antropología UAM-I.



Martin, Aaron, 2001, *Procesos de lucha y arreglos institucionales. El manejo forestal en la reserva de la biosfera mariposa monarca*, tesis de maestría en Antropología Social. El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Antropológicos, Zamora, Michoacán.

Martiniello, Marco, 1998, *Salir de los guetos culturales*, Bellaterra, Barcelona.

Modood, Tariq, 2007, *Multiculturalism* Polity Press, Cambridge, UK-Malden Ma, USA.

Ochoa, Álvaro y Gerardo Sánchez Díaz, 2003, *Breve historia de Michoacán*, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México.

Oehmichen, María Cristina, 2001, *Mujeres Indígenas Migrantes en el proceso de Cambio Cultural. Análisis de las normas de control social y relaciones de género en la comunidad extraterritorial*, tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México.

Pérez Ruiz, Maya Lorena, 1993, “La Identidad entre Fronteras” en *Nuevas Identidades Culturales en México*, Guillermo Bonfil (coord.), México, Conaculta, pp.126-153.

Quezada, Noemí, 1996, *Los matlatzincas. Época prehispánica y época colonial hasta 1650*. Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México.

Sahagún, B., 1956, *Historia general de las cosas de Nueva España*, tomo III: Ciudad de México, Editorial Porrúa, p.107.

Sahagún, Fray Bernardino, 2005, Los otomíes en las fuentes del siglo XVI, *Arqueología Mexicana*, vol. XII, núm. 73, p.18.

Sánchez Núñez, E., 2000, *Vida silvestre, desarrollo rural y medio ambiente. Reflexiones desde una comunidad mazahua en los bosques de la mariposa monarca*, tesis de maestría en Desarrollo Rural, UAM-X.

Sariego, Juan Luis, 2005, “Política indigenista en tiempos de alternancia: de los dichos a los hechos”, en *Sociedad civil y diversidad* Alberto Aziz y Jorge Alonso (coords.), H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, librero-editor. Pp277-306.

Semo, Ilán, 2013, “El misterioso precio del limón”, en *La Jornada*, Opinión, México, 20 de julio de 2013.

Soustelle, Jacques, 1993, *La familia otomí-pame del México Central*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Fondo de Cultura Económica, México.

Vázquez, Luis, 1992, *Ser Indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, Conaculta, México.



Vázquez, Luis, 2010, *Multitud y Distopía. Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*, México, UNAM.

Ventura, Ma. Del Carmen, 2010, *Volver a la Comunidad Derechos Indígenas y Procesos Autonómicos en Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán.

Warren, J.Benedict, 1985, *The Conquest of Michoacán. The Spanish Domination of the Tarascan Kingdom in Western Mexico, 1521-1530*, University of Oklahoma Press:

Wright Carr, 2005, "Precisiones sobre el término *otomí*", *Arqueología Mexicana*, vol. XII, núm 73, p. 19.

_____, 2005, Lengua, cultura e historia de los otomíes, *Arqueología Mexicana*, vol. XII, núm. 73, pp.26-29.

Zárate, Eduardo, 1987, *Comunidad indígena, etnicidad y organización política. El caso de los otomíes de Zitácuaro*, tesis de licenciatura, Departamento de Antropología Social, UAM-I.

_____, 1999, "La reconstrucción de la nación purhépecha y el proceso de autonomía en Michoacán, México", en Willem Assies/Gemma van der Haar/André Hoekema (eds.) *El reto de la Diversidad*, México, El Colegio de Michoacán, pp.245-267.

Zárate, Margarita, 1998, *En busca de la comunidad. Identidades recreadas y organización campesina en Michoacán*, El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

_____, 2008, "Etnicidad y procesos de migración emergente en el oriente michoacano" en *Dilemas de la Migración en la sociedad posindustrial* Pablo Castro Domingo (coord.), México, Conacyt, UAM-I, UAEM, Miguel Ángel Porrúa editor, pp. 137-159.

_____, 2008, "Las paradojas de la cultura, la razón de la diversidad o la diversidad de razones: multiculturalismo e interculturalismo", en *Estados plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*, Laura Valladares, Maya L. Pérez y Margarita Zárate (coords.), UAM-I, Juan Pablos editor, México. Pp.413-471.

