

¿HACIA UNA NACIÓN PURHÉPECHA?

Génesis de un movimiento
indígena en Michoacán, México



Gunther Dietz



Coordinador
José del Val

¿HACIA UNA NACIÓN PURHÉPECHA?
Génesis de un movimiento
indígena en Michoacán, México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
COORDINACIÓN DE HUMANIDADES
PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS DE LA
DIVERSIDAD CULTURAL Y LA INTERCULTURALIDAD

¿HACIA UNA NACIÓN PURHÉPECHA?
Génesis de un movimiento
indígena en Michoacán, México

Gunther Dietz



México

2017

Dietz, Gunther, autor.

¿Hacia una nación purépecha? : génesis de un movimiento indígena en Michoacán, México / Gunther Dietz ; coordinador José del Val. — Primera edición. — Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad, 2017.

1 recurso en línea (638 páginas : ilustraciones, mapas)

Bibliografía: páginas 561-637

ISBN 978-607-30-0149-6

1. Tarascos -- Vida social y costumbres. 2. Tarascos -- Relaciones con el gobierno. 3. Indios de México -- Michoacán -- Vida social y costumbres. 4. Michoacán -- Relaciones étnicas. 5. Indios de México -- Michoacán -- Condiciones sociales. I. Val, José del, coordinador. II. Universidad Nacional Autónoma de México. Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad. III. Título.

305.80097235-scddz1

Biblioteca Nacional de México

Primera edición electrónica: 20 de diciembre de 2017

D.R. © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C.P. 04510,
México, Ciudad de México

ISBN: 978-607-30-0149-6

Programa Universitario de Estudios de la
Diversidad Cultural y la Interculturalidad
Av. Río Magdalena núm. 100, Col. La Otra Banda,
Deleg. Álvaro Obregón, C.P. 01090, Ciudad de México.

Formación editorial y diseño de portada: L.D.G. Gabriela I. Lavín Maciel

Foto de portada: Juan José Estrada Serafín

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho en México.

ÍNDICE GENERAL

Prefacio	11	
Prólogo	13	
I	INTRODUCCIÓN	20
II	LA REGIÓN PURHÉPECHA TRAS EL “PRIMER ENCUENTRO”	28
	Regionalizaciones: el poder de definir	32
	La región definida por el Estado	
	La región definida por la academia	
	El legado del “primer encuentro”	39
	Fragmentación y reconstitución del espacio: el territorio	
	Fragmentación y reconstitución de la substancia: la comunidad	
	Fragmentación y reconstitución de la memoria: el pasado	
	La praxis cultural purhépecha: un sistema segmentario	51
	La unidad doméstica	
	El barrio	
	La comunidad	
	La región	

III LA EXPANSIÓN DEL ESTADO-NACIÓN 84

Un “segundo encuentro”: el Estado en busca de la Nación 84

Oligarquización y modernización

¿Cuál revolución?

Agrarismo: un *contrato social* con el Estado-nación 102

El agrarismo como proyecto de Estado

La rebelión *cristera*: la comunidad contra el Estado

Cardenismo y Estado corporativo

Del agrarismo al indigenismo

***Indigenismo*: la integración en el Estado-nación 142**

Nacionalismo, mestizaje e indigenismo

La penetración institucional de la región

Proyectos indigenistas de integración educativo-cultural

Proyectos indigenistas de integración económico-infraestructural

IV LA REGIÓN TRAS EL “SEGUNDO ENCUENTRO” 188

El acecho a la “cultura íntima comunal” 189

La unidad doméstica

La comunidad

La imposición de una “cultura regional de relaciones sociales”

La degradación ecológica de la región

La consolidación de las élites económicas regionales

La proliferación de las agencias gubernamentales

V LA COMUNIDAD ENTRE ESTADO Y SOCIEDAD 245

La reaparición de los comuneros 246

La lucha por la tierra

La lucha por el control del proceso de producción

La lucha por un desarrollo rural alternativo: las ONG en la región

El surgimiento de la *intelligentsia* purhépecha 304

Los maestros bilingües como *agentes de aculturación*

La institucionalización del funcionariado purhépecha

La gremialización del movimiento magisterial purhépecha

El “éxodo” de la *intelligentsia* purhépecha 348

La hibridación cultural del magisterio bilingüe

El movimiento magisterial: aprendiendo la disidencia

Los partidos políticos: (des-)aprendiendo la democracia

VI DEL COMUNALISMO AL REGIONALISMO 396

La cancelación del contrato social 397

La contrarreforma agraria	
La retirada del fomento agrícola	
Del desarrollismo al asistencialismo	
La comunidad como nuevo actor social	415
Recreando la comunidad	
Resubstancializando la comunidad	
La comunidad como sujeto de desarrollo	
La reapropiación de la “cultura regional de relaciones sociales”	452
El nacimiento de un movimiento étnico-regional	
<i>Ireti P’orhéecha</i> : la red regional de comunidades	
La coalición de comunidades como sujeto de desarrollo regional	
Más allá de la “cultura regional de relaciones sociales”	507
El desafío <i>zapatista</i> y la autonomía	
Sociedad civil, ciudadanía y nación	
VII CONCLUSIONES	524
Lista de entrevistas	539
Índice de mapas, gráficas e ilustraciones	548
Lista de abreviaciones	553
Bibliografía	561

*A la memoria de tata Mateo Pérez Ramírez
y de tata k'eri Juan Chávez A. Kakari*

Prefacio

Me siento sumamente honrado por el hecho de que el Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad de la Universidad Nacional Autónoma de México, publique ahora el presente libro *¿Hacia una Nación Purhépecha? Génesis de un movimiento indígena en Michoacán, México*. Este libro surgió de mi tesis doctoral, que ha sido publicada originalmente en 1999 en una versión más extensa y en formato de tesis por la Editorial Abya Yala (Quito, Ecuador), bajo el título *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza: etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México*. Para la presente reedición, he omitido únicamente los capítulos más técnicos de una tesis doctoral, en concreto el apartado teórico y el capítulo metodológico. Los demás capítulos se reproducen íntegramente en esta versión; en ellos, me centro en analizar etnográficamente el surgimiento a nivel primero comunal y luego regional del movimiento purhépecha que se convirtió a lo largo de los años noventa del siglo pasado en a nivel comunal y regional en la organización indígena denominada Nación Purhépecha.

Considero adecuado y relevante volver a publicar este análisis por tres razones fundamentales: en primer lugar, el libro original y más extenso se encuentra agotado desde hace ya algunos años por la Editorial Abya-Yala. En segundo lugar, al tratarse de una editorial importante a nivel latinoamericano, pero que no cuenta con una difusión amplia en México, el texto no ha sido de fácil acceso. Desde su primera publicación en 1999, el libro ha sido profusa y positivamente reseñado en revistas académicas especializadas —por ejemplo, en *Cuadernos Americanos* (Vol. 5, No. 95, 2002), en *Dimensión Antropológica* (Vol. 27, 2003), en *Estudios Sociológicos* (Vol. 21, No. 61, 2003), en la *Revista Mexicana de Sociología* (Año 65, No. 1, 2003) y en *Ethnohistory* (Vol. 52, No. 1, 2005)—, pero apenas ha circulado sobre todo entre aquellos y

aquellas que desde los propios movimientos y organizaciones indígenas estaban interesados en conocer de cerca la génesis de este importante movimiento purhépecha.

Y, por último, en la actual fase por la que atraviesan los movimientos indígenas en México, caracterizada por el impacto del extractivismo neocolonial, la judicialización e institucionalización parcial de los derechos indígenas en el marco de un multiculturalismo neoliberal, la violencia política y societal así como la reaparición de los pueblos originarios incluso en escenarios electorales, considero sumamente relevante repensar y re-analizar los procesos y vaivenes de la historia reciente de las organizaciones indígenas en sus negociaciones estratégicas tanto como en sus interacciones conflictivas con el estado-nación mexicano así como con otros actores no gubernamentales.

Espero y deseo por tanto que su lectura o relectura contribuya a una apropiación crítica y propositiva del legado que los pasados procesos organizativos de los pueblos originarios del país dejan a sus actuales protagonistas. Para ello, el paradigmático Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad de la Universidad Nacional Autónoma de México me pareció la plataforma de difusión editorial más idónea; agradezco el interés, la motivación y el profesionalismo con el que el equipo del PUIC ha aceptado esta publicación.

Gunther Dietz

Prólogo

Uno de los miembros más conspicuos del indigenismo mexicano, Gonzalo Aguirre Beltrán, se refirió en repetidas ocasiones a la imposibilidad de los pueblos indígenas mexicanos de pensar la Nación: “Esos imperios y reinos tribales (del pasado prehispánico), en ningún caso alcanzaron la condición de Estados nacionales, porque ninguno de ellos había inventado la conciencia de nacionalidad, característica de la cultura occidental.”¹ Insertos en el presente en la comunidad parroquial, y ésta en la región de refugio, las dos territorialidades les marcaban además una frontera epistémica, a juicio del autor de *El proceso de aculturación*. Esa frontera podía resultar virtual para el indígena, pero no constituía un indicador de aislamiento: “Los grupos indígenas, aun en sus regiones de refugio, no viven en situación de aislamiento; sino que, por el contrario, se encuentran bajo la estrecha dependencia y dominación de grupos de cultura nacional. En consecuencia, los problemas de integración de la población indígena no pueden limitarse a resolver unilateralmente las necesidades de cambio social y cultural de esa población, dejando a un lado a los ladinos, sino que, en virtud de esa dependencia, es indispensable promover el desarrollo en su totalidad, considerando en ello tanto a la población indígena cuanto a la no indígena.”² Obviamente, esa “totalidad” a la que debe encaminarse en desarrollo, en la Nación de “los grupos de cultura nacional”. Por otra parte, en ningún momento se menciona la posibilidad de liberarse de este nuevo dominio, sino de integrarse (¿Junto a sus dominadores?) en el escenario mayor de la nación, dentro del cual el Estado

¹ Aguirre Beltrán, *Intervención* en la Sesión Extraordinaria del Consejo Directivo del Instituto Nacional Indigenista, presidida por el presidente de la República, Lic. Luis Echeverría Álvarez. En *Vs. As., ¿Ha fracasado el indigenismo? Reportaje de una controversia 13 de septiembre de 1971*, México, SEP, Colección SEPSETENTAS, 1971, p. 14. [Los subrayados a los textos de Aguirre Beltrán son míos. J. del V.]

² *Ídem.*, p. 19.

revolucionario será el responsable de proponer los programas indigenistas "de desarrollo económico, de mejoramiento técnico, de educación, salubridad y procuraduría legal."³

He elegido esta vía expositiva para prologar el importante, extenso y estimulante libro de Gunther Dietz *¿Hacia una nación purhépecha? Génesis de un movimiento indígena en Michoacán, México*, que desde el título instala una de las temáticas sin duda más polémicas del moderno indigenismo del Estado mexicano: la relación entre los pueblos indígenas y la Nación; relación en buena medida forjada en el México imaginario que postuló Bonfil y al que el neoliberalismo le insufló componentes que rozan el delirio.⁴ ¿Qué era esa "nación" a la que persistentemente aludía el indigenismo, en cuyo seno se construía la "cultura nacional"? ¿Cuáles los rasgos predominantes en esa población de cultural nacional, indicativos de que efectivamente habían adquirido (inventado, dice Aguirre) la "conciencia de nacionalidad"? ¿Qué condiciones, mecanismos o cualidades le habían permitido a esa población acceder efectivamente al entendimiento de lo que es o debía ser la Nación, no sólo para considerarla un bien mayor sino además para bregar porque la totalidad de pueblos se integraran a ella, despojándose de lo que por siglos los había investido como esencial, producto de la dominación colonial: el ser indígena? Formulada la pregunta con cierta ingenuidad,

³ Ídem, p. 20.

⁴ Esto instala, además, la dimensión política de los trabajos de Dietz. Como queda claro a lo largo de todo el libro, hay una atención manifiesta a los movimientos de las organizaciones indígenas y campesinas, en el contexto mayor de la formación social mexicana. De allí las referencias a los sucesos de 1968 y, para el estudio que nos ocupa, al "fenómeno EZLN" que, nos dice, "se encuadra en el marco de los movimientos indios de los últimos 25 años" e influye política y culturalmente en los movimientos étnicos-regionales (y de manera peculiar en las regiones monoétnicas con una base territorial). De allí el interés tanto por "la Nación Purhépecha, de Michoacán", como por "el Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas, de Guerrero; y las dos asociaciones oaxaqueñas Asamblea de Autoridades Mixes y Movimiento de Unificación de la Lucha Triqui." Véase: Gunther Dietz, "Zapatismo y movimientos étnico-regionales en México", Nueva Sociedad, Nro. 140, noviembre-diciembre de 1995, pp. 33-50. En ese contexto es recordado Bonfil: "El México 'profundo', indígena y rural, en el que –según el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla– pervive la antigua civilización mesoamericana, ha regresado a la política escrita con mayúscula."

la nueva nación, motivo de las indagaciones de Dietz, presenta rasgos en común con aquélla que postulaba el indigenismo y cuyo agotamiento motivaría no sólo a los purhépechas sino al Villoro de los últimos años, que afirmaba: “Si la nación nueva se concibe como plural con respecto a la multiplicidad de las culturas, se concibe también como una nación con múltiples sujetos que la construyen [...]. El indigenismo cumplirá plenamente ese fin cuando se realice una nueva idea del Estado nacional y sean las comunidades indígenas las que realmente sean sujetos de su propia recuperación dentro del Estado mexicano.”⁵

Éstas y otras cuestiones —a las que aludiremos luego— aparecen como sustratos a los temas y problemas planteados por Dietz, en un extenso abanico que va desde la imposición del español como “lengua de la nación” hasta “la política de apertura comercial y de industrialización agropecuaria y silvícola”, convertido esto en “el último eje a través del cual el Estado-nación penetra en la región purhépecha.” E incluso aún más extenso, porque Dietz inicia ese periplo aludiendo al “primer encuentro” marcado por la entrada de las huestes de Nuño de Guzmán (1530) a un vasto territorio que abarcan hoy los 21 municipios y las 110 comunidades purhépecha contemporáneos. Es decir, recurre a un modelo explicativo, en buena medida apoyado en la historia, por un lado, y por otro en las herramientas que le proporcionan la etnología y la etnografía. Guillermo Delgado, investigador de la Universidad de California, señala respecto del método: “La metodología utilizada para considerar la dinámica de esta comunidad ‘glocalizada’, está articulada en un modelo que Dietz califica de ‘heurístico’. En ello consiste lo innovador de la contribución de esta obra, pues ese modelo enlaza cuatro tipos ideales que corresponden ligeramente a varios estados del desarrollo epistemológico de

⁵ Luis Villoro, “¿El fin del indigenismo?”, en INI *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*, México, INI-PNUD, 2000, t. I, pp. 35-37

la antropología, sobre todo de las teorías cultural-lingüísticas y de las materialistas. Al juntarlas en el modelo, permiten moverse en varias direcciones complementarias. Estos cuatro tipos o binomios son los de sincronía/diacronía, comunidad/región, actor/estructura y las perspectivas émicas/éticas.”⁶

En lo particular —y más allá de los binomios instrumentales que Delgado considera básicos y originales—, creo que la elección metodológica nos permite mirar como en espejo el modelo de investigación construido por Dietz en esta obra, homólogo de sus también extensos trabajos sobre educación: *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación. Una aproximación antropológica* (Granada, 2003 y México 2016) y, sobre todo, *Interculturalidad y educación intercultural en México. Un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos*. México, 2011. En la riqueza etnográfica o documental asoman tres rasgos que resultan fundamentales en la consulta y valoración de *¿Hacia una nación purhépecha?*: 1) el análisis del decurso histórico de los procesos que han pautado la vida de personas y comunidades indígenas, y de los campos generales o específicos del su desarrollo; 2) la de-construcción de categorías consagradas por el Estado y que operan en el imaginario social, ya como “fundamento de la acción” (por ejemplo, indigenista) o como doxografías, ideologemas o corrientes de opinión; 3) y la importante atención a lo local (a “lo glocal”, subraya Delgado) en el que van a aparecer los movimientos, los actores locales y la *intelligentsia indígena*, la comunalidad o los saberes-haceres locales, principalmente.

⁶ Guillermo Delgado, “Gunther Dietz, 1999. *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena de México*, Quito: Abya Yala, 492 pp.”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Año 65, Núm. 1., Enero-Marzo 2003, pp. 240-243.

Esta complejidad —sería mejor decir “estas complejidades”— se ve exacerbada por el hecho de haber elegido Dietz a Michoacán y los purhépechas como la materia de su investigación, su reflexión y sus propuestas analíticas. Y es que Michoacán ocupa un lugar especial en la historia de las relaciones entre los indígenas y los poderes, sean estos más o menos dilatados en el tiempo o más o menos coyunturales. Y si ampliamos —como proponen ciertos autores— el concepto de “indigenismo” para entender por él “la política aplicada hacia la población indígena por los no indios” (Aguirre Beltrán), también Michoacán exhibe —en parte gracias a trabajos como los del propio Dietz— una historia excepcional, desde experiencias como la de Vasco de Quiroga y su red de guatáperas, hasta el hecho de haberse escogido a Pátzcuaro como sede del Primer Congreso Indigenista Interamericano, en 1940.

Como en otros trabajos de Dietz, la bibliografía citada es notablemente abundante; comprende medio centenar de cuartillas, en parte porque sigue el proceso histórico como un arco a la sombra del cual se fue configurando el sujeto estudiado, y porque Michoacán fue del interés de algunos de los mejores investigadores de las ciencias sociales y naturales que trabajaron o trabajan en México: desde el Aguirre Beltrán sobre la Cuenca del Tepalcatepec hasta el Julian Steward de El Programa Tarasco, desde el Mauricio Swadesh del Plan de Educación Indígena en Lengua Nativa Tarasca hasta el Víctor Toledo estudioso de Pátzcuaro, desde el Paul Friedrich analista de los cacicazgos (quizás los especialistas adviertan la ausencia de *Los príncipes de Naranja*) hasta el George Foster de Tzintzuntan y *Los hijos del imperio*, y así de seguido.

Por cierto, Foster anota en la “Introducción a la edición en español” de *Empire’s children: the People of Tzintzuntzan* (Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 2000) su satisfacción por ver traducido uno de sus primeros libros medio siglo después de la edición original (México, Imprenta Nuevo Mundo, 1948), y consigna “dos interrogantes fundamentales”, uno sobre la influencia de este libro en su desarrollo profesional, y el otro sobre su contribución a la antropología mexicana y latinoamericana. En realidad, para quienes, como en el libro de Dietz aparecen insertos en el proceso de construcción de una *Nación Purhépecha*, el panorama que Foster describe 50 años después de su estancia original en Tzintzuntzan, resulta desolador. La pérdida de los elementos culturales, económicos, tecnológicos y sociales son los de una sociedad devastada. Frente a eso, Dietz recoge este testimonio: “La Nación Purhépecha surge como una necesidad de una organización propia, ya que estamos cansados de que nos señalen como indios, que nos señalen como minorías étnicas, como grupos étnicos y un sinnúmero de nombres que tenemos y que nosotros, en este momento, pues no aceptamos ninguna de esa denominación. Nosotros somos un pueblo, somos una nación. Tenemos nuestro propio idioma, territorio, cultura, formas de gobierno propio, por lo que nosotros, Nación Purhépecha surge ya para recuperar o revalorar nuestra propia cultura.”

Frente a esto, también, las posiciones que ha venido sosteniendo Dietz no sólo exploran, sino que proponen una revisión de los procesos (y de los procesos regionales como el purhépecha, en particular) que se desataron en esa relación intercultural asimétrica entre el Estado, el indigenismo, los pueblos y comunidades indígenas, las estructuras regionales no indígenas y las nuevas propuestas de la comunalidad que animan hoy el campo de trabajo. De ello, valga el siguiente ejemplo: “Al comparar los logros de la política integracionista del Estado–nación mexicano con sus propios planteamientos ideológicos iniciales, el ‘éxito’ del indigenismo y en general de la penetración de las institu-

ciones gubernamentales consiste en que ha sido capaz de ‘abrir’ las comunidades hacia los mercados externos y de implantar determinados rasgos culturales provenientes de la llamada sociedad nacional en el seno de las comunidades indígenas. Esta tendencia hacia la integración económica y la homogeneización cultural, sin embargo, no ha conllevado una paralela disolución de las identidades étnicas locales y/o regionales. Al contrario, parece que el aperturismo impuesto desde el Estado–nación ha contribuido a fortalecer la etnicidad particular de las comunidades indígenas en muchas regiones del país.”⁷

José Manuel del Val Blanco,

Programa Universitario de Estudios
de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad,
Universidad Nacional Autónoma de México

⁷ Gunther Dietz, “Indigenismo y educación diferencial en México: balance de medio siglo de políticas educativas en la Región Purhépecha”, pp. 55. https://www.uv.mx/iie/files/2013/01/art_Dietz_Crefal.pdf Consultado en julio de 2017. Al redactar las Conclusiones del artículo, el autor remite a su trabajo sobre el indigenismo y producción alfarera en Michoacán: *Teoría y práctica del Indigenismo: el caso del fomento a la alfarería de Michoacán*, México, Quito-México, Ediciones Abya-Yala-III, pp. 143-192 (Biblioteca Abya-Yala, 22).

I

INTRODUCCIÓN

Desde la segunda mitad del siglo XX, y particularmente desde los años ochenta, se vislumbra a nivel mundial un “revivir étnico” (Smith 1981:8). Las antiguas estructuras supranacionales e incluso algunos Estados-naciones se disgregan en unidades delimitadas regionalmente y definidas en base étnica, o sea, a través de una identidad colectiva suprafamiliar (Elwert 1989). Estos grupos étnicos desafían a las instancias nacionales cada vez que reivindican una autonomía política y territorial, rechazando contentarse con meros privilegios de índole lingüística y cultural.

En el actual contexto del debilitamiento de las comunidades nacionales y de la aparición de nuevas “comunidades transnacionales” (Kearney 1996:182), la revitalización de una etnicidad motivada políticamente pone en tela de juicio sobre todo a las ciencias sociales, puesto que fueron precisamente las teorías sociológicas en boga las que intentaron reducir la adscripción étnica a meros *survivals* de una fase evolutiva premoderna o a respuestas de carácter únicamente defensivo ante transitorios “choques de modernización”.

Por tanto, resulta necesario replantearse el concepto mismo de etnicidad así como su interrelación con el concepto antropológico de cultura, para entender “cómo se reconstruyen las identidades étnicas, regionales y nacionales en procesos globalizados de segmentación e hibridación intercultural” (García Canclini 1995:113). Dado que estos procesos de etnogénesis e hibridación cultural ocurren en el marco de movilizaciones colectivas, es indispensable estudiar empíricamente el origen y la evolución de los movimientos étnicos como nuevos actores sociales en sus respectivos contextos regionales y nacionales. Aunque la antropología hasta la fecha

apenas se ha dedicado a analizar la relación entre cultura y etnicidad en los movimientos sociales contemporáneos (Escobar 1992), su característico procedimiento etnográfico así como su enfoque comparativo y creciente apertura a orientaciones diacrónicas prometen aportar decisivos avances teóricos al respecto.

En América Latina, la mera persistencia de grupos de población étnicamente diferenciales expresa ya de por sí la continuidad de una resistencia cuyos orígenes se remontan a los inicios del proceso de expansión europea. Una vez concluida la misma invasión española y la colonización del continente americano, las estructuras e instituciones sociales autóctonas se vieron reducidas hasta el nivel puramente local, a través de su forzada y violenta inclusión en un sistema bipolar de “castas”. La lógica de este sistema sólo distingue entre los europeos y los llamados “indios”, entre la *república de indios*, de tipo rural, y la *república de españoles*, de carácter urbano. El establecimiento del sistema colonial de castas y los consecuentes desplazamientos forzados de poblaciones enteras convierten a la *comunidad indígena* en punto de referencia y característica generadora de identidad para sus habitantes (Bennholdt-Thomsen 1976).

El punto de partida de mi trabajo nace del enlazamiento del fenómeno de la comunidad indígena como forma consuetudinaria de organización local con la emergencia de las nuevas formas de organización étnica que desde hace algunos años comienzan a articularse a nivel supralocal y regional. Dado que es precisamente la comunidad indígena —ésta es una tesis que guía mi investigación— la que ha hecho posible la persistencia y sobrevivencia de grupos étnicos desde comienzos del proceso colonial, también en el futuro se producirán condicionamientos e influencias mutuas entre las transformaciones que ocurren a nivel local, por un lado, y las formas supralocales de organización étnica, por otro. Para el caso mexicano, actualmente se perciben dos tendencias distintas que desafían la comunidad indígena en su continuidad:

- Las profundas transformaciones sociales y económicas que se avencinan en los años noventa y que afectarán antes que nada a la población rural —sólo cabe mencionar como ejemplos la definitiva privatización de la tenencia de la tierra y el intento de eliminar todo tipo de estructuras corporativas tradicionales en el marco del *Tratado de Libre Comercio de América del Norte* (TLC)— amenazan con destruir la base material y existencial de las comunidades indígenas de México.
- Simultáneamente, se percibe un fortalecimiento de organizaciones étnicas a nivel supralocal, cuyos miembros se reclutan del grupo de “intelectuales indígenas” occidentalizados, pero “retornados” (Bonfil Batalla 1981), los *culture brokers* formados por el *indigenismo* gubernamental para servir de enlace y “agente aculturador” del Estado-nación en las regiones indígenas; sin embargo, estos emergentes sujetos —bilingües y culturalmente híbridos— luego se “emancipan” de su tutela institucional y se convierten en influyentes representantes políticos de regiones enteras, estableciéndose así como un innovador factor político.

El choque entre ambas tendencias: una política económica de cuño cada vez más neoliberal y una creciente movilización social con base a la etnicidad genera una dinámica centrada en el control de los recursos tanto naturales como culturales, y que con ello plantea la cuestión de la soberanía regional y de la autonomía étnica. Desde la irrupción en enero de 1994 del *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN) en los festejos oficiales del ingreso de México en el TLC, la brecha que separa a los protagonistas del “México profundo” y los del “México transnacional” (Zermeño 1994) se va abriendo cada vez más. La simultaneidad de dos procesos sumamente heterogéneos, pero

evidentemente enlazados —la acelerada retirada de la presencia del Estado como entidad de desarrollo, por un lado, y la aparición de nuevos actores regionales étnicamente definidos, por otro—, desafía conjuntamente el “proyecto” del Estado-nación mexicano.

La elección de los purhépecha del estado mexicano de Michoacán refleja la postulada interrelación entre la política indigenista y el surgimiento de nuevos movimientos étnico-regionales. Con los primeros proyectos-piloto implementados en los años treinta bajo la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940), la región purhépecha se convierte en un área-prototipo del indigenismo mexicano y de su política de educación indígena, cuyas secuelas por ello son particularmente ilustrativas. A la vez, esta región —junto con Chiapas, Oaxaca y Guerrero— ha ido proporcionando los impulsos más decisivos para los movimientos indígenas de los últimos veinte años.

Esta interrelación entre indigenismo y movimientos étnicos se postuló a partir de un *prestudy* etnográfico realizado en la cuenca lacustre de Pátzcuaro en 1990, en cuyo transcurso se han analizado las transformaciones a las que están sometidas las artesanías purhépechas y sus correspondientes impactos en la situación socioeconómica y en la organización del trabajo de las familias artesanas. El principal agente de cambio exógeno no resultó ser el turismo, como al comienzo habíamos estimado, sino los programas indigenistas de fomento artesanal (Dietz *et al.* 1991).

Por ello, la evaluación posterior de dichos programas y proyectos indigenistas (Dietz 1995) pudo demostrar la existencia de una estrecha relación entre las consecuencias a menudo contradictorias de estos proyectos para cada una de las familias artesanas partícipes, por un lado, y sus formas de organización económica, social y política a nivel local, por otro. Cuanto más sólidamente articuladas se encuentran las estructuras organizativas comunales por encima del nivel familiar, mayor es el margen de maniobra que va conquistándose la comunidad

frente a la institución patrocinadora del proyecto en cuestión. Ello repercute no sólo en el éxito “técnico” del proyecto, sino sobre todo en su aceptación y proliferación entre los demás vecinos del pueblo. Las comunidades purhépecha que, en cambio, se encuentran internamente debilitadas y divididas —a menudo por anteriores actividades de las instituciones indigenistas— carecen de mecanismos colectivos que aseguren una adopción comunal del proyecto. En este caso, las medidas institucionales se esfuman en pequeñas iniciativas aisladas a nivel familiar o individual de las que únicamente logra aprovecharse un mínimo porcentaje de vecinos. En estos casos, el establecimiento de *uniones y grupos solidarios* de dudosa representatividad, pero que fungen de interlocutores “auténticos” y fieles a la institución tutelar, profundiza aún más las tensiones locales y contribuye a desmembrar las instancias políticas comunales.

Es precisamente la dinámica de estas múltiples formas de organización local la que constituye el punto de partida de las principales interrogantes que guían la presente investigación:

- ¿De qué forma contribuyen las diferentes experiencias organizativas acumuladas por la comunidad purhépecha desde su conformación colonial a generar nuevos movimientos étnicos que desembocan en el establecimiento de nuevas pautas organizativas a nivel regional?
- ¿Qué papel juega la creciente penetración de la comunidad por las estructuras del Estado-nación en el surgimiento y la consolidación de estas nuevas formas de organización?
- ¿Cómo se transforma la identidad marcadamente localista de los comuneros purhépecha en una nueva identidad étnico-regional que trasciende los límites de la comunidad?

- ¿Cuáles son los principales actores —tanto endógenos como exógenos— que promueven este proceso de etnogénesis contemporáneo?
- ¿De qué manera contribuye la “nueva intelectualidad” purhépecha de *maestros bilingües, promotores culturales* y funcionarios indigenistas a la hibridación cultural de sus comunidades de origen que, a su vez, desencadena procesos regionales de etnogénesis?

Aparte de la propia evaluación del indigenismo, proveniente del mencionado *prestudy* de 1990, el trabajo de campo etnográfico del que proceden los datos presentados y analizados a continuación se realizó a lo largo de dos fases empíricas: una primera estancia en la región purhépecha entre abril y noviembre de 1993, así como una segunda estancia entre julio y septiembre de 1994. Dichos datos etnográficos son complementados por el análisis secundario de dos fuentes adicionales:

- 1) Un amplio abanico de documentos de archivo no publicados, que han sido generados alrededor del movimiento purhépecha por sus propios protagonistas.
- 2) Datos procedentes de estudios historiográficos, sociológicos, económicos y antropológicos que permiten reconstruir la evolución diacrónica de la comunidad purhépecha y su integración regional y nacional.

Para analizar el origen estructural y la evolución del movimiento purhépecha que parte de las formas de organización comunal, la estructura del presente trabajo refleja la necesidad teórica y metodológica de contrastar permanentemente la perspectiva *emic*, propia de los actores locales y regionales estudiados, con la perspectiva *etic*, que indaga en las estructuras institucionales que

subyacen a la acción de los protagonistas. Se procura analizar el paulatino proceso de transformación al que se encuentra expuesta la comunidad purhépecha desde inicios de la colonización europea hasta la aparición contemporánea de un nuevo acto étnico regional. En el capítulo II, una vez definida la región estudiada, se reconstruye la recomposición del espacio purhépecha después del sometimiento de la población indígena al régimen colonial español, que culminó en la aparición de la comunidad como nueva pauta organizativa local, que a su vez está segmentada hacia dentro e integrada hacia fuera del espacio local.

El capítulo III recrea el proceso de integración nacional de esta nueva estructura organizativa a lo largo de la expansión del Estado mexicano. Partiendo de la primera apertura decimonónica de la región por los regímenes liberales inmediatamente prerrevolucionarios, se analiza el papel desempeñado por dos esfuerzos distintos, pero a menudo simultáneos de integrar a la comunidad purhépecha en el Estado-nación: el agrarismo postrevolucionario y el indigenismo desarrollista.

Las repercusiones que este conjunto de medidas desamortizadoras, agraristas e indigenistas tienen al interior de la región son analizadas en el capítulo IV, el cual abarca las transformaciones experimentadas a lo largo del siglo XX tanto en la estructura interna de la comunidad purhépecha como en su creciente inserción regional.

Partiendo de esta comunidad purhépecha contemporánea, profundamente marcada por la acción exógena, en el capítulo V se ilustra el surgimiento de dos tipos de actores locales fuertemente influenciados por las políticas gubernamentales, pero que paulatinamente se emancipan de la tutela estatal para dirigirse hacia otros actores sociales exógenos: por un lado, los comuneros, que como campesinos

y pequeños productores participan desde los años setenta en un amplio abanico de movimientos rurales; y, por otro lado, la “nueva intelectualidad” purhépecha, que nace al amparo de las instituciones indigenistas, pero que desde los años ochenta deserta hacia movimientos sociales y políticos disidentes.

Como resultado de este proceso de reconstitución de los ámbitos comunales, en el capítulo VI se detalla el surgimiento de un nuevo movimiento étnico de dimensiones regionales; este movimiento refleja la transformación del “clásico” Estado-nación mexicano en un Estado neoliberal, y el resurgimiento de la comunidad purhépecha refuncionalizada por el retorno y reencuentro que desde finales tiene lugar a nivel intralocal entre los comuneros y los intelectuales purhépecha. A raíz de este reencuentro se origina una novedosa coalición de comunidades que rápidamente se establece como un nuevo protagonista regional y que a partir de la irrupción del EZLN comienza a estrechar lazos extrarregionales con otros actores indígenas y no-indígenas que conforman la naciente “sociedad civil” mexicana.

II

LA REGIÓN PURHÉPECHA TRAS EL "PRIMER ENCUENTRO"

El territorio que actualmente se conoce como región purhépecha está ubicado en la parte noroccidental del estado mexicano de Michoacán (cfr. mapa 1), en una franja del Eje Volcánico Transversal. Las alrededor de 110 comunidades en las que se asientan los purhépechas contemporáneos forman parte de un total de 21 municipios (cfr. mapa 2). La región se caracteriza por un suelo volcánico altamente poroso —que origina una gran permeabilidad de las aguas pluviales—, la cual está cubierto de bosques, parcelas agrícolas y recursos acuíferos: los lagos de Pátzcuaro y Zirahuen, la laguna de Zacapu y el río Duero (cfr. mapa 3). Desde este punto de vista geográfico, la región purhépecha se suele subdividir en un mínimo de cuatro subregiones (cfr. mapa 4):

- 1) La cuenca lacustre de Pátzcuaro, que abarca los actuales municipios de Erongarícuaro, Quiroga, Tzintzuntzan y Pátzcuaro.
- 2) La Ciénega de Zacapu, que abarca los municipios de Zacapu y Coeneo.
- 3) El valle del río Duero, regionalmente conocido como la Cañada de los Once Pueblos, que coincide con los límites del municipio de Chilchota.
- 4) La Meseta o Sierra Purhépecha, que se extiende al este de la cuenca de Pátzcuaro y al sur de la Cañada; comprende los restantes municipios con población purhépecha y a veces se subdivide en una parte central, que abarca municipios con población mayo-

ritariamente purhépecha, y una periferia occidental, las comunidades sujetas a los municipios predominantemente mestizos de Uruapan, Los Reyes, Tangancícuaro y Tangamandapio.

Desde inicios del proceso de colonización europea, la extensión de este territorio —desde el punto de vista lingüístico— ha ido disminuyendo considerablemente. En 1530, fecha de la “entrada” de las huestes de Nuño de Guzmán en el “Estado multiétnico” prehispánico (Pollard 1993), la población de habla purhé se extendía por todo el actual estado de Michoacán así como partes de los estados limítrofes de Guerrero, Guanajuato, Querétaro y Jalisco, desde entonces el área lingüística purhé se ha ido reduciendo constantemente.⁸ Actualmente, estimaciones basadas en las estadísticas gubernamentales —que sólo distinguen “población indígena monolingüe o bilingüe” (INEGI 1991:XIX)— parten de una población purhépecha mayor a 100.000 habitantes.⁹



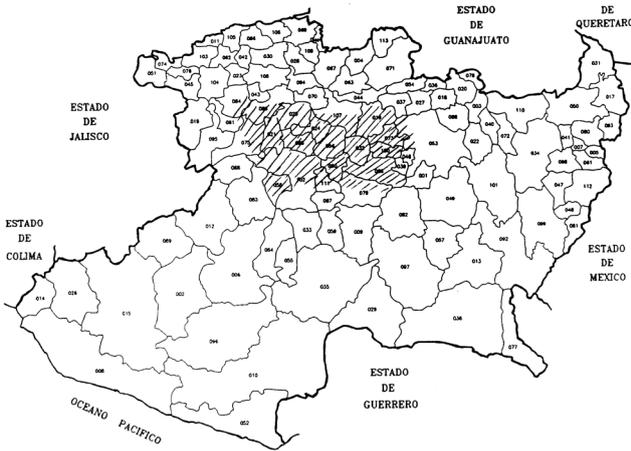
Mapa 1: La región purhépecha dentro de México¹⁰

⁸ Cfr. West (1948:11ss.) y Pollard (1993:87ss.); el purhé no está emparentado con ninguna de la demás lenguas mesoamericanas, sino que constituye una “lengua aislada” (Smailus 1990:269).

⁹ Cfr. Masferrer Kan (1992:308); esta cifra no incluye los alrededor de 25.000 purhépecha emigrados, que radican de forma más o menos permanente en otros estados mexicanos, sobre todo en el Distrito Federal y en Baja California (Durand Alcántara 1994:303ss.); no existen datos actuales fiables acerca de la población purhépecha residente en los Estados Unidos.

¹⁰ Adaptado de Alvar (1994:28-29).

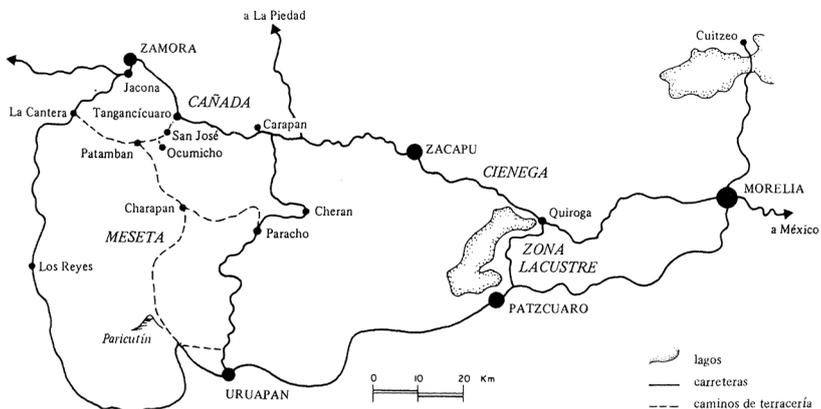
Desde la conquista, la población local ha sido denominada “tarasca” por los españoles. Este apelativo, que incluía tanto a la nobleza indígena como a la gente común, puede proceder o de un supuesto dios purhépecha prehispánico —*taras*— o de un malentendido surgido a raíz del término purhé para la categoría parental de suegro y yerno, *tarháskua*.¹¹ En todo caso, se trataba de una denominación impuesta desde fuera a la población local, que seguía autodenominándose “purhépecha”, término que integra la condición de “plebeyo”, no aristócrata, con la condición genérica de “ser humano” (López Austin 1991). Mientras que hasta la década pasada, la población local en situaciones interculturales se autoclasificaba como “tarascos”, actualmente se percibe un giro hacia una recuperación del término “purhépecha”, con el que sobre todo los jóvenes se autodenominan frente a los no indígenas.



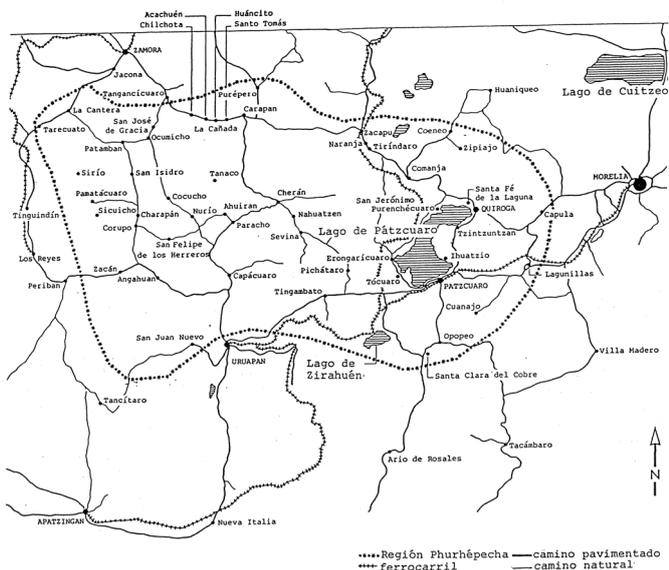
Mapa 2: División municipal del Estado de Michoacán ¹²

¹¹ Cfr. Velásquez Gallardo (1978); para una discusión de las diferentes interpretaciones etimológicas, cfr. López Austin (1991).

¹² Adaptado de INEGI (1991:ix).



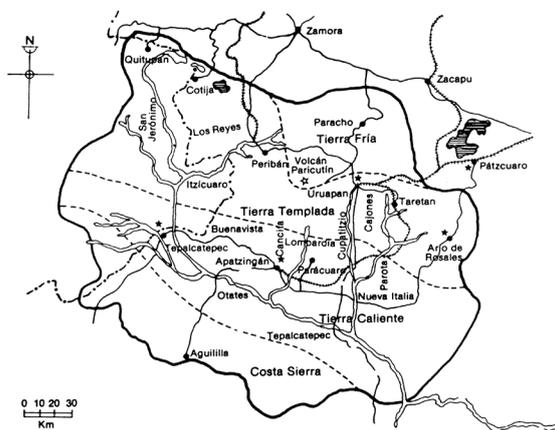
Mapa 3: Las comunidades de la región purhépecha¹³



Mapa 4: Las subregiones dentro de la región purhépecha¹⁴

¹³ Adaptado de Engelbrecht (1986: [s.p.]).

¹⁴ Adaptado de Gouy-Gilbert (1987:8).



La cuenca del río Tepalcatepec.

- Límites de la cuenca
- - - Zonas Climáticas
- · - · Fronteras estatales
- Carreteras principales
- ~ Ríos
- ▨ Ferrocarril
- ★ Aeropuerto

Mapa 5: La Cuenca del Tepalcatepec¹⁵

Regionalizaciones: el poder de definir

La “batalla” terminológica entre la *tarasquización* exógena de la población colonizada y su *purhepechización* endógena actual, refleja un enfrentamiento discursivo que gira en torno a los poderes de definir lo propio y lo ajeno.¹⁶ No sólo la población local, sino también su área de asentamiento: la región purhépecha, está sujeta a definiciones a menudo opuestas.

¹⁵ Espín Díaz (1986b:32).

¹⁶ Vázquez León (1992b) ha acuñado el término “purhépechización”, al que no define, pero con el cual parece describir la etnicidad purhépecha como una construcción identitaria contemporánea; desgraciadamente, su uso esencialista de la dicotomía “mestizo” *versus* “indígena” —evidente cuando, por ejemplo, le reprocha a “un grupo de comuneros que se legitiman como indígenas sin serlo” (Vázquez León 1986c:83)— y su intento de aislar lo “tarasco”, como esencia cultural inmutada, de lo “purhépecha”, como “acción étnica” contruida (1992b:111), le impiden analizar también la “tarasquización” como un epifenómeno colonial igualmente construido.

La región definida por el Estado

Desde la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940), Michoacán se convertirá en destinatario preferencial de las políticas gubernamentales de integración regional que se implementa para la población indígena. Desde entonces, el Estado-nación impuso sus criterios para definir y delimitar lo regional. El pionero proyecto de la *Comisión de la Cuenca del Tepalcatepec*, coordinado por el entonces ex-presidente Cárdenas desde finales de los años cuarenta como un “proyecto piloto” de modernización e industrialización agrícola, pretendió vincular una parte de la zona de asentamiento purhépecha, la Meseta, ubicada en *tierra fría*, con la zona templada de Uruapan y la *tierra caliente* del valle del Tepalcatepec, ambas ya para entonces sin presencia indígena (cfr. mapa 5). La integración regional fue todo un éxito para sus impulsores: en el valle del Tepalcatepe, pues no sólo aumentó la productividad agrícola gracias a la creación de una amplia infraestructura de regadío, sino que se inicia el proceso de proletarización de muchos purhépecha, que emigran temporal o definitivamente a *tierra caliente* para trabajar como jornalero en los neolatifundios (Barkin 1972).

Con este proyecto, las agencias de desarrollo del Estado-nación iniciaron una constante política que persiste hasta la fecha: el intento gubernamental de desintegrar el área de asentamiento purhépecha y de subsumir las diferentes subáreas bajo el control político y económico de las ciudades mestizas limítrofes, como detalla Espín Díaz aplicando el concepto de “nicho” proveniente de la ecología cultural, desde el proyecto del Tepalcatepec, la Meseta Purhépecha se tiende a incluir como nicho en la “región de Uruapan” (Espín Díaz 1983), ciudad no purhépecha que con dicho proyecto se convierte en cabecera de la “expansión del Estado” (1986a). Como este proceso expansivo fue desintegrando la “cultura tarasca” (1987a), según el autor, actualmente resulta ficticio concebir a la región purhépecha como una “unidad homogénea”.

En el otro extremo de la zona purhépecha, otro macroproyecto de integración por cuencas hidrológicas, el *Plan Lerma de Asistencia Técnica* (PLAT) iniciado en 1966, incluyó no ya la subregión del Lago de Pátzcuaro, sino únicamente su orilla septentrional en una hipotética región de desarrollo hidrológico, el complejo constituido por las cuencas de Lerma, Chapala y Santiago (Gortaire Iturralde 1968). Este constructo, sin embargo, parece haber resultado demasiado irreal, puesto que Pátzcuaro sigue siendo el centro urbano de la cuenca del lago.

Desde estos primeros proyectos macrorregionales, el Estado-nación intentó incorporar el área de asentamiento purhépecha mediante la subdivisión del área y su sujeción bajo “centros rectores” extrarregionales, todos ellos ciudades mestizas desde hace siglos: la Meseta se somete al área de Uruapan, las comunidades del lago a Pátzcuaro o incluso a Morelia, la Cañada a Zamora y la Ciénega a Zacapu o incluso también a Zamora. Este proceso, luego convertido en “teoría indigenista” por el ya detallado concepto de “región de refugio” de Aguirre Beltrán (1991b[1967]), domina todos los ámbitos gubernamentales:

- La política indigenista se implanta desde dos *Centros Coordinadores Indigenistas* (CCI) diferentes, uno ubicado originalmente en Uruapan y sólo trasladado a Cherán por intervención directa de Cárdenas, y el otro ubicado en Pátzcuaro (Moone 1973).
- La política de fomento agrícola divide el área purhépecha entre los *Distritos de Desarrollo Rural* (DDR) de Uruapan, Pátzcuaro y Zamora (SARH 1993a).
- Desde el proyecto del Tepalcatepec en los años cincuenta hasta el *Programa Nacional de Solidaridad* (Pronasol) de los noventa, ningún programa gubernamental de desarrollo regional osa contemplar el área purhépecha como una sola región.

- La política electoral incluye partes de la región —según se trate de elecciones federales o estatales— en diferentes distritos electorales, cuyas sedes siempre se encuentran fuera de la región: en Uruapan, Pátzcuaro o Zamora.

La región definida por la academia

A diferencia de otras áreas indígenas mexicanas, para las cuales siguen predominando estudios de comunidad, la antropología de Michoacán cuenta con una cierta tradición de estudios que superan los límites locales. Al igual que en otras regiones, sin embargo, la etnografía purhépecha de este siglo se inicia con los estudios de comunidad. Después del pionero, pero aún aislado estudio de Carapan realizado en 1932 (Sáenz 1992[1936]), la época de “montaje” de los clásicos estudios de comunidad (Lameiras 1988) está básicamente conformado por el *Programa Tarasco*, una serie de monografías etnográficas realizadas a partir de un convenio firmado en 1940 entre instituciones académicas —el Instituto Politécnico Nacional y la Universidad de California, desde 1944 con protagonismo de la *Carnegie Institution* de Washington, DC— y la institución indigenista creada por Cárdenas, el Departamento de Asuntos Indígenas del Gobierno Federal (Rubín de la Borbolla y Beals 1940).

Este convenio retoma la iniciativa de Swadesh *et al.*, que en 1939 habían creado un *Proyecto Tarasco* de orientación lingüístico-educativa (Pérez González 1988; cfr. cap. III), y la amplía hacia los ámbitos no-lingüísticos de la cultura purhépecha. Aunque este programa de investigaciones etnográficas ha generado importantes monografías de comunidades —destacan los estudios ya “clásicos” de Beals (1992[1945]) sobre Cherán, de Foster & Ospina (1948) sobre Tzintzuntzan y de Brand (1951) sobre Quiroga—, el enfoque del programa de investigación ha estado limitado al nivel local:

El programa tarasco, como la mayoría de los estudios contemporáneos de comunidades, no se ocupó de especificar la naturaleza de la unidad funcional de orden superior, extracomunal; puso muy poca atención en las relaciones de dependencia de las comunidades y de la región con la totalidad del país (Steward 1955:30).

La preocupación por lo extralocal surge a partir de los años cincuenta, en la segunda fase del auge de los estudios etnográficos que Lameiras (1987) califica como su “momento fabril”. Los primeros intentos antropológicos de definir la región son, sin embargo, el producto de la estrecha relación que mantiene la antropología académica con la política indigenista (Bonfil Batalla 1988; cfr. también cap. III): Como ilustra la relación elaborada por Argueta *et al.* (1984) de los proyectos de investigación que sobre los purhépecha se ha venido realizando, el giro de estudios locales a regionales —o por lo menos interlocales— coincide con la implementación de proyectos de desarrollo regional.

En su estudio preparatorio del primer proyecto de integración regional, Aguirre Beltrán admite su incapacidad de definir la región que abarcaría la Cuenca del Tepalcatepec. La Meseta purhépecha sólo queda incluida en este proyecto por “razones de política social” (1995a[1952]) no especificadas, mientras que las demás zonas de asentamiento purhépecha quedan excluidas. El único criterio definitorio es “el alcance geográfico de las actividades de la Comisión del Tepalcatepec” (Barkin 1972:157).

Esta dependencia de la primera antropología regional de Michoacán de las políticas gubernamentales se refleja en las regionalizaciones que hasta la fecha han sido elaboradas desde el ámbito académico (Peña *et al.* 1987). Desde Aguirre Beltrán hasta la mencionada “desintegración” de la Meseta Purhépecha

postulada por Espín Díaz, todos los estudios que por lo menos incluyen alguna mención regional en su análisis empírico parten de la definiciones impuestas por las diferentes agencias gubernamentales y plasmadas en la noción de las “regiones de refugio”, cuyo “hinterland regional” gira en torno al “centro urbano”.¹⁷ Para fundamentar la inexistencia de la subregión de la Meseta y su inclusión en la “región de Uruapan”, Espín Díaz concibe a la región como un epifenómeno de la acción del Estado:

El concepto de región, definida como unidad histórica, hace referencia no sólo a una realidad que tiene que ver con procesos socio-culturales de la formación y mantenimiento de la etnia purhépecha sino sobre todo con procesos de integración vertical de la población, del medio y de las clases sociales con la vida nacional. Más específicamente, la región viene definida por la expansión del Estado moderno mexicano y su impacto diferencial en los componentes sociales de la población regional (Espín Díaz 1983:26).

Por consiguiente, según esta limitación definitoria de lo regional a la “integración vertical” en el Estado, la región purhépecha como “región étnica” no existe (Vázquez León 1986c). Es evidente que este tipo de reduccionismo no logrará explicar la aparición de movimientos que articulan precisamente una dimensión espacial claramente étnico-regional. Y es que tanto los “clásicos” estudios de comunidad como los estudios regionales últimamente generados sobre los purhépecha caen en el mismo error estructural (Dietz 1999): Mientras que Beals y otros limitaban el espacio a su dimensión *emic* —definido por el comunalismo de la población purhépecha como un espacio únicamente local—, los estudios regionales posteriores

¹⁷ Espín Díaz (1986b); cfr. por ejemplo el uso del concepto de “región” por Gortaire Iturralde (1968), Moone (1973), Jiménez Castillo (1985), Espín Díaz (1986b) y Vázquez León (1992b.). En Dietz (1995) se analiza la ambigua relación establecida entre la teorización de lo regional y la política regional gubernamental.

reducen el espacio adoptando una perspectiva exclusivamente extrarregional, *etic* —mimetizando la negación del espacio purhépecha por un expansivo Estado-nación, pero sin plantearse los procesos de redefinición espacial que mientras tanto vienen ocurriendo a nivel intrarregional.

Un análisis de los diferentes discursos —gubernamental, académico y purhépecha— revela la existencia de un marcado contraste entre la visión intrarregional y la percepción extrarregional del espacio. Este contraste, que se reflejará nuevamente en las “políticas identitarias” de los nuevos actores regionales (cfr. cap. VI), ilustra el carácter implícitamente partidista y evidentemente oficialista de gran parte de los estudios antropológicos existentes sobre la región purhépecha:

To the degree that anthropological categories of identity conform to the official categories of the state and participate in their definition and reification, such an official anthropology is also made uncomfortable by social types that so defy being regulated by official categories of the state and its forms of discipline (Kearney 1996:62).

Mientras que todas las agencias exógenas así como los estudiosos académicos niegan la existencia de una unidad socio-espacial delimitable como “región purhépecha”, los mismos comuneros entrevistados postulan la existencia de un nivel regional, íntimamente ligado a su distinción de los demás espacios sociales:

- la unidad doméstica, identificada con el hogar y el *ekuarhu*, el solar aprovechado para la horticultura (cfr. cap. II);
- el barrio como importante unidad residencial intralocal (cfr. cap. II);

- la comunidad, unidad principal de participación política y de identificación (cfr. cap. II);
- la subregión en la que se ubica la comunidad, que posee una toponimia propia: *japonda* (el lago), *juáta* (la sierra), *eraxamani* (la Cañada) y *tsironda* (la Ciénega);¹⁸
- la región purhépecha, que abarca las cuatro subregiones frente a lo extrarregional, a menudo identificado con las ciudades mestizas colindantes;
- y, por último, la nación mexicana, concepto que expresa una unidad compartida con los mestizos sobre todo frente a lo “gringo”.

El legado del “primer encuentro”

Para explicar este contraste entre dos interpretaciones opuestas del espacio, remito en lo siguiente a los orígenes coloniales de la reconstrucción del espacio así como de su “reinención” en la memoria de los protagonistas intra y extrarregionales, procesos ambos de los cuales surge la comunidad purhépecha como una nueva institución “substancializada”.

Fragmentación y reconstitución del espacio: el territorio

Dada la escasez de fuentes escritas de contenido prehispánico —que se limitan básicamente al Lienzo de Jucutácaro, el Códice Plancarte, alguna que otra mención aislada en las Relaciones Geográficas y, como fuente principal, la Relación de

¹⁸ Cfr. también Dimas Huácuiz (1989; 1995). No se pudo esclarecer si la identificación actualmente practicada por algunos protagonistas del movimiento purhépecha entre las cuatro subregiones y la antigua concepción cosmológica de tipo cuatripartito —que, además, asocia cada punto cardinal con un determinado color (Vargas Uribe 1992)— es una “reinención” reciente o si persistía en la memoria de los ancianos. Los usos actuales de la simbología numérica y cromática se analiza en el cap. VI.

Michoacán¹⁹— resulta sumamente difícil distinguir para el caso de los purhépecha entre la persistencia de rasgos institucionales propios, la imposición de rasgos ajenos y la adaptación e incorporación de rasgos ajenos, pero luego apropiados en la terminología de Bonfil Batalla (1987). Tanto para las pautas de asentamiento como para la tenencia de la tierra existen interpretaciones divergentes. Aunque los primeros franciscanos llegan a Tzintzuntzan ya en 1526, el impacto colonial no se desencadena hasta 1530, cuando la irrupción violenta de Nuño de Guzmán en la cuenca del Lago de Pátzcuaro y la ejecución que perpetra de varios *acheecha*, miembros de la nobleza, desencadena una huida de la población lacustre hacia los montes aledaños.²⁰ La política de pacificación y de reasentamiento de esta población dispersada que inicia en la cuenca lacustre el primer obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, parece haber modificado las pautas de asentamiento prehispánicas. Mientras que antes de la huida los purhépecha habitaban unidades domésticas ubicadas fuera de los centros ceremoniales (Castilleja 1992; Pollard 1993), los “pueblos-hospitales” creados por el obispo a partir de sus proyectos-piloto en Tenochtitlan y en Santa Fe de la Laguna ya constituyen centros nucleados (Mendieta y Núñez *et al.* 1940; Quiroga 1940).

Desde el establecimiento del obispado en Tzintzuntzan en 1533, tanto Quiroga en la cuenca lacustre como los franciscanos Juan de San Miguel, Francisco de Castro y Jacobo Daciano en la franja occidental de la Meseta inician una política de congregaciones continuada y profundizada hasta el siglo XVII (Miranda 1992; Pavageau 1992). La (*n*)*apázecua* o *huapánekuwa* prehispánica, una unidad de asentamiento aparentemente parental, se convierte en “barrio” de la futura comunidad. El objetivo consiste, al igual que en otras regiones de la Nueva España, en acelerar el —obviamente

¹⁹ Para estas fuentes, cfr. Relación de Michoacán (1977), Corona Núñez (1986) y Acuña (ed., 1987).

²⁰ Cfr. West (1948), Durston (1976), Beltrán (1986) y Enkerlin Pauwells (1992).

ya iniciado— proceso de territorialización de las unidades de parentesco: Las “asociaciones de personas” se habrán de convertir en “asociaciones territoriales” (García Martínez 1992:56). La continuidad en la nomenclatura prehispánica de los asentamientos (Castilleja 1992), no obstante, ilustra que la ruptura no puede haber sido completa. O las unidades luego denominadas “pueblos de indios” tenían algún antecedente prehispánico como en el caso del *altepetl* nahua, o uno de los barrios congregados logró imponer su nombre al pueblo entero.

La tenencia de la tierra también refleja este complejo proceso de persistencia y ruptura. En base a la dualidad entre nobleza y “gente común” —entre *acheecha* y *porhéecha*— y según el carácter tributario del régimen político, la sociedad prehispánica parece haber distinguido entre tierras patrimoniales de la casa real del *cazonci*, el “emperador” prehispánico, tierras patrimoniales de los *acheecha*, tierras de titularidad colectiva aprovechadas por unidades domésticas y tierras colectivas cuya cosecha se entregaba como tributo en Tzintzuntzan.²¹ La tipología de tierras introducida por la Corona española no constituye una ruptura completa, puesto que los tipos prehispánicos se asemejan a la distinción entre *fundo legal* —los solares del pueblo—, *ejido* —bosques y pastizales—, *propios* del pueblo— con los que se nutre la *caja de comunidad* para trabajos comunes —y tierras de *repartimiento*— las parcelas de usufructo familiar (Mendieta y Núñez 1946; Carrasco 1976).

El proceso de territorialización emprendido por las autoridades coloniales se desarrolla en dos sentidos aparentemente contradictorios en la corporativización de la comunidad como único propietario de tierras a nivel local, por un lado, y en la marginalización de la comunidad como propietario de tierras a nivel extralocal, por otro:

²¹ Cfr. Beltrán (1986) y Carrasco (1986); resulta imposible reconstruir si las tierras en usufructo familiar eran verdaderamente “propias”, como postula Carrasco (1986), o si eran de titularidad colectiva y sólo de usufructo familiar.

- Aunque la Corona reconoce —mediante *mercedes reales*— inicialmente la validez de los privilegios prehispánicos de la nobleza indígena, lo cual genera fuertes conflictos intracomunales por multiplicar la carga tributaria de las unidades domésticas (Navarrete Pellicer 1990), a lo largo del proceso de campesinización de la nobleza se imponen los comuneros. En una peculiar confluencia de intereses entre los comuneros y la Corona, interesada en establecer un régimen eficaz de *indirect rule* (Vázquez León 1986a), la comunidad se hace con la práctica totalidad de las tierras cultivadas, cuyo control por el cabildo indígena se convierte en un eje central de la corporación local.²²
- Las tierras baldías, sin embargo, que como bosques y pastizales también son reclamadas por la comunidad, le son despojadas por la Corona para mercedarlas a los españoles (Navarrete Pellicer 1990). Este proceso de mercedación de baldíos no sólo reduce sensiblemente el territorio de los “pueblos de indios”, sino que afecta asimismo su derecho de jurisdicción local:

Los pueblos vieron retraído su ámbito espacial no porque los pobladores españoles se abalanzaran sobre sus tierras, sino porque el estado, empeñado en adquirir el monopolio del dominio eminente sobre la tierra, les confiscó esa facultad jurisdiccional (García Martínez 1992:56).

²² Como demuestra García Mora (1975) para el caso de Charapan, a veces el control de la tierra no es ejercido por la comunidad entera, sino por los barrios cuya congregación le dio origen a dicha comunidad.

La consecuente escasez de tierras comunales, que —una vez superada la crisis demográfica de inicios de la época colonial— se hace más notable en la cuenca lacustre y en la Ciénega que en la Meseta (Morín 1979), amenaza la estructura corporativa de la comunidad:

La solidez de la estructura comunitaria dependía en gran medida de la extensión y diversidad de su base agraria. La falta de tierras destinadas al uso colectivo o a gastos de la comunidad debilitaba el organismo comunitario y fortalecía el individualismo (Morín 1979:293).

El establecimiento de núcleos españoles de asentamiento permanente en la región purhépecha, no obstante, se limita a las cabeceras de los “partidos”; desde las que se inicia ya en el siglo XVI el proceso de “recesión de la lengua nativa” (West 1948:11) y de mestizaje cultural. Como ilustra Reyes García (1991) para la subregión de Zacapu, la propiedad privada se remonta a las primeras *mercedes reales* otorgadas por la Corona a colonos españoles. Mientras que los purhépecha seguían cultivando su *tarhéta*, la parcela comunal de usufructo familiar, los españoles adquirían títulos individuales de propiedad para los baldíos, las ciénegas y el *malpais* —zonas de lava volcánica no cultivables—, con lo cual sientan las bases para la futura extensión de sus latifundios:

Las mercedes determinaron el grado de rapidez de la colonización de la región de Zacapu; en su primera etapa trataron de consolidar a la pequeña propiedad. Sin embargo, a partir de 1591 se inició un proceso de concentración de la tierra, el cual fue legitimado con la composición de la tierra y la política de congregación de los pueblos indígenas. El resultado fue la cristalización de las haciendas (Reyes García 1991:25).

La gran parte de la colonización española del antiguo territorio purhépecha, sin embargo, se dirige hacia las fértiles tierras del Bajío de Guanajuato y Querétaro (Navarrete Pellicer 1990). Mientras que en estas regiones las haciendas se extienden rápidamente, la actual región purhépecha cuenta con “ventajas” ambientales:

Los pueblos de la sierra deben a sus pinedas lujuriantes y a la mala calidad de sus hierbas su salvación de la codicia de los hacendados (Morín 1979:286).

Aparte de la Ciénega de Zacapu, sólo en la orilla meridional del Lago de Pátzcuaro se establecen encomiendas, que luego —en el caso de la de Juan Infante— tienden a extenderse hacia la Meseta (Barlow 1952). Sin embargo, esta extensión suscita la decidida resistencia de comunidades como Nahuatzen, cuyos pleitos con la encomienda y la posterior hacienda duran alrededor de doscientos años (Yasumura 1995). El proceso de territorialización había generado ya una estructura comunal capaz de actuar de forma autónoma frente a un adversario externo.

Como resultado de esta territorialización colonial —que transcurre entre los intereses de la Corona, los proyectos de asentamiento de los religiosos, los colonos españoles y la emergente unidad social conocida luego como comunidad indígena—, en la región purhépecha surge una dualidad residencial que refleja la separación entre “república de indios” y “república de españoles” y cuya relación asimétrica permanece intacta hasta la actualidad:²³

- una comunidad de población casi exclusivamente purhépecha, que posee una pauta de asentamiento de tabla de ajedrez de tipo hispánico, organizada al-

²³ Cfr. Stanislawski (1950), Vázquez León (1986c, 1987) y Esteva Peralta (1992).

rededor de una iglesia, y en la que —a excepción de unos pocos ranchos dispersos— vive la gran mayoría de la población; desde el siglo XVI, esta comunidad purhépecha está sujeta como “tenencia” a una “cabecera” no purhépecha;

- este asentamiento no purhépecha, primero español y luego mestizo, establece una relación de dominio político-administrativo frente a sus tenencias indígenas, primero como cabecera de “partido”, desde el siglo XIX como cabecera del “Ilustre Ayuntamiento” y después de la Revolución como cabecera del “Municipio Libre”.

Fragmentación y reconstitución de la substancia: la comunidad

La “república de indios” que en Michoacán se establece a inicios de la época colonial está fuertemente influenciada por la institución del pueblo-hospital, implantada por Vasco de Quiroga y por frailes sobre todo franciscanos como un “modelo” prototípico de organización social elaborado a raíz de la “Utopía” de Tomás Moro.²⁴ A menudo se hace hincapié en el carácter transformador y “aculturador” de este pionero programa “indigenista” *avant la lettre*:

The effects of this program are evident in many phases of contemporary Tarascan life, and it is clear that the Michoacán experiment resulted in the most far-reaching acculturation of perhaps any group in Mexico (Beals 1969:728).

Sin embargo, este modelo debe haber retomado y reinterpretado una institución colectiva prehispánica poco documentada, la *huatápera* o *iurishu* (Miranda 1992:226), puesto que cuenta con

²⁴ Cfr. Carrasco (1976), Serrano Gassent (1994) y Singhof (1995).

una gran aceptación local —en sólo medio siglo se fundan más de 200 hospitales en la región purhépecha (Aguilera Díaz 1992; Warren 1992). El “hospital”, que con las *ordenanzas* dispone de una “constitución” propia, elaborada por Vasco de Quiroga, combina e integra funciones sociales, religiosas, políticas y económicas:²⁵

- funciones sociales y asistenciales como hospital y cocina para el cuidado de enfermos, función de crucial importancia dadas las epidemias desatadas por la invasión europea;
- funciones religiosas, como capilla de la Virgen de la Inmaculada Concepción, administrada por su correspondiente Cofradía de la Concepción; desde su implantación, se trata de una institución corporativa: todos los miembros del pueblo-hospital son, a la vez, miembros de la cofradía, por lo cual sus cargos religiosos —el *prioste* como administrador religioso, el *kéngghi* como mayordomo o administrador económico y las *huananchas* como encargadas de la imagen religiosa— están íntimamente enlazados con los cargos del cabildo;
- funciones políticas, que giran en torno al cabildo indígena, el autogobierno local compuesto por un número variable de *regidores*, *alcaldes* y *alguaciles*, cargos que a inicio de la época colonial aún son controlados por la nobleza de los *acheechea*; la principal función externa consiste en organizar la entrega del tributo al *gobernador*; con la paulatina desaparición de la nobleza, el cabildo indígena se convierte en cabildo de ancianos, los “pasados” por todos los cargos que hasta la fecha se siguen denominando *acheechea*;

²⁵ Cfr. Torre Villar (1967), Sepúlveda (1974), Carrasco (1976) y Bechtloff (1992, 1993); para las *ordenanzas*, cfr. Quiroga (1940).

- funciones económicas como el control de los mencionados tipos de tierras comunales, la distribución de faenas en las tierras colectivas y el reparto de tierras particulares a las unidades domésticas, la administración de la *caja de comunidad*, el sustento del hospital y la concesión de créditos; en la práctica, la cofradía y el cabildo confluyen en el ejercicio de todas estas funciones.

La solidez que este complejo institucional -denominado por los purhépecha *huatápera*, *kenghería* o *priostecuario* (Sepúlveda 1974)- adquiere a lo largo de la época colonial se evidencia a finales del siglo XVIII. Con las reformas borbónicas no sólo se completa el proceso de desarticulación de la nobleza indígena (Bechtloff 1993), sino que, a la vez, con el primer intento de desamortizar las propiedades eclesiásticas se inicia la paulatina decadencia de la cofradía. Sin embargo, los cargos de la cofradía de la Concepción sobreviven hasta entrado el siglo XX de forma modificada, ahora como cargos individuales y/o familiares de mayordomía.²⁶ Apropiándose de las funciones originales del hospital, de la cofradía y del cabildo impuestos desde fuera, la comunidad se había ido convirtiendo a lo largo de tres siglos en una entidad corporada:

La cofradía se transformó en mayordomía al perder sus bienes raíces y propiedades, base de su sustentación económica; al dejar de ser una organización con aprobación del clero y de las autoridades seculares y al transformar su organización interna; es decir, no contar con estatutos y ordenanzas. Desaparecidas las cofradías, las mayordomías alcanzan un gran desarrollo hacia finales del Siglo XIX (Sepúlveda 1974:70).

²⁶ Para detalles sobre este proceso cfr. Sepúlveda (1974), Vázquez León (1986a) y Bechtloff (1992).

Fragmentación y reconstitución de la memoria: el pasado

Los procesos coloniales de territorialización —la paulatina transformación de un grupo localizable, pero de asentamiento disperso, en una entidad territorialmente delimitada— y de substancialización —el establecimiento de instituciones corporativas en el seno del asentamiento territorial— son completados por un simultáneo proceso de temporalización. A partir de su incorporación forzosa a un régimen legal distinto, la emergente comunidad purhépecha se ve obligada a reinventar su pasado para sobrevivir como estructura corporada en el presente.

Lo característico de esta reinención del pasado reside en que su forma es completamente contemporánea. El sistema jurídico colonial se convierte en el campo de “batalla” principal en el que la comunidad litigante genera y reafirma su identidad localista frente al contrincante externo:

Los purépechas legitiman rápidamente la dominación española. Dentro de este nuevo mundo del cual forman una parte muy importante luchan por sus propios espacios. Luchan por obtener sus mercedes, el reconocimiento de sus tierras y aguas. Hacen uso de la burocracia y del juzgado de indios. Se apoderan de sus prebendas y privilegios, oponiéndolos al propio sistema colonial cuando se sienten amenazados. Pero siempre enfrentan sus conflictos dentro de la arena del mismo sistema. En este sentido nunca cuestionan la autoridad del rey ni la del virrey (Enkerlin Pauwells 1992:200-201).

Sin embargo, la naciente comunidad que surge de las congregaciones instrumentaliza este nuevo orden jurídico no sólo con fines estratégicos, para defender sus tierras supuestamente baldías frente a la Corona o a los colonos españoles y para rechazar un tributo exagerado e impagable. A este aspecto estratégico del legalismo purhépecha se une la necesidad de crear o recrear una identidad propia, comunal.

El título de tierras se convierte en el supremo símbolo de este proceso de etnogénesis localista. Mientras que la Relación de Michoacán, “obra de los indígenas que lo dictaron al fraile” (Kirchhoff 1992:80), representa aún la temporalización supralocal característica de los *acheecha* y del *cazonci*, los títulos virreinales intentan “aboriginalizar” los linderos para convertirlos en expresión espacial de sus “marcadores étnicos” comunales. Para ello, incluso se “reinventan” mojones que como las cruces colocadas encima de los cerros a inicios de la época colonial únicamente como símbolos de la nueva religión impuesta, y que ahora se reinterpretan como linderos entre comunidades (Moheno 1985).

Se trata de un proceso evolutivo que abarca toda la época colonial. Los títulos redactados en el siglo XVI —como, por ejemplo, el de Cherán Hatzicurin, de 1539 (Velásquez Gallardo 1952)— aún se limitan a enumerar los mojones que separan las tierras entre dos asentamientos. Sin embargo, los conflictos de tierras que surgen sobre todo en los siglos XVII y XVIII y que generan nuevos títulos virreinales (Toral 1989) reflejan ya el giro de una identidad supralocal a una identidad únicamente comunal. Pues la argumentación temporalizante, que remonta los derechos de la comunidad a “tiempos inmemoriales”, ya no distingue entre conflictos intercomunales, pero intraétnicos, por un lado, y conflictos interétnicos, por otro: el discurso localista es idéntico en casos tan distintos como, por ejemplo,

- un conflicto de tierras entre dos comunidades purhépecha de la Meseta, Charapan *versus* Corupo, que se desarrolla alrededor de 1750 ante la cabecera de Jiquilpan (Museo Michoacano 1939);
- un conflicto de tierras entre Nahuatzen, una comunidad purhépecha de la Meseta, y los descendientes del encomendero Juan Infante, que se extiende del siglo XVII al XVIII (Yasumura 1995);
- y un conflicto entre la comunidad lacustre de Zurumútaro y la Compañía de Jesús, que también se extiende por dos siglos ante la cabecera de Pátzcuaro (Enkerlin Pauwells 1992).

En los tres casos, el discurso jurídico de la comunidad purhépecha se basa en dos argumentos aparentemente diferentes, pero entretnejidos en la reapropiación temporal: el carácter históricamente inmutado —o sea, prehispánico— del asentamiento y de los límites propios, por un lado, y su verificación —a veces también su modificación— por los primeros misioneros y las autoridades coloniales del siglo XVI. Ambos argumentos son legítimos ante el orden colonial establecido y reconocido desde las *Leyes Nuevas* de 1542, mezcla de *indirect rule* e instituciones nuevas impuestas (Pietschmann 1980), por lo que en la memoria histórica de muchas comunidades purhépecha contemporáneas se funden: los omnipresentes misioneros —“Tata Vasco” en la cuenca lacustre, los franciscanos en la Meseta— son etnificados como “héroes culturales” propios de la comunidad.²⁷

²⁷ Serrano Gassent (1994:53) califica esta papel de Vasco de Quiroga como “suerte de dios protector” de la comunidad; el “privilegio” de Santa Fe de la Laguna, redactado en 1711, ilustra esta simbiosis entre los pobladores originales y su obispo, quien “fundó, y todo a su costa” el pueblo-hospital (Museo Michoacano 1889:259).

La praxis cultural purhépecha: un sistema segmentario

El resultado del proceso colonial descrito es la emergencia de una “cultura íntima” purhépecha. Aunque a nivel discursivo la comunidad se ha convertido en el “horizonte identitario” de los purhépecha, la praxis habitualizada de esta cultura íntima no se circunscribe al nivel comunal, sino que transcurre dentro de un sistema de segmentos espaciales funcionalmente entrelazados:

- la unidad doméstica como núcleo de articulación del principio de parentesco (cap. II),
- el barrio como centro articulador del principio de residencia,
- la comunidad como institución aglutinadora de ambos principios)
- y la región como el espacio de confluencia entre la cultura íntima intracomunal y la “cultura de las relaciones sociales” extracomunal.²⁸

La unidad doméstica

El núcleo de la praxis cultural purhépecha lo conforma la unidad doméstica. Ella preestructura no sólo la temprana socialización del individuo, sino asimismo su vida social, política y económica como adulto. Pues la pertenencia a una determinada comunidad, el estatus social y jurídico de “ser comunero”, se define en base a la pertenencia a una unidad doméstica. No es el simple nacimiento o la residencia en una determinada comunidad, sino

²⁸ En lo siguiente procuraré analizar estos segmentos de la “cultura íntima” purhépecha tal como se han ido conformando a lo largo del atrincheramiento de la sociedad indígena colonial. Recorro para dicha reconstrucción a datos etnográficos propios, complementados por otras fuentes etnográficas; las influencias exógenas posteriores —producto de la penetración del Estado-nación desde finales del siglo XIX— serán tratadas a lo largo del cap. V.

la membresía y participación del “jefe de familia” —del cabeza de la unidad doméstica— en los asuntos comunales la que le confiere a su familia el reconocimiento como parte integrante de la comunidad. Así, entre familia y comunidad se establece una “relación que mutuamente se refuerza” (Mallon 1995:73).

Composición y reproducción social

El parentesco es el principio articulador de la unidad doméstica, que siempre está compuesta como mínimo por una familia nuclear. Sin embargo, no se trata de una unidad estática, sino más bien de un “ciclo doméstico” (Brandes 1979). Este se inicia con una pareja casada que —según el principio neolocal— se instala en un solar heredado o adquirido, dónde convivirá con sus hijos. El centro simbólico alrededor del cual giran todas las actividades domésticas es la *parángua*, el fuego y la laja de cocinar (cfr. ilustración 1).



Ilustración 1: La *parángua* como centro de la unidad doméstica

La composición de la unidad doméstica se modifica cuando el individuo se desvincula de su *familia de orientación* para integrarse en la nueva *familia de procreación* (Fischer 1996). Una vez casadas, las hijas abandonan el hogar, mientras que los hijos al casarse eligen según sus circunstancias económicas entre dos principios de residencia: siguiendo la norma neolocal, intentan conseguir un solar propio; como ello a menudo no les es posible, acuden al principio patrilocal y permanecen con su cónyuge y sus hijos —si los hay— en el hogar de sus padres. Así, la base parental de la unidad doméstica se amplía convirtiéndose en familia extensa. Para todos los purhépecha entrevistados al respecto, esta composición es considerada transitoria. Por ello, en la mayoría de los casos observados, esta segunda fase del ciclo doméstico se divide en dos subfases. Recién casados, el hijo y la nuera comparten la *parángua* de los padres por lo menos hasta el nacimiento del primer nieto. Entonces, la pareja instala una segunda *parángua* en el mismo hogar, marcando con ello una subdivisión económico-administrativa dentro del grupo doméstico.

Como último paso, obtenida alguna independencia económica, la nueva familia nuclear abandona el hogar y se instala en un solar propio, proporcionado normalmente por los padres del hijo como “anticipo” de la herencia junto con la división de la parcela agrícola familiar (Álvarez Icaza 1988). En prácticamente todos los casos, uno de los hijos —por regla general, el menor— nunca se desvincula de su hogar de nacimiento, sino que permanece con sus padres y hereda de ellos el solar.²⁹

La flexibilidad del ciclo y su posibilidad de integrar diferentes unidades de parentesco lo vuelven adaptable a situaciones muy distintas. Ante el aumento de la presión demográfica y/o la creciente escasez de tierras, por ejemplo, se suele prolongar el periodo en que la unidad doméstica se

²⁹ Este ciclo doméstico, observado en diferentes comunidades de distintas subregiones —tanto en Nurío y Paracho como en Tacuro y Santa Fe— también es descrito por Brandes (1979), Young (1979) y Solomieu (1982).

constituye como familia extensa (Espín Díaz 1986a). Por otro lado, un cambio en las actividades económicas —por ejemplo, el giro de la agricultura familiar a la alfarería individual como principal fuente de ingresos— conlleva la tendencia a “nuclearizar” la unidad doméstica (Zárate Hernández 1993).

La estructuración espacial de la unidad doméstica refleja la importancia de la familia nuclear (cfr. ilustración 2). Cada una de ellas tenderá a pernoctar en una *troje* propia. Este edificio de madera y techo de tejamanil (cfr. ilustración 3) consiste de tres partes: la habitación en la planta baja, el tapanco que como cámara de aire es idóneo para almacenar maíz, así como el portal, denominado *inhehahukurini*, que sirve para colgar mazorcas de maíz de diferentes colores y para realizar actividades hogareñas como desgranar maíz, tejer con el telar de cintura etc. *Troje* y *parángua* conforman los elementos nuclearizados de la unidad doméstica, mientras que el *ekuarhu*, la parcela hortícola incluida en el solaro adyacente a éste así como el establo de animales son compartidos por todos los miembros de la familia extensa.

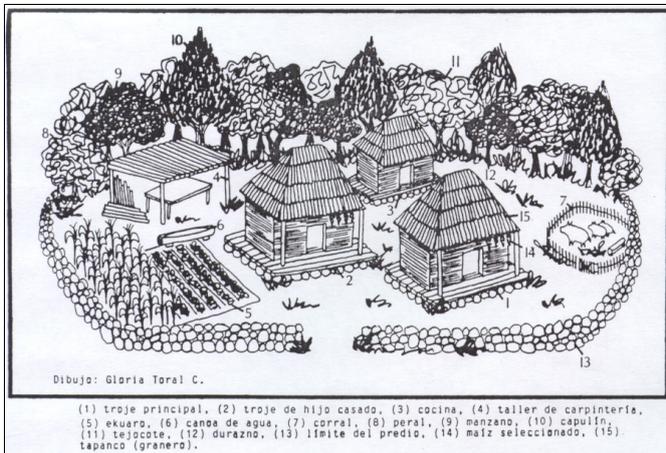


Ilustración 2: Composición espacial de la unidad doméstica³⁰

³⁰ Álvarez Icaza (1988:144).



Ilustración 3: Trojes en la comunidad de San Felipe de los Herreros

Vínculos extradomésticos

Las relaciones sociales que vinculan a la unidad doméstica con el resto de la comunidad purhépecha también obedecen al principio de parentesco, aunque no siempre se trate de relaciones parentales en el sentido estricto. Para cualquier tipo de ayuda —laboral, económica, financiera o ritual— que no pueda ser proporcionada en el interior del grupo doméstico, el individuo tiende a recurrir a sus propios parientes cercanos —el *ego-centred group* (Fox 1967)—, además de un grupo relativamente fijo de amistades provenientes del mismo grupo de edad (Wolf 1966).

Las relaciones de parentesco se mantienen e incluso amplían mediante la *pindekua* o “el costumbre”, un conjunto normativo que abarca sobre todo los ritos de paso vinculados al ciclo de vida (Jacinto Zavala 1988, 1995). Estos ritos, celebrados con ocasión sobre todo de una boda, un bautizo y un duelo, aparte de los ritos vinculados a la mayordomía,

no sólo refuerzan los lazos de parentesco establecidos, sino que tienden a ampliarlos sistemáticamente. Por un lado, el matrimonio crea vínculos afinales entre dos familias que suelen proceder de barrios o —con cada vez más frecuencia— de comunidades distintas. Tanto la norma tradicional de “robarse mutuamente” —el *siipani* o *siipa'perani*— como el cada vez más usual pedimiento de la novia —el *kurha'kuerheni*, antes limitado a las familias acomodadas— tienen que ser aprobados por ambas familias implicadas (Márquez Joaquín 1986).

La fiesta de la boda refleja tanto la autonomía de cada familia como la norma patrilocal de residencia. Después del acto religioso, ambas familias celebran por separado con sus respectivos parientes y padrinos, mientras que los recién casados sólo participan en la fiesta de los padres del novio, hasta que la novia es “robada” por sus parientes y llevada a la fiesta de su familia; ahí, el novio y su familia la “recuperan”, a la vez que se celebra ritualmente el nuevo vínculo establecido entre ambas familias.

Tanto con ocasión de una boda como de un bautizo, la unidad doméstica establece nuevos vínculos rituales basados en el modelo del parentesco. Este vínculo, el *compadrazgo*, genera una relación triangular que combina un eje vertical con otro horizontal.³¹ Una relación vertical cuasi-paternal es establecida entre los padrinos y sus ahijados —un bebé bautizado, un niño confirmado, un matrimonio casado etc.—, a la vez que se crea una nueva relación horizontal entre estos padrinos y los padres de los implicados, que a partir del rito son *kumbeechea*, “compadres”.³²

³¹ Con su modelo supuestamente prototípico del “contrato diádico”, Foster (1977:16) hace demasiado hincapié en la relación recíproca que se establece entre dos individuos, dejando de lado la participación de sus respectivos grupos de parentesco y las unidades domésticas implicadas; cfr. también Vázquez León (1992b).

³² Cfr. ilustración 4; esta práctica purhépecha contemporánea coincide plenamente con la definición que del *compadrazgo* ofrece Ravicz (1967) y con las descripciones etnográficas proporcionadas por Foster & Ospina (1948), Gortaire Iturralde (1971), Zantwijk (1974), Kemper (1979), Beals (1992[1945]) y Vázquez León (1992b).



Ilustración 4: Ceremonia del *compadrazgo* en Paracho

Este vínculo, aparte del compromiso económico de participar en los gastos específicos de la fiesta en cuestión, obliga estrictamente a las partes al respeto mutuo tal como lo establece la *kashumbikua*, las normas del buen comportamiento. De ahí que su lazo emocional sea superior al del parentesco considerado “biológico”. Si, por ejemplo, dos hermanos o dos primos, además, establecen entre sí una relación de *compadrazgo*, jamás se volverán a llamar o a tratar como hermanos o primos el uno al otro. Dado su contenido emotivo y normativo, nadie puede rechazar el pedido de “acompañar” como compadre a algún vecino. Esto ofrece la posibilidad de expandir sistemáticamente las relaciones sociales más allá del propio barrio, grupo ocupacional o estrato social. El *compadrazgo* es por ello un mecanismo altamente flexible de integración social intralocal, que se vuelve incluso más importante y demandado cuando aumenta la estratificación social interna (Mintz y Wolf 1977; Kemper 1979).

Tenencia y usufructo de la tierra

Además de fungir como núcleo social básico a partir del cual se establecen las relaciones sociales y rituales, la unidad doméstica debe su importancia sobre todo a su papel económico. Desde inicios de la época colonial, comunidad y unidad doméstica forman un binomio económico indisoluble: la tributación es organizada por la comunidad, pero siempre concebida en función de los “jefes de familia” (Vollmer 1990). Consecuentemente, los levantamientos coloniales contra una tributación excesiva para las unidades domésticas siempre son protagonizados por comunidades enteras (Taylor 1993).

Ello se refleja antes que nada en el peculiar régimen de tenencia de la tierra que es tenazmente defendido a lo largo cinco siglos (Morín 1979; Toledo & Argueta 1993). La comunidad se autoconcebe como propietaria de todas las tierras ubicadas bajo su jurisdicción consuetudinaria, mismas que concede en usufructo a las unidades domésticas que la componen. Mientras que el acceso a los recursos es colectivo a nivel comunal, su explotación es colectiva o individual, pero siempre a nivel familiar-parental. Por ello, la tendencia hacia una “nuclearización” de la unidad doméstica obedece no sólo a razones económicas, sino también jurídicas: Sólo un cabeza de hogar propio tiene derecho al estatus de comunero, prerequisite para acceder a tierras comunales.

La tensión intrínseca entre el principio de parentesco y el de residencia, entre unidad doméstica y comunidad, también se remonta a la época colonial; se manifiesta sobre todo en la “occidentalización” del derecho de herencia. La distinción básica entre derecho de usufructo familiar y derecho de propiedad comunal no genera problemas mientras la herencia del derecho de usufructo por los hijos coincide con su ingreso en la asamblea comunal como nuevos cabezas de unidad doméstica. Sin embargo, el derecho románico implantado

por las autoridades coloniales tiende a identificar usufructo y propiedad, con lo cual se rompe la estricta congruencia personal entre quienes explotan sus parcelas familiares, por un lado, y quienes colectivamente las controlan como comuneros, por otro. Esta tensión persiste durante la época colonial sin resultar particularmente problemática, ya que la comunidad *de facto* sigue controlando la totalidad de las parcelas, heredadas entre sus miembros; sin embargo, la ambigüedad jurídica se torna crucial cuando aparecen “propietarios”-usufructuarios extracomunales:

«Tout au long de cette histoire nous constatons le décalage entre le droit ancestral e la loi de la Colonie, puis la loi de l'Etat mexicain. Dès le début de la colonisation, l'assimilation au système espagnole de la structure ancienne de propriété a été source d'ambigüité; petit à petit la notion d'usufruit conditionel a perdu de sa force pour devenir proche de la notion de la propriété privée inspirée du droit romain. L'ambigüité de ce système permettra en particulier l'acquisition de parcelles de terres communautaires par les gens extérieurs à la communauté (espagnols, métis)» (Pavageau 1992:60-61).

Modos de producción, modos de consumo

La apropiación familiar de los recursos comunales se realiza mediante una “estrategia de uso múltiple” (Toledo *et al.* 1980:47) que procura diversificar los pilares en los que se basa la economía de subsistencia aprovechando los diferentes ecosistemas accesibles. Estas actividades productivas, realizadas por la unidad doméstica, están estrechamente vinculadas a la tenencia de la tierra.³³

³³ La descripción se basa en relatos de comuneros entrevistados sobre “cómo era antes” —cfr. E-Anghuan (1993), E-Capacuario (1993), E-Cherán (1993), E-Naranja (1993), E-Nurío (1993b), E-Pamatácuaro (1993), E-Paracho (1993b), E-Santa Fe (1993), E-Tanaco (1994) y E-Zicuicho (1993)—, cuyos datos se amplían por Pietri & Pietri (1976), Linck (1987, 1988) y Carabias *et al.* (1994).

Horticultura

La horticultura, la fruticultura y la cría de animales de corral se desarrollan en el *ekuárhhu* familiar, una pequeña superficie por lo general cercada y ubicada en el interior del solar de la unidad doméstica o directamente detrás de ella. Esta parcela forma parte del *fundo legal*, por lo cual es considerada como propiedad privada. El *ekuarhu* es un espacio femenino: casi siempre es explotado de forma individual por la madre y/o abuela.

Las especies cultivadas en su interior acusan una gran diversidad; abarcan sobre todo verduras —chile, calabaza, zanahoria, lechuga, col etc.—, árboles frutales como manzanos, duraznos, ciruelos y peros —en algunas zonas templadas también aguacate—, plantas medicinales y rituales así como determinadas especies de maíz negro (*tsiri turipiti*) y rojo (*tsiri uaróti*). El *ekuarhu* desempeña no sólo un papel complementario en la dieta familiar, sino que sobre todo el maíz criado en el solar es considerado como una “reserva”, por si acaso la cosecha de la *tarhéta* resulta insuficiente. Aparte, en el solar se convierte en “laboratorio” (Núñez 1989) donde se experimenta con nuevas especies o variedades, antes de sembrarlas en la parcela agrícola.

Agricultura

La agricultura —básicamente maicera, aunque de policultivos— se lleva a cabo en la *tarhéta*, la milpa minifundista de usufructo familiar que abarca una superficie de entre una y máximo cinco hectáreas y que originalmente es de titularidad comunal. Los productos principalmente cultivados abarcan la triada tradicional de *tsiri* (maíz), *t'atsiini* (frijol) y *purhu* (calabaza) así como *pari* (chías)³⁴ así como los cereales de origen europeo.

³⁴ Para detalles, cfr. Mapes *et al.* (1990). Las variedades del maíz se suelen distinguir por el color de los granos; dependiendo de la altura de la parcela, predomina el maíz blanco (*tsiri urapiti*) o el amarillo (*tsiri tsipambiti*). Según Illsley *et al.* (1988), sin embargo, persisten aún más de 30 variedades de maíz.

La agricultura que predominaba en la región purhépecha desde la época colonial hasta los años cincuenta era producto del “primer encuentro”. Partiendo del pueblo-hospital de Santa Fe como centro de difusión, no sólo se amplía el abanico de especies cultivables por la introducción del trigo, de hortalizas y de árboles frutales, sino que con la adopción del arado egipcio y de herramientas de metal también se modifica la tecnología agrícola.³⁵

Tanto la introducción del ganado de origen europeo como la obligación de cultivar trigo para los encomenderos generan un sistema integrado que combina el maíz con el trigo, por un lado, y la agricultura y la ganadería, por otro —el sistema de “año y vez”, cuyo funcionamiento describe Núñez para la cuenca lacustre:

El terreno escogido para cultivarse se divide en dos sectores de proporción variable, dependiendo de las necesidades de consumo, de la cantidad de la semilla disponible, tiempo, fuerza de trabajo, etcétera. Un sector del terreno es cultivado con maíz y cultivos asociados durante el ciclo de verano. Durante el ciclo de invierno se cultiva el mismo terreno con trigo, centeno o cebada (a menudo combinados). La segunda porción del terreno permanece en descanso todo ese año, destinada exclusivamente al pastoreo del ganado. El terreno que ha sido cultivado durante el primer año se deja en descanso después del último cultivo de invierno, y se procede a cultivar durante el segundo año el sector que permaneció en descanso. Se cultiva siguiendo el mismo patrón anterior, con un cultivo de maíz en el verano y con trigo o cebada en el invierno, y al segundo año se le deja en descanso por un año entero (Núñez 1989:47).

³⁵ Cfr. Núñez (1989), Navarrete Pellicer (1990) y Álvarez Icaza & Garibay (1992).

El ciclo agrícola no siempre permite realizar dos cultivos como en la zona lacustre. En este caso, la mayoría de los agricultores de la Meseta opta por el maíz, mientras que en la Cañada, donde el río Duero facilita cierto grado de riego, predomina desde hace más de un siglo el cultivo del trigo. Para el maíz, el proceso agrícola —que abarca el barbecho (*torhentskua*), la cruzada (*ualokuntani ma ka tsimani*), la siembra (*tsir atsini*), la escarda, el despunte (*kututsikukua*) y la cosecha (*puíántani*)— en las laderas y partes altas transcurre entre septiembre y enero, aproximadamente, mientras que en los planos se inicia en enero y termina alrededor de Navidad.³⁶ Las actividades agrícolas son consideradas masculinas, pero no individuales; dependiendo del ciclo agrícola, el cabeza de hogar recurre a la ayuda de sus hijos y/o de otros parientes.

Según el tipo de suelo utilizado para labores agrícolas, su ubicación geográfica y su fuente de agua se distinguen diferentes paisajes agrícolas:³⁷

- la agricultura temporalera de humedad residual, predominante en las tierras altas de la Meseta situadas por encima de los 2.300m;
- la agricultura temporalera de lluvia, practicada sobre todo en la cuenca lacustre a una altura de entre 2000 a 2300m;
- y la agricultura de riego, restringida básicamente a las orillas del Lago de Pátzcuaro y de la Ciénega de Zacapu así como al valle del río Duero.

³⁶ Para las variaciones subregionales cfr. Cruz Ramón (1982), Núñez (1989) y Mapes *et al.* (1990); la correlación entre ciclo agrícola y festividades católicas se establece en Mapes (1987).

³⁷ Cfr. Peña *et al.* (1987), Núñez (1989), Mapes *et al.* (1990) y Álvarez Icaza *et al.* (1993); una clasificación edafológica de las superficies agrícolas se encuentra en Barrera Bassols (1988).

Aparte de las zonas lacustres, la agricultura se practica sobre todo en los *planes* —superficies planas ubicadas entre los volcanes—, en las *joyas* —cráteres de volcanes extinguidos— y en los pies de los montes (Maturana-Medina & Sánchez Cortés 1970).

Ganadería

Desde la introducción de animales de carga a inicios de la época colonial, la ganadería constituye un complemento cuantitativamente reducido, pero económicamente importante de la agricultura. Las unidades domésticas intentan invertir en alguna que otra vaca, mulo, caballo, oveja o cabra, que —aparte de proveer de determinados productos lácteos o lanares— son consideradas como un “seguro” para tiempos peores:

Me ha tocado ahorrar porque no se pierde la pastura, que es para mis animales. El maíz para el gasto de la casa de cada día. Haciendo unas engorditas de ocho o nueve puercos, pues, uno se ayuda como campesino. Aquí la siembra no es negocio, pero si uno invierte comprando becerros, puerquitos, pues ahí viene la recompensa. Esa es la forma de ahorrar de nosotros los campesinos (agricultor comunero, E-Paracho 1994b).

Algún miembro masculino de la unidad doméstica —normalmente un hijo menor— se ocupa durante el día entero de cuidar el ganado. Aunque se procura que los pocos animales que posee una unidad doméstica pernocten dentro del solar, por lo general se carece de una superficie específica de pastoreo. De ahí la importancia del sistema de cultivo del “año y vez”: el ganado pastorea en aquellas tierras agrícolas que no se cultivan en ese preciso año. Para este sistema de rotación bianual de maíz y ganado, cuando las parcelas familiares se encuentran en descanso, todos los comuneros tienen acceso a las tierras, que así se convierten temporalmente en agostadero comunal. El alto

grado de integración entre la ganadería de origen europeo y la agricultura maicera autóctona ilustra cómo los purhépecha se han ido apropiando de esta innovación exógena:

La dualidad maíz-ganado es el elemento que define el sistema económico y de la gestión del suelo. En efecto, el cultivo de maíz aporta, además del grano, esquilmos para el ganado; el ganado aporta abono a la parcela, es utilizado para el tiro de aperos de cultivo, da subproductos como la leche, y en sí mismo, el ganado es una caja de ahorro que se puede vender para satisfacer alguna necesidad inmediata (Carabias *et al.* 1994:100).

Silvicultura

Como adicional complemento a las actividades agrícolas, principalmente en la Meseta la unidad doméstica también se dedica a actividades forestales de tipo extractivo. Todos los comuneros tienen acceso a los bosques de pino, encino y oyamel que circunden la comunidad. El usufructo es colectivo, pero en la práctica se suele realizar por separado por grupos familiares.

La madera talada se utiliza para materiales de construcción —tanto con fines de autoconsumo para las propias trojes como para la venta a aserraderos—, para muebles, herramientas agrícolas y domésticas, cajas de empaque así como materia prima para la producción artesanal. Aparte, se recolecta leña y ocote básicamente para el autoconsumo familiar. Por último, los árboles también se aprovechan para la extracción de resina que luego se vende a intermediarios externos.³⁸

³⁸ Resumido de entrevistas propias —cfr. E-Capacuaró (1993), E-Caltzontzín (1993), E-Cherán (1993), E-Pamatácuaro (1993) y E-Tanaco (1994)—, así como de West (1948), Maturana-Medina (1968), Jiménez (1982) y Moheno (1985).

Pesca

En las comunidades isleñas y ribereñas del Lago de Pátzcuaro, la pesca suele constituir otro complemento de las actividades agrícolas y/o artesanales. También se realiza de forma familiar o parental, mientras que su acceso es reglamentado por la comunidad.

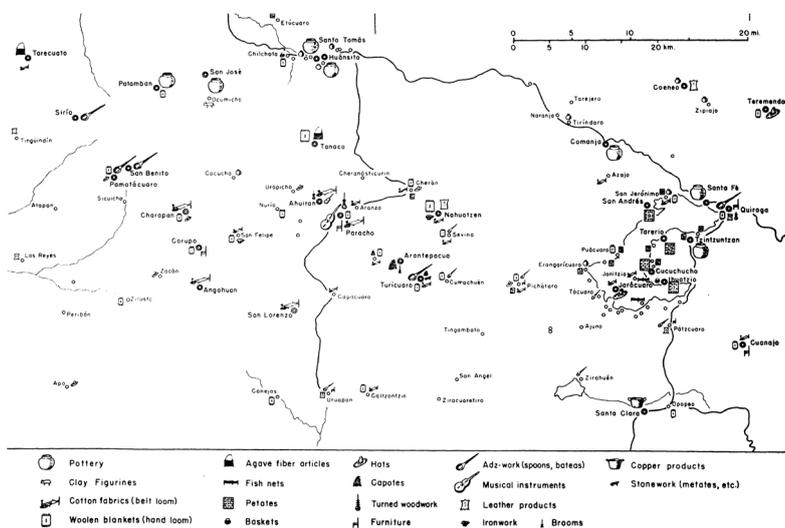
En *cayucos*, canoas hechas de troncos excavados de pino, un grupo de dos o tres varones se dedica a pescar especies como el *pescado blanco*, el *charal* y la *acumara*, entre otros. Para ello, emplea tres tipos de redes de pesca diferentes: la *cherémecua* —una red fija—, el *chinchorro* —una red de arrastre con bolsa— y la *uaromítakua* o *parákata*, la *red de mariposa*.³⁹

Aparte, en octubre o noviembre las comunidades isleñas y ribereñas realizan de forma coordinada la *kuirisi atákua*, la caza de patos. Cada año, cuando aparecen en estas fechas las aves migratorias provenientes de Norteamérica, son cazadas desde las canoas de los pescadores (González 1925; Argueta *et al.* 1986).

Artesanías

Por último, la economía doméstica es diversificada por medio de una amplia gama de actividades artesanales, producto de la confluencia de gremios artesanales prehispánicos y del decidido fomento de innovaciones tecnológicas en la temprana época colonial (Aguirre Beltrán 1995b[1952]). Ambos factores han contribuido a generar una especialización de ramas y productos artesanales por comunidades que se intercambian en mercados intrarregionales (cfr. mapa 6 y cap. II).

³⁹ Cfr. ilustración 5 así como Argueta *et al.* (1986) y Rojas (1992).



Mapa 6: Especialización artesanal de las comunidades purhépecha⁴⁰

Las artesanías se producen y comercializan desde la unidad doméstica. Mientras que algunas ramas son más frecuentemente asociadas con la mujer —gran parte del proceso de producción de la alfarería, del tejido y de la artesanía de chuspata y tule—, otras son consideradas típicamente masculinas —la carpintería, el tallado de madera y el martillado de cobre. Los ciclos de producción artesanal se rigen tanto por el ciclo agrícola, en cuyas épocas de descanso se incrementa la actividad artesanal (Moctezuma Yano 1994), como por el ciclo festivo, dado que las ferias asociadas a muchas fiestas religiosas garantizan cierta afluencia de consumidores extralocales y ofrecen así la posibilidad de truequear o vender la producción en una comunidad vecina.⁴¹ Las actividades artesanales se suelen incrementar en aquellas comunidades en las que existe una escasez de tierras agrícolas (Kaplan 1965; Novelo 1976).

⁴⁰ West (1948:[s.p.]).

⁴¹ Para detalles sobre las diferentes ramas artesanales, cfr. Kaplan (1965), Horcasitas de Barros (1973), Novelo (1976), Gouy-Gilbert (1987), Engelbrecht (1987, 1993), Dietz *et al.* (1991) y Dietz (1995).



Ilustración 5: La pesca con la *parákata* en el Lago de Pátzcuaro

Estrategias económicas

Dada la integración entre posesión comunal y usufructo familiar, este sistema interrelacionado entre actividades extractivas y productivas se basa en la sujeción de las unidades domésticas al control comunal de los recursos naturales. Ni el ciclo agrícola ni las vedas piscícolas o silvícolas son asuntos individuales, sino que se deciden para toda la comunidad a la vez. El alto grado de adaptación medioambiental que disfrutaba este sistema de uso múltiple de recursos sólo se evidencia al romperse—ya desde finales del siglo XIX, pero de forma acelerada a partir de los años cincuenta del presente siglo (cfr. cap. II)— este vínculo comunal de la producción familiar (Carabias/Provencio/Toledo 1993).

La “lógica” de la producción (Argueta *et al.* 1993) que sustenta este sistema múltiple de aprovechamiento de recursos se rige por el objetivo constante de obtener una autosuficiencia familiar. El ideal expresado por todos los hogares preguntados al respecto consiste en maximizar la producción para el

autoconsumo familiar y depender cuanto menos posible de fuentes de ingreso externas. Ello explica la importancia dada al maíz como base material de esta estrategia económica. Sin embargo, desde inicios de la época colonial, la inserción en un sistema de extracción de tributos, diezmos e impuestos obliga a las unidades domésticas a complementar el autoconsumo con la producción de “mercancías” (Morín 1979).

Tanto la extracción de los recursos silvícolas como la ganadería y sobre todo las artesanías constituyen la principal fuente de recursos paulatinamente monetarizados. Por ello, al igual que otras poblaciones indígenas de América Latina, las unidades domésticas purhépecha se ven forzadas a combinar la estrategia de subsistencia con una estrategia de mercadeo (Bennholdt-Thomsen 1983). El hecho de que en todas las comunidades existen formas ya consuetudinarias de “créditos invisibles” (Chamoux 1993:191) y mecanismos recíprocos de financiación ilustra que la combinación de estrategias económicas mixtas existe desde hace tiempo. Se evidencia aquí un creciente abismo entre el nivel normativo - la autosuficiencia familiar —y el nivel fáctico— la creciente dependencia del mercado:⁴²

Todo lo que da la tierra es para nosotros, para la familia y para el engorde de los animalitos, de los puerquitos pues. Bueno, y una pequeña parte la vendo a particulares, a coyotes —así llamamos a estas gentes que vienen a comprar y nos pagan una miseria. Así están las cosas de miserable, pero uno necesita algunos centavos. Bueno, uno realmente gana poco, a uno sólo le da para salir adelante (agricultor, E-Paracho 1993a).

⁴² Mientras que Foster (1974, 1987 [1967]) postula que una psicología específicamente campesina, “la imagen del bien limitado”, genera estrategias de autosuficiencia que impiden un mayor desarrollo económico, Acheson (1972, 1987) y Engelbrecht (1987) demuestran que las estrategias de autoconsumo *versus* comercialización de las unidades domésticas se rigen por una estricta racionalidad económica basada en criterios de productividad.

Ello repercute en la estructura ocupacional de las unidades domésticas, caracterizada por una fuerte tendencia hacia la pluriocupacionalidad. La producción agrícola, ganadera y silvícola es complementada —según los recursos localmente asequibles— por diferentes ramas artesanales producidas para el mercado básicamente regional (cfr. cap. II). A esta fuente de ingreso se unen diversas formas de trabajo asalariado no permanente, que normalmente implica una emigración temporal:⁴³ jornaleros agrícolas empleados como peones en la cosecha, conductores de animales arrieros y *huacaleros* —transportistas de mercancías a larga distancia—, tiendistas locales, comerciantes intermediarios y/o prestamistas.

Aunque a lo largo del tiempo dentro de este fenómeno de pluriempleo va surgiendo una estratificación social que a menudo refleja fuertes desigualdades de ingreso entre campesinos minifundistas y artesanos, por un lado, y comerciantes intermediarios, por otro, todas las unidades domésticas tienden a retener su parcela agrícola aun cuando no dependen económicamente de sus frutos. Ello se debe a motivos tanto sociales como jurídicos: la tierra no sólo sigue siendo fuente de prestigio local, sino que su usufructo activo también condiciona la pertenencia a la comunidad.

⁴³ Cfr. también Belshaw (1969), Pietri & Pietri (1976) y Acheson (1980); como reconstruye García Mora (1975) para Charapan, desde el siglo XVIII existe una cierta —aunque escasa— tradición de emigración laboral temporal.



Ilustración 6: El solar como recinto femenino

Dentro de la unidad doméstica no hay reglas rígidas que distribuyan las ocupaciones por género y generación. Aunque la división laboral es altamente flexible y adaptable a condiciones cambiantes, existe una tendencia general de distribuir tareas según el espacio en el que se llevan a cabo:

- El solar y el mercado local son recintos femeninos. Las mujeres, bajo la autoridad de la madre, abuela o suegra, se dedican al cultivo del *ekuarhu*, al cuidado de los animales de establo y a la preparación de las comidas (cfr. ilustración 6). Además, son ellas las que normalmente también se ocupan de la venta tanto del excedente agrícola como de los productos artesanales en el mercado de la comunidad o en una pequeña tienda.
- El campo, tanto la parcela como el bosque, son recintos masculinos, por lo cual las actividades agrícolas, ganaderas y silvícolas así como también las piscícolas son realizadas por regla general por los varones, guiados por el padre o abuelo (cfr. ilustración 7).

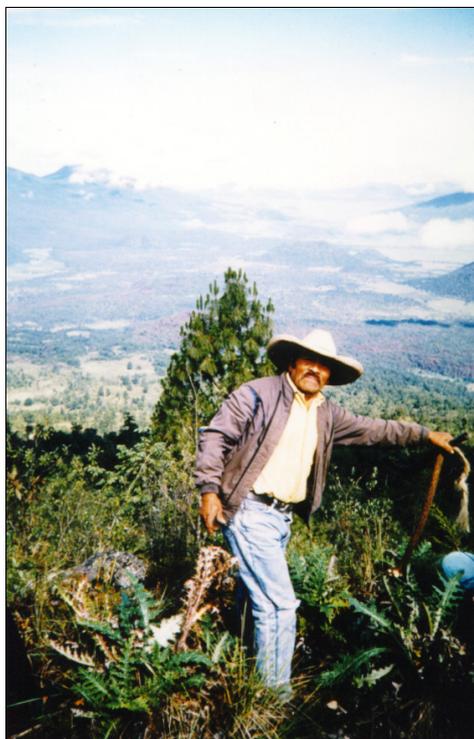


Ilustración 7: El campo como recinto masculino

El hecho de que es el espacio y no la actividad lo que determina su asociación con un determinado género lo ilustra la costumbre de ir entre toda la unidad doméstica a comer al campo para festejar la “pizca”, la maduración de los primeros elotes; aquí, en la *tarhéta*, son los hombres los que cocinan para las mujeres.⁴⁴

El barrio

A diferencia de la unidad doméstica, que vincula a sus miembros con la esfera comunal mediante el principio de parentesco, el barrio articula a sus miembros a la comunidad en función del principio de residencia. Este principio se remonta a la política

⁴⁴ Ya Rendón (1947) documenta esta práctica, que en la Meseta persiste hasta la actualidad.

de congregaciones, en la que siempre se ha procurado agrupar a varios parajes prehispánicos de asentamiento disperso en un sólo “pueblo de indios”. En algunos casos, como en el antiguo pueblo de San Juan Parangaricutiro —destruido en 1943 por la erupción del volcán Parícutin—, gracias a la toponimia se ha podido restablecer la ubicación aproximada de las seis unidades prehispánicas luego congregadas (Moheno 1985). Algunas comunidades conservan los nombre de sus barrios en lengua purhé, mientras que otros únicamente los denominan según el santo patrón del barrio.

Rasgos y funciones

Reflejando básicamente las características generales mesoamericanas (Hunt y Nash 1967), el barrio purhépecha —denominado *uapánekuwa* o *napátzikua*— es una organización corporativa territorializada que no sólo posee un santo patrón, una capilla y cargos religiosos propios, sino que —por lo menos en la época colonial— combina estas instituciones ceremoniales con instituciones político-administrativas propias y distintas de las existentes a nivel comunal. Los cabezas de todas las unidades domésticas cuyo solar se ubica en el territorio urbano del barrio nombran a un *ehpu* —“encabezado” o “jefe de barrio”—, a veces también llamado “jefe de manzana” (Gortaire Iturralde 1971), aunque parece que originalmente este rango es inferior, puesto que representa sólo a una subunidad, una determinada agrupación de solares dentro del barrio.

Como *acha k’eri* —“señor anciano”—, el “encabezado” suele formar parte del cabildo de la comunidad, donde, por un lado, representa a su barrio a nivel comunal, y, por otro lado, es el sumo responsable de la participación de las unidades domésticas de su barrio en las actividades colectivas del pueblo (cfr. cap. II). Para asegurar su autonomía frente al nivel comunal, la representación política del barrio en la comunidad conjuga los principios de “acción paralela” y reciprocidad (Thomas 1979):

- La “acción paralela” consiste en la multiplicación sistemática de los cargos religiosos o políticos por el número de barrios existentes. Sobre todo en el cabildo, la representación equitativa de todos los barrios es estrictamente guardada, y la toma de decisiones en la asamblea general de comuneros también tiende a respetar las opiniones “de los barrios”.
- La reciprocidad significa que los cargos supremos, a los que no pueden acceder todos los barrios mediante acción paralela simultánea, se distribuyen según un rígido esquema rotativo, que le asegura a cada barrio un acceso sucesivo a los puestos más influyentes de la comunidad.

La concatenación de ambos principios en muchas comunidades genera una dinámica competitiva que permea toda la vida pública del pueblo y que se refleja sobre todo en la realización de las fiestas locales. Mientras que en la fiesta del santo del barrio todas sus familias se vuelcan a “superar” la anterior fiesta del barrio vecino, en la fiesta del santo patrón de la comunidad todos los barrios se “enfrentan” directamente intentando superarse en el desempeño del respectivo cargo religioso, en las ofrendas y comidas ceremoniales preparadas así como —cada vez más— en la contratación de bandas de música que durante toda la fiesta local “compiten” entre sí (Chamorro 1987).

Desde la congregación hasta la época actual, el barrio parece haber estado sometido a un proceso creciente de territorialización, que implica la pérdida paulatina de su carácter como grupo de parentesco. Aunque para la región purhépecha carecemos de datos sobre el grado de territorialización que poseía el equivalente michoacano del *calpollí*, la escasa presencia de reglas matrimoniales y la vinculación de su membresía al sitio del solar indican que por lo menos hoy el barrio ha perdido tanto su adscripción de parentesco y únicamente constituye

una unidad territorial sublocal.⁴⁵ Ello también se refleja en los nombres que en purhé tienen los barrios, cuyo contenido casi siempre es topográfico: en Cherán, por ejemplo, los cuatro barrios se denominan *kérhiku anapu* —“lugar de abajo”—, *karhákuwa anapu* —“lugar de arriba”—, *jarhúkutini anapu* —“lugar en el borde [de la barranca]”— y *parhíkutini anapu* —“lugar al otro lado [de la barranca]”—; también en Nurío los cuatro barrios están geográficamente asociados —el “barrio de abajo”— *karhákuwa anapu*, —el “de arriba”— *ketzekua anapu*, —el “de la cueva”— *tap’itirhu anapu* —y el “del peñasco”— *keréndaru anapu*.

Barrios y “mitades”

La división de la comunidad en barrios localizados, definidos por el principio de residencia, no obedece a una pauta general; indistintamente de su tamaño, el número de barrios oscila entre dos y ocho por comunidad, división que muestra una cierta preferencia por los números cuatro y/o ocho, aunque también existen números impares de barrios. Independientemente del número de barrios, sí se aprecia una tendencia general de dividir cognitivamente a la comunidad en dos mitades, a menudo identificadas por su real o supuesta diferencia de altura —“los de arriba” *versus* “los de abajo”, sobre todo en la Meseta— o por su situación frente a la carretera —“los de la salida” *versus* “los del rincón”. Esta distinción suele agrupar a varios barrios bajo una sola mitad.⁴⁶ Por ejemplo, en Santa Fe —en cuyo caso particular cada dos barrios comparten un santo reduciéndose así a cuatro unidades “suprabarriales”,

⁴⁵ En varias comunidades, la pertenencia a un barrio sigue asociada a reglas de endogamia barrial (Moctezuma Yano 1994), pero su seguimiento parece actualmente muy escaso.

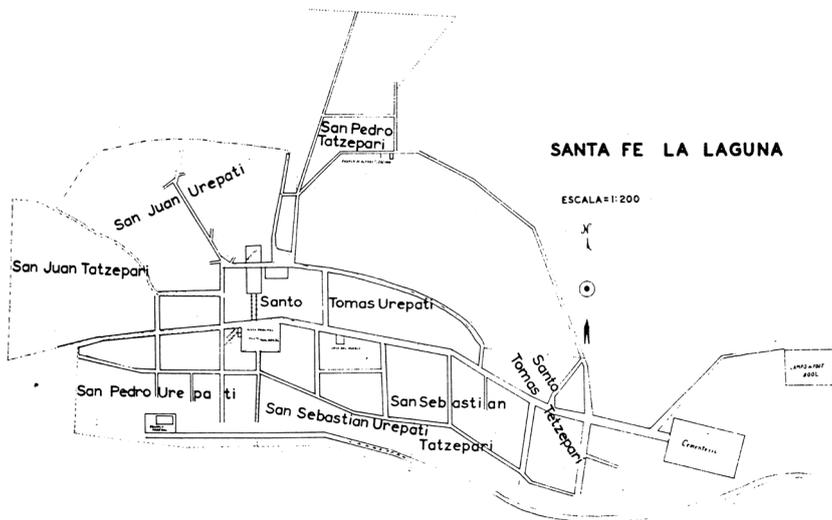
⁴⁶ Supongo que es la falta de distinción entre barrios localizados y centrados en un santo propio, por un lado, y mitades sólo cognitivamente identificables, por otro lado, la que ha generado la polémica en torno al estudio de Zantwijk (1974) sobre la comunidad ribereña de Ihuatzio. En su afán de hallar rasgos “tarascos” puramente prehispánicos, el autor postula haber descubierto la existencia tanto de patrilinajes como de barrios “ceremoniales” de parentesco, que —según él— coexisten con —sólo dos (!)— barrios de residencia que carecen de importancia ritual. Parece que este último tipo de barrio correspondería a lo que denomino mitades, mientras que la *uapánekuwa* ceremonial de Zantwijk equivaldría al barrio; para una discusión crítica de las tesis de Zantwijk, cfr. Peña *et al.* (1987).

cuyas respectivas capillas están asociadas con los cuatro puntos cardenales— los ocho barrios y las cuatro unidades “suprabarriales” se agrupan en las mitades “del rincón” y “de la salida” hacia la carretera Zamora-Quiroga.⁴⁷

El significado que tienen estas mitades es controvertido en la literatura. Mientras que algunos autores postulan una evolución desde una original dualidad de barrios hacia su paulatino desmembramiento en múltiples barrios (Hunt y Nash 1967), otros creen constatar una evolución inversa: los barrios duales o las mitades serían el producto posterior de un sistema multibarrial polarizado por la aparición de contradicciones de clase internas, cuya polarización en un momento determinado causaría el colapso del sistema de barrios y con ello de la comunidad entera (Thomas 1979).

Ninguna de ambas hipótesis es empíricamente verificable para la región purhépecha. Por una parte, en aquellos casos históricamente bien documentados de comunidades multibarriales —como en el ya mencionado pueblo de Parangaricutiro con sus seis barrios y en Pichátaro con siete barrios (Álvarez Icaza 1988)—, estos barrios siguen existiendo al interior de la comunidad; como producto de las congregaciones carecen de un supuesto origen bi-barrial, pero tampoco muestran una polarización de clase en torno a dos barrios opuestos. Esta evolución es poco probable ya que los barrios no se agrupan en torno a gremios profesionales que como “grupos estratégicos” (Dietz 1999) sí podrían constituir clases sociales *in nuce*.

⁴⁷ Cfr. mapa 7; mis entrevistas en Santa Fe —cfr. E-Santa Fe (1990; 1993; 1994), E-TES (1990) y E-Ueameo (1990)— coinciden con los datos aportados por Gortaire Iturralde (1971), Dimas Huácu (1982) y Zárate Hernández (1993). Sin embargo, la osada identificación de las dos mitades con las “estructuras binarias” de lo masculino / femenino y de lo sagrado / profano que realiza Zárate Hernández (1993) me parece más bien producto de la imaginación etnográfica.



Mapa 7: Los barrios de la comunidad de Santa Fe de la Laguna⁴⁸

Otros postulan que las mitades, en vez de constituir clases sociales incipientes, por sí solas “funcionan como una comunidad” (Zárate Hernández 1993:93). Sin embargo, las mitades no pueden constituirse en comunidades autónomas, puesto que todas sus posibles actividades, competencias y rivalidades están enfocadas hacia el nivel comunal. Además, a diferencia de los barrios con cultos y capillas propias, las mitades no son corporaciones institucionalizadas. Para determinar la función actual que tiene el sistema multi-barrial, por un lado, y el dualismo de las mitades, por otro, será preciso elucidar su desarrollo posterior a la introducción de nuevos cargos civiles y administrativos por el Estado-nación y la relación que desde entonces se establece entre estas unidades sublocales y el faccionalismo político intralocal (cfr. cap. IV).

⁴⁸ Escudero/Zamorano/Ramírez (1962:[s.p.]).

La comunidad

A nivel comunal confluyen tanto las diferentes unidades domésticas como los distintos barrios. Las instituciones de la comunidad articulan así un elemento parental y personalizado —el comunero como cabeza de su grupo de parentesco— con un elemento residencial territorializado el barrio como unidad social localizada. Tanto en los cargos político-administrativos, centrados en el cabildo indígena colonial, como en los cargos religioso-ceremoniales, primero las cofradías y posteriormente las mayordomías, la comunidad corporativa refleja esta peculiar combinación de rasgos parentales y territoriales.

La lógica de los cargos

La comunidad integra ambos principios al retener en sus instituciones suprafamiliares y suprabarriales el control último de todos los recursos colectivos.⁴⁹ Tanto las tierras comunales y la caja de la comunidad como el culto del santo patrón se canalizan a través de las instituciones comunales, que también son las únicas que pueden emprender gestiones externas. Por consiguiente, los cargos comunales “monopolizan” funciones tanto intacomunales -relativas a las relaciones entre las diferentes unidades domésticas y barriales —como extracomunales— el trato de estas unidades con agentes externos. El carácter corporativo de la comunidad reside, por ello, en sus cargos suprafamiliares y suprabarriales.

Desde que el proceso de campesinización tempranamente iniciado ha disuelto la nobleza de los *petámuti*, el acceso a los cargos de mayor responsabilidad de la comunidad ha estado regido por dos criterios íntimamente enlazados: el prestigio y la edad. Un comunero adquiere prestigio siempre y cuando su comportamiento público refleje los buenos modales —la ya

⁴⁹ Cfr. Espín Díaz (1986a) y Toledo & Argueta (1992, 1993).

mencionada *kashúmbikua*— y se atenga a “el costumbre”—la *pindekua*. Esta adhesión a “comportamientos sancionados positivamente por la comunidad” (Padilla Pineda 1995:123) se comprueba antes que nada en el desempeño de los cargos religiosos y/o cívicos inferiores. Recién casados, los varones iniciarán su “carrera pública” ocupando los “cargos chicos” sobre todo como *orhete* o *urhėti* —el “semanero” del templo.⁵⁰ A partir de ahí, cada año serán elegibles por los *hurámutch*, los “pasados”, para cargos superiores, hasta que algún día ellos mismos se conviertan en pasados. Entonces se les prepara una comida ceremonial, la *pandárikua*, una especie de ofrenda en cuyo transcurso obtienen el bastón de mando, símbolo de poder con el que se asocia la acumulación de experiencias, la edad y el prestigio.⁵¹

Lo importante de esta “economía del prestigio” reside en la convertibilidad de este prestigio en influencia, poder y recursos económicos. En términos de Bourdieu (1991), el capital cultural que ostenta un comunero al seguir fielmente “el costumbre” le da acceso a cargos importantes, que a su vez generan prestigio —capital social. Este prestigio, por un lado, es convertible desde la jerarquía religiosa a la cívica y vice versa. Una vez obtenido el prestigio suficiente en ambos tipos de cargos, éste se convertirá en poder político local que —desde los supremos cargos de la comunidad— también será convertible en capital económico.

Esta paulatina acumulación de capital, sin embargo, se ve restringida por el crecimiento paralelo de las obligaciones sociales de quién ostenta los cargos supremos. No sólo la financiación

⁵⁰ Moctezuma Yano (1992) reconstruye la evolución del cargo de *orhete*, que antes estaba reservado a varones recién casados y hoy es desempeñado también por mujeres y por jóvenes solteros y solteras. En general, la paulatina incorporación de la mujer a los cargos religiosos, iniciada ya en tiempos de las cofradías con el cargo de *huanáncha*, parece completarse cuando aparece la mayordomía familiarizada, basada ya no en aportaciones colectivas, sino en contribuciones personalizadas de la unidad doméstica que ostenta —y financia— el cargo; cfr. Rendón (1950) y Dinerman (1978).

⁵¹ Desde hace poco, esta ceremonia se está recuperando en Cherán (cfr. cap. VI); para la comunidad de Huáncito, de la Cañada, Joaquín (1982) menciona un rito parecido, denominado *ts'ireperata*.

de las fiestas barriales y comunales requerirán un gasto cada vez más elevado según se vaya ascendiendo en la jerarquía de cargos, sino que también se multiplicarán las invitaciones para “acompañar” como compadre a cada vez más vecinos del barrio y del pueblo. Otro limitante de esta acumulación de prestigio y recursos reside en la imposibilidad de heredar prestigio de una generación a otra. Por muy admirado que haya sido el abuelo o padre de alguien, éste no podrá por ello acceder directamente a cargos superiores, sino que tiene que someterse nuevamente a la larga y costosa “carrera” de cargos.

Cabildo y kenguería

La primera vertiente de esta carrera la constituye el cabildo indígena con sus cargos asociados. Producto tanto del *indirect rule* de la Corona como de la insistencia de cada una de las unidades prehispánicas congregadas de participar de forma equitativa en el nuevo nivel político local, el cabildo de los *acheecha*, los “señores” —primero los principales, luego los ancianos—, se recluta en base a tres criterios: el parentesco, la territorialidad y el prestigio. Sólo son elegibles aquellos individuos que como comuneros presidan una unidad doméstica, que cuenten con el respaldo de su barrio y que como *hurámutich* hayan pasado por todos los cargos cívicos y religiosos (Pavageau 1992).

Este afán por integrar los diferentes segmentos organizativos de la comunidad también está presente en la vertiente religiosa de los cargos comunales. La *kenguería*, los cargos del santo patrón asociados al hospital, en principio se desempeña de forma colectiva dentro de la cofradía. Esta institución corporada propia, sin embargo, ya a lo largo de la época colonial se vio fuertemente permeada por la omnipresencia primero de la nobleza indígena y luego de los *hurámutich* y su cabildo. Como la cofradía del pueblo-hospital abarcaba la comunidad entera, la naciente estructura

comunal también acabó abarcando el ámbito ceremonial. En su condición de pasados, son los ancianos los que *de facto* controlan el acceso a los cargos religiosos, introduciendo la misma “lógica” de la economía de prestigio, parentesco y territorialidad en el interior del culto al santo patrón así como a los santos de los barrios (Gortaire Iturralde 1971; Beals 1992[1945]). La comunidad no sólo se impone a la cofradía, sino que —en aquellos casos en los que un cura reside en la misma comunidad— el cabildo también conserva su independencia frente a la parroquia. El sistema comunal de cargos es percibido como parte integral de la comunidad, y no como apéndice del sacerdote (Meyer 1987b).

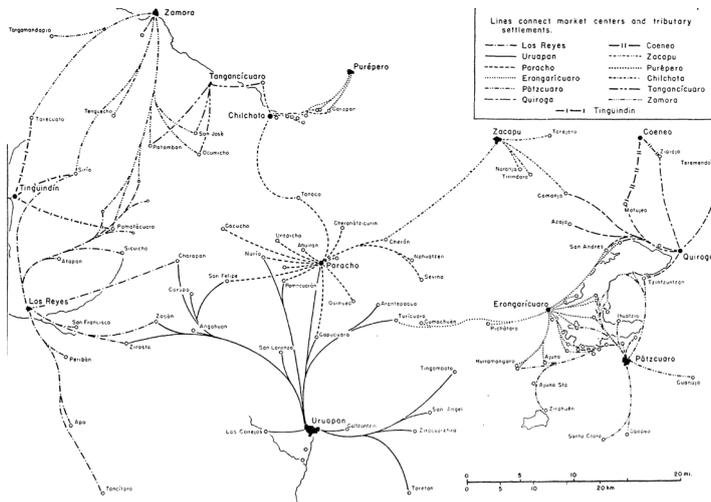
La región

Por último, el sistema segmentado de la cultura íntima purhépecha abarca asimismo un nivel regional. El proceso descrito de territorialización, temporalización y substancialización de la comunidad purhépecha, sin embargo, ha reducido las actividades desplegadas en este nivel. Mientras que los segmentos doméstico, barrial y comunal interactúan antes que nada dentro de la comunidad, la reorganización colonial del espacio indígena sólo ha conservado pocos ámbitos en los que existe una marcada presencia extracomunal de los purhépecha.

Intercambios comerciales

Entre estos escasos ámbitos destacan el comercio intrarregional y la red de fiestas patronales. Es sobre todo la especialización local por determinadas ramas y productos artesanales la que genera la necesidad de contar en la región con un sistema integrado de mercados para intercambiar productos (Pozas Arciniega 1962). Este sistema de mercados, que parece haber sustituido los canales prehispánicos de trueque y tributación (Durston 1976), gira en torno a las principales poblaciones —originalmente— purhépecha de la región: Paracho y en menor medida Cherán en la Meseta, Chilchota en la Cañada, Zacapu en la Ciénega así como Erongarícuaro y Pátzcuaro en la zona lacustre (cfr. mapa 8).

Mientras que estos mercados semanales de tipo regional e incluso subregional son atendidos por un miembro de la misma unidad doméstica, que intenta truequear el producto propio por algún producto ofrecido por una comunidad vecina, el enlace con los mercados extrarregionales se realiza mediante arrieros de larga distancia. Por cuenta propia o por encargo de un intermediario externo, estos miembros de la comunidad transportan el excedente local al mercado extrarregional.⁵² De esta forma, el sistema de mercados combina una integración horizontal —entre las comunidades purhépecha— con una integración vertical —frente a los mercados externos. Como se analizará en el cap. VI, la penetración de nuevos actores externos transformará completamente el sistema de mercados a lo largo sobre todo del siglo XX.



Mapa 8: El sistema regional de mercados⁵³

⁵² Para detalles sobre cada uno de los mercados y sus productos, cfr. Dinerman (1974), Durston (1976), García López (1984), Engelbrecht (1987), Dietz *et al.* (1991) y Stolley de Gámez (1992).

⁵³ West (1948:72).

Intercambios simbólicos

Por otra parte, se ha ido desarrollando una red de fiestas locales que logra enlazar las distintas comunidades en torno a la asistencia recíproca a la fiesta del santo patrón de la comunidad vecina.⁵⁴ Esta red carece de una extensión regional, pues aunque se suele invitar a las autoridades de muchas comunidades, en la práctica sólo abarca a comunidades directamente vecinas. No obstante, dos elementos característicos de este tipo de fiestas sí les confiere un rasgo regional:

- la feria de artesanías: ésta suele desarrollarse de forma paralela a la fiesta religiosa y a la que acuden unidades domésticas de diferentes comunidades para ofrecer su producción (Miranda 1983); de esta forma, el sistema de mercados semanales es complementado por un sistema de mercados cíclicos, sujeto al calendario de fiestas patronales de la región;
- la participación de varios conjuntos y bandas de música: invitados por los diferentes barrios que componen la comunidad en fiesta, músicos de comunidades procedentes de diferentes subregiones acuden a la fiesta (Chamorro & Díaz de Chamorro 1985); con sus actuaciones, los músicos articulan una doble competitividad: la competencia intracomunal entre los barrios anfitriones y la competencia interregional de las comunidades de procedencia de los conjuntos.

Así, la fiesta local se presenta como una institución en la que confluyen los diferentes segmentos de la comunidad —las unidades domésticas, los barrios y los cargos comunales— para autoafirmarse a nivel local y para relacionarse a nivel regional. La importancia tanto del mercado como de la fiesta

⁵⁴ Medina *et al.* (1986) ofrecen una recopilación exhaustiva de las diferentes fiestas comunales purhépecha.

reside en que ambos proporcionan mecanismos estables que permitan acercar e intercambiar las culturas íntimas de las respectivas comunidades, aisladas una de otra a lo largo del proceso colonial. Participando en las fiestas, ferias y mercados vecinos, los comuneros van desarrollando una capacidad de trascender el horizonte local de su cultura íntima purhépecha y de generar el perfil de una cultura de relaciones sociales purhépecha a nivel regional. Este proceso es interrumpido por la aparición en la escena regional de nuevos actores externos que con la fuerza del Estado-nación impondrán a lo largo de los siglos XIX y XX una cultura de relaciones sociales exógena.

III

LA EXPANSIÓN DEL ESTADO-NACIÓN

En este capítulo se analizará el proceso de penetración de las diferentes instancias gubernamentales en la región purhépecha, un proceso que modifica profundamente las pautas organizativas locales que se habían desarrollado a lo largo de la época colonial. En primer lugar, se reconstruirán los primeros intentos del Estado mexicano recién independizado de “modernizar” a las comunidades purhépecha en el siglo XIX así como la participación de estas comunidades en la Revolución Mexicana (cap. III). El proceso de expansión del Estado postrevolucionario se caracteriza por el despliegue de dos conjuntos de políticas integracionistas distintas, pero íntimamente enlazadas: la política agraria, por un lado, y la política indigenista, por otro.

Un “segundo encuentro”: el Estado en busca de la Nación

Mientras que el régimen colonial novohispano se había limitado a subyugar a sus nuevos vasallos, a congregarlos, a evangelizarlos y a extraerles un excedente tributario, las élites criollas que toman el poder a lo largo de las guerras de independencia se plantean la necesidad de forjar una nueva sociedad que integre las muy heterogéneas “castas” coloniales. En su afán occidentalizador, la élite importa el proyecto nacionalista europeo con el objetivo de crear un “Estado-nación criollo” (Anderson 1988a:403). Una vez conquistado por las armas el poder de Estado, el principal desafío consiste entonces en “inventar la nación” a imagen y semejanza del proyecto nacionalista. En México, como en otros países latinoamericanos caracterizados por una gran heterogeneidad no sólo de culturas, sino de proyectos identitarios propios, este

“nacionalismo nacionalizante” (Brubaker 1996:5) impulsado “desde arriba” y se encontrará con espacios fuertemente disputados “desde abajo” y en las regiones periféricas de la nación *in nuce*.

Oligarquización y modernización

En el siglo XIX, los intentos gubernamentales de integrar esta población rural “periférica” en una sociedad nacional se canalizan básicamente a través de tres ejes políticos alrededor de los cuales se articulará este “segundo encuentro”: la reforma administrativa local, la reforma del régimen agrario y el fomento a la industrialización agropecuaria y forestal.

Cabeceras mestizas, tenencias indígenas

Para obtener un mínimo control político del territorio heredado de las instituciones novohispanas, la élite criolla retoma el ímpetu reformador del tardío régimen borbónico. Mediante la *Ley Territorial* de 1831, la región purhépecha es reorganizada administrativamente.⁵⁵ Prácticamente todos los pueblos de la región que cuentan con alguna presencia mestiza económicamente significativa se convierten en cabeceras de municipio y sedes de los “Ilustres Ayuntamientos”, mientras que las comunidades netamente purhépecha pasan a depender de estas cabeceras como “tenencias” municipales.

La estrategia gubernamental de controlar la región a partir de las enclaves mestizas, herencia de las “cabeceras de partido” coloniales, se refleja en la política de municipalización y remunicipalización ejercida a lo largo de los siglos XIX y XX. Al implantarse la *Ley Territorial*, en 1831 sólo aquellos pueblos que ya cuentan con una élite económica que se autodefine como mestiza obtienen el rango de cabecera municipal: además de las ciudades limítrofes de Uruapan, Los Reyes, Pátzcuaro y Zamora, se trata de Parangaricutiro, Paracho, Nahuatzen, Tangamandapio, Tangancícuaro, Chilchota, Erongarícuaro y

⁵⁵ Cfr. Secretaría de Gobernación *et al.* (1988), Winkelmann (1990) y Esteva Peralta (1992).

Quiroga - pueblos todos que se encuentran ya parcialmente integrados a los mercados extrarregionales por medio de la incipiente industrialización forestal, agrícola y/o artesanal (cfr. cap. IV). Aquellos pueblos que como Charapan, Cherán, Tingambato y Tzintzuntzan aún no se incorporan a la economía extrarregional, ven obstaculizada su reivindicación del estatus de cabecera municipal, que obtendrán entre 1861 y 1930 (Secretaría de Gobernación *et al.* 1988).

Como resultado de esta reforma administrativa, la bipolaridad del sistema colonial de “castas” —república de indios *versus* república de españoles— se ve reforzada y profundizada por la asimetría estructural establecida entre la cabecera y la tenencia del municipio:

«On voit donc une relation asymétrique, une configuration polaire où la communauté n'apparaît comme groupe que dans le sens chef-lieu/communauté, c'est-à-dire seulement comme objet, comme récepteur, comme élément passif d'un rapport dans lequel le chef-lieu garde toute l'initiative» (Hoffmann 1989:307).

La desamortización y sus consecuencias

El fomento oficial de la presencia de enclaves mestizas en la región, sin embargo, no logra integrar a las comunidades purhépecha en el emergente sistema político nacional. Al margen de la administración municipal, las tenencias siguen rigiéndose por la *pindekua*, el derecho consuetudinario basado en cargos comunales no reconocidos por la cabecera municipal. Frente a esta persistencia de “el costumbre”, las élites criollas urbanas, influenciadas por el ideario político del liberalismo expresado en las Cortes de Cádiz de 1812-14, optan por extender la soberanía y el “derecho positivo” del Estado-nación hacia lo que ellos identifican como “reductos” del corporativismo colonial, la propiedad eclesiástica y la propiedad comunal (Franco Mendoza 1986).

El primer arrebato: las tierras “baldías”

El proyecto de desamortización instrumentado tanto por la federación como por el recién creado Estado de Michoacán retoma una estrategia colonial que remite al “primer encuentro”. Al igual que las antiguas *mercedes reales*, las *Leyes de Colonización*, implantadas desde 1824 por el Congreso de la Nación y aplicadas desde 1827 por sucesivos decretos del Gobierno del Estado de Michoacán así como por la Ley Agraria Estatal de 1851, despojan a las comunidades de sus “tierras baldías”.⁵⁶ Su parcelación y enajenación por compra-venta pretende sustraerle a la comunidad su base material, para así impulsar la disolución de las estructuras intracomunales e integrar a sus miembros individualmente en la nación mexicana. Resulta paradójico cómo las nuevas élites criollas acuden a medidas coloniales para lograr una supuesta descolonización; el Secretario de Estado justifica en 1869 ante el Congreso michoacano el ataque a la comunidad purhépecha:

Es sobre todo la causa o pretexto de que aún existen en el Estado esas reuniones extrañas que con el nombre de comunidades no sirven más que para mantener a los individuos que las componen en la ignorancia, miseria, fanatismo y degradación a que fueron reducidos desde la época de la conquista; para hacer de ellos unos parias de la sociedad, y para distraer al gobierno de sus más graves atenciones con demandas verdaderamente impertinentes y muchas veces con actos de rebelión indisculpables que merecerían el más severo castigo, si no fuera porque casi siempre son obra de manos ocultas de las que sólo son ciegos instrumentos (Lic. Francisco E. González, citado en Lucas Domínguez 1987:26).

⁵⁶ Cfr. Mendieta y Núñez (1946), Franco Mendoza (1986) y Lucas Domínguez (1987).

La victimización de los comuneros —presuntamente manipulados por poderes “fanáticos” como la Iglesia Católica—, que se convierte en una estrategia gubernamental persistente hasta la actualidad, sin embargo, no logra sus objetivos. Como reconstruye Lucas Domínguez (1987) para el caso de Santa Fe de la Laguna, las comunidades recuperan la tradición colonial de luchar jurídicamente por conservar o recuperar sus tierras de titularidad comunal, dirigiendo instancias tanto al ejecutivo como a los legisladores. El hecho de que desde 1824 constantemente se vayan promulgando leyes y decretos con contenidos prácticamente idénticos hace suponer que las comunidades han ido desarrollando una estrategia de resistencia basada no en la infracción, sino en la no-aplicación de las reformas legales.

El segundo arrebato: el estatus jurídico

Esta estrategia llega a sus límites cuando el gobierno federal de Benito Juárez (1861-1872) aplica la *Ley de Desamortización* de 1856, también conocida por el nombre del entonces Secretario de Hacienda, Lerdo de Tejada, como *Ley Lerdo* (Knowlton 1990; Sánchez Rodríguez 1992). Aunque una vez más transcurren varios años hasta que sus consecuencias repercutan a nivel local, lo distintivo de esta iniciativa gubernamental consiste en que, en vez de intentar arrebatar paulatinamente a la comunidad su base material empezando por sus tierras baldías, directamente deroga su base jurídica. La desamortización, confirmada en la Constitución de 1857, disuelve las estructuras corporativas, eclesiales o no, negándoles su personalidad jurídica (Mendieta y Núñez 1946).

Desde entonces, las así llamadas “extinguidas comunidades” pierden su capacidad de pleito legal, ya que oficialmente son consideradas como meras “reuniones de individuos que poseen intereses en común”, como reza una circular del Gobierno del Estado de Michoacán de aquella época (Lucas Domínguez 1987). El único recurso que les queda a los comuneros es obstruir mediante una resistencia pasiva el proceso de parcelación y enajenación de las propiedades

comunales, proceso que ya no se limita a los terrenos baldíos, sino que incluye todas las tierras de titularidad comunal. Ésta parece haber sido la estrategia elegida por las comunidades purhépecha, puesto que hasta 1869 no se inicia la parcelación (Knowlton 1990).

No es hasta la subida al poder de Porfirio Díaz en 1876 cuando se precipita la puesta en práctica de las desamortizaciones.⁵⁷ En base a las nuevas *Leyes de Colonización* de 1875 y 1883, el gobierno federal envía “compañías deslindadoras” que proceden a parcelar terrenos carentes de dueño que cuente con escrituras legalmente reconocidas. El gobierno de Michoacán, por su parte, en base a la nueva ley agraria estatal de 1902, envía prefectos que a su vez nombran representantes —aunque de dudosa representatividad— en la (ex-)comunidad; éstos, como “apoderados legales”, tienen el derecho de enajenar las tierras anteriormente pertenecientes tanto al *ejido* como al *fundo legal*. En esta situación, muchas comunidades acceden a transferir estas tierras a determinados comuneros a título individual, para impedir que sean declaradas tierras deslindables:

La comunidad sólo entendía que se necesitaban escrituras para defenderse de la intromisión estatal; por eso convirtieron en propietarios a los miembros de más prestigio de la comunidad. Tomaron su decisión en base a su tradicional soberanía para defender la tierra, fundamento de su economía y de su sociedad. Pronto se darían cuenta que habían acelerado el cambio de régimen de propiedad (Moheno 1985:110).

La mayor parte de las tierras comunales, sin embargo, se tiene que vender a gente de fuera de la comunidad para generar ingresos suficientes como para financiar el proceso de deslinde, parcelación y titulación individual de las tierras, puesto que todos estos gastos corren a cargo de la ex-comunidad (Lucas Domínguez 1987; Knowlton 1990).

⁵⁷ Para la política porfirista, cfr. Mendieta y Núñez (1946), Franco Mendoza (1986), Lucas Domínguez (1987) y Carpio Penagos (1995).

La comunidad de-substancializada

A inicios del siglo XX se evidencian las consecuencias de la política de desamortización. La comunidad purhépecha es de-substancializada tanto *de iure* —por la pérdida de su estatus legal— como *de facto*— por la liberalización de la tenencia de la tierra. Sus funciones políticas se disuelven o se refugian bajo el manto de la mayordomía, mientras que su base material, la tierra comunal, es sucesivamente enajenada. La comunidad se convierte así en una mera “comunidad de agricultores propietarios individuales” (Carrasco 1976:35). El cambio de régimen de tenencia de la tierra se desarrolla a través de procesos de privatización intracomunal, de enajenación extracomunal y de latifundización.

El protagonismo que adquieren los “apoderados legales” de la ex-comunidad a lo largo del deslinde y de la parcelación de las tierras repercute en el surgimiento de una nueva élite política y económica. Con la aparición de las agencias “modernizadoras” del porfirismo, aquellos miembros de la comunidad que se distinguían por acumular —gracias a la lógica económica del prestigio— el capital cultural y social, logran convertir ahora este prestigio intralocal en monopolio político extralocal, relacionándose de forma privilegiada con prefectos, compañías deslindadoras y demás agentes gubernamentales. Como demuestran los escasos estudios de historiografía local,⁵⁸ en este contexto de de-substancialización inducida de la comunidad, a finales del siglo XIX y a comienzos del siglo XX se desencadena en la región un proceso de estratificación social que genera las élites políticas y económicas que hasta la fecha subsisten en las comunidades purhépecha así como en las cabeceras mestizas.

⁵⁸ Cfr. al respecto los trabajos de García Mora (1975) sobre Charapan, de Moheno (1985) sobre Parangaricutiro, de Lucas Domínguez (1987) sobre Santa Fey de Carpio Penagos (1995) sobre Carapan.

Desigualdades intralocales

A nivel intracomunal, los apoderados logran acumular tierras “privadas” según las escrituras oficiales, reconocidas por la administración porfirista, pero comunales según derecho consuetudinario. Para asegurar sus propiedades privadas, la nueva élite propiciará la creciente integración de la comunidad en las estructuras gubernamentales del municipio, que —a diferencia del *consejo de ancianos*— reconoce la legalidad de sus terrenos. Con ello, los conflictos intralocales que surgen a raíz de la diversificación del régimen de propiedad son profundizados y perpetuados por la interferencia de instancias ajenas como los prefectos municipales (Lucas Domínguez 1987).

El cambio del régimen de propiedad conlleva asimismo una transformación del régimen de usufructo. Mientras que el derecho consuetudinario prevé un usufructo familiar de la parcela minifundista, la nueva élite que acumula tierras privatizadas no puede ni desea explotarlas individual o familiarmente. Mientras que antes la comunidad solía “arrendar” tierras entre sus miembros para generar ingresos comunales, con la *mediería* se modifica la práctica del arrendamiento (Moheno 1985). Ahora es el propietario privado quien concede parcelas en usufructo tanto a vecinos de la comunidad como a forasteros que carecen de tierras propias; a menudo, también aporta la maquinaria agrícola necesaria. A cambio, obtiene del *mediero* labrador la mitad —a veces incluso dos terceras partes— de la cosecha, lo cual genera un importante excedente comercializable.

Conflictos interlocales y “mestizaje”

Gracias a la concentración de tierras y a la *mediería* como forma de explotación generalizada, la élite política local de los apoderados también se convierte en élite económica regional. Cada vez más desvinculados de las actividades propiamente agrícolas, logran

monopolizar la compra-venta del excedente de las cosechas en los mercados regionales, y —en un contexto de creciente monetarización del comercio— con las ganancias acumuladas se establecen como importantes instancias crediticias informales tanto frente a “sus” labradores como frente a otros vecinos. Mediante créditos anticipados sobre la cosecha, el usurero obliga al *mediero* a convertirse en *aparcerero*, un labrador de tierras ajenas que paga el arrendamiento no en especie, sino en dinero (Moheño 1985).

La emergente élite tiende a expandir sus actividades más allá del ámbito local, comprando tierras privatizadas procedentes de otras comunidades y contratando *medieros* de fuera (García Mora 1975; Lucas Domínguez 1987). Los conflictos que surgen a raíz de la enajenación de tierras anteriormente comunales a personas forasteras suelen encauzarse dentro de la bipolaridad cabecera/tenencia, acrecentada por los marcadores étnicos asociados a cada uno de los polos opuestos. Ello se debe al rápido proceso de mestizaje al que se somete la nueva élite acaparadora de tierras.

Esta élite “trans-comunalizada” cumple funciones de intermediación vertical tanto económica —entre mercados locales, regionales y extrarregionales— como política, entre las ex-comunidades y las agencias gubernamentales. Para ejercer este tipo de intermediación, dicho grupo tiende a concentrarse en las cabeceras municipales, enclaves del poder externo en la región purhépecha, y a identificarse no como comunero o purhépecha, sino como “gente de razón” y partícipe de la nación mexicana (Moone 1973). La vinculación entre un cambio del papel socioeconómico y un cambio de identidad se evidencia al comparar los diferentes tipos de conflictos que surgen en las subregiones purhépecha, conflictos que a su vez marcarán los distintos caminos que toma la Revolución en la zona:

- En la Meseta, al igual que en la época colonial, los conflictos en su mayoría siguen siendo producto de la escasez de tierras (García Mora 1975). La agricultura de temporal limita la posibilidad de generar importantes excedentes económicos, de manera que los *medieros* son casi siempre vecinos de la propia comunidad. En aquellas comunidades en las que surge una marcada élite económica mestizada, ésta se basa en actividades no-agrícolas, como la temprana mecanización de la artesanía en Paracho y la explotación forestal en Parangaricutiro y otras comunidades de la Meseta (Kaplan 1965; Moheno 1985). Por consiguiente, en esta región los conflictos intercomunales por tierras no asumen un carácter marcadamente étnico.

- A diferencia de la Meseta, en la Cañada el Río Duero ofrece la posibilidad de desarrollar una agricultura de riego que genera importantes cosechas de maíz. En esta subregión, por ello, el proceso de desamortización y privatización desencadena conflictos tanto intra como intercomunales por las tierras de riego, en cuyo transcurso surge una élite agrícola proveniente de algunas comunidades, pero que se autodefine como mestiza y que se concentra en Chilchota, desde la reforma de 1831 cabecera municipal. Esta élite concede las parcelas privatizadas a sus antiguos dueños comunales, ahora en *mediería* o *aparcería*.⁵⁹

- Las riberas meridionales del Lago de Pátzcuaro son la única subregión en la que existen haciendas, convertidas tras la independencia en “reductos autosuficientes” y apenas integrados a los mercados extrarregionales (Durstón 1976). Los hacendados forman la aristocracia criolla regional; controlan como

⁵⁹ Cfr. Ramírez (1986a, 1986b) y Carpio Penagos (1995).

“ausentistas” sus tierras desde la ciudad de Pátzcuarro, de cuya élite económicas forman parte junto a los empresarios madereros (Guzmán 1984; Reyes García 1989). Mientras tanto, en la orilla septentrional del lago se inicia un proceso de ganaderización en cuyo transcurso la naciente élite mestiza de Quiroga va acumulando tierras de pastoreo pertenecientes a la comunidad vecina de Santa Fe (Brand 1951; Lucas Domínguez 1987); el subsecuente enfrentamiento que se inicia en 1903 adquiere matices interétnicas que persisten hasta la actualidad.

- Aunque la Ciénega de Zacapu ya disponía de haciendas producto de las *mercedes* coloniales, un proyecto-piloto de modernización agrícola del porfiriato, la disecación de la Ciénega (cfr. cap. II), desencadena una inusitada latifundización de las tierras anteriormente comunales (Domínguez 1989; Reyes García 1991). Por ello, en esta subregión los conflictos entre hacienda y comunidad prevalecen sobre los conflictos intra o intercomunales.

Como resultado de la individualización de la tenencia de la tierra, las comunidades pierden la base de su soberanía, a la vez que surgen nuevos núcleos de poder que como incipiente oligarquía regional se independizan de sus comunidades de origen y establecen vínculos estrechos con el Estado-nación.

La primera ola de modernización del campo

El último eje a través del cual el Estado-nación penetra en la región purhépecha consiste en la política de apertura comercial y de industrialización agropecuaria y silvícola. Dado el predominio de la agricultura de temporal por la escasez de agua en gran parte

de la región, los proyectos de desarrollo promovidos por el porfiriato se limitan a tres ámbitos estrechamente enlazados: la infraestructura de comunicaciones, la explotación forestal y la industrialización agrícola.

Ferrocarril, deforestación y progreso

Con el objetivo de integrar la región tanto en el Estado de Michoacán como en la nación mexicana, bajo el gobernador Aristeo Mercado (1891-1911) se impulsan diversos proyectos infraestructurales de construcción de carreteras y de introducción del ferrocarril (Guzmán 1984; Moheno 1985). Sobre todo la expansión del ferrocarril, símbolo de la modernización de la época industrial, se considera prerequisite para “abrir” las regiones periféricas del país al capital nacional e internacional. Mientras que la industrialización quedaba limitada a las zonas urbanas y/o mineras, los bosques de la Meseta Purhépecha ofrecían el recurso indispensable tanto para la explotación minera como para su transporte en ferrocarril. Para acceder en gran cantidad a la materia prima de carbón y durmientes, en primer lugar era indispensable llevar el ferrocarril hasta la misma Meseta. Ya en 1899 Pátzcuaro y Morelia son conectadas con Uruapan, enlace ampliado en 1902 hasta Los Reyes (cfr. mapa 3).

Desde los enclaves de Pátzcuaro y Uruapan, varias empresas de capital estadounidense, principalmente, penetran a partir de 1898 por las laderas meridionales de la Meseta, acuden a las comunidades y las obligan a firmar concesiones de arrendamiento de sus bosques aún no deslindados. Estos contratos de arrendamiento, que prevén una vigencia de varias décadas, son firmados por los controvertidos “apoderados legales” de la ex-comunidad; si la comunidad se resiste, la compañía maderera cuenta con el apoyo del gobierno del Estado para obtener la concesión a la fuerza:

Se recurrió entonces a recursos como el de amenazar o sustituir a los apoderados comunales, crear conflictos entre poblados colindantes y en última instancia asesinar a los elementos opositores (Guzmán 1984:43).

Desde comienzos del siglo XX, un empresario de origen estadounidense, Santiago Slade, se impone a sus competidores y —gracias a quince contratos firmados entre 1907 y 1908 con otras tantas comunidades— obtiene el control silvícola de toda la Meseta (Guzmán 1984; Moheno 1985). Las concesiones, que abarcan desde Pichátaro hasta Paricutin, tienen una vigencia de explotación maderera de 30 años y prohíben a los comuneros cultivar los terrenos silvícolas. En cambio, éstos reciben una renta anual del concesionario, pero como la renta es pagada por Slade al gobierno del Estado, el dinero a menudo no llega a la comunidad en cuestión, que, sin embargo, no puede querellarse contra el gobierno por carecer de estatus jurídico.

Ello genera fuertes divisiones internas en las comunidades, ya que un número cada vez mayor de vecinos se opone a las actividades de las compañías madereras que, aparte de no aportar provecho económico alguno a la comunidad, tampoco se preocupa por reforestar las superficies explotadas. Una minoría, los apoderados, sin embargo, sí se aprovechan del trato preferencial que les dedica la empresa, con lo cual la polarización interna aumenta (Guzmán 1984). Como en la Meseta no existen haciendas, la presencia de las compañías silvícolas determinará en gran medida la motivación de los comuneros de participar o no en la Revolución y en la reforma agraria posterior.

Latifundismo y modernización agrícola

En el otro extremo de la región purhépecha, el hallazgo en 1881 de tierras fértiles en el fondo de la ciénega ubicada en el valle de Zacapu inquieta el afán modernizador del porfiriato (Friedrich

1981; Reyes García 1991). El Estado mexicano, como titular de las tierras públicas de la ciénega, otorga concesiones a particulares para que creen “fincas industriales agrícolas”. Son sobre todo los hermanos Noriega, inmigrantes españoles, los que desde 1883 van acumulando una superficie total de 12.000 hectáreas mediante el dragado y la disecación paulatina del terreno pantanoso. Para apoyar económicamente a esta nueva hacienda “Cantabria”, el gobierno canaliza créditos de procedencia extranjera a través de la pionera *Caja de Préstamos para Obras de Irrigación y Fomento de la Agricultura, S.A.*, creada en 1908.

En las fértiles tierras de la antigua ciénega, la cosecha de maíz es tan cuantiosa que se hace necesario construir una línea de ferrocarril para transportar el producto a los mercados nacionales e incluso internacionales. La mano de obra procede tanto de las comunidades limítrofes como de familias de colonos forasteros. Los labradores procedientes del mismo valle de Zacapu están compuestos por las víctimas directas de los hermanos Noriega. Son sobre todo las familias pescadoras y artesanas de los pueblos ribereños de la ciénega las que con la disecación y la desaparición de los juncos pierden su sustento económico; éstas trabajan a partir de ahora como *medieros* en los márgenes de la hacienda, pero siguen viviendo en su comunidad, como en el caso de Naranja:

Se les incorporó a un extenso mercado de trabajo impersonal, no de industrialización reciente, sino de eficientes haciendas maiceras a gran escala y plantaciones azucareras que producían para los mercados nacionales e internacionales. Después de 1900, la mayoría de los naranjeños vivían de la venta de su mano de obra agrícola a los hacendados. Naranja se había convertido en un pueblo de asalariados y peones de paso en las haciendas, algo parecido a un proletariado rural semimigratorio (Friedrich 1981:68).

A diferencia de los *medieros* oriundos de la subregión, que entregaban dos terceras partes de su cosecha a los Noriega (Friedrich 1981), los *aparceros* eran colonos provenientes de pueblos mestizos extrarregionales y se asentaban en terrenos de la misma hacienda; como peones acasillados tenían que entregar tres cuartas partes de la cosecha, por lo cual acababan cada vez más endeudados con los hacendados (Reyes García 1991). Las diferencias entre *medieros* oriundos de la Ciénega y *aparceros* inmigrados surgen cuando las comunidades solicitan —ya desde 1909— la devolución de las tierras que la expansiva hacienda les había enajenado, solicitud rechazada no sólo por los hacendados, sino también por sus peones acasillados (Reyes García 1991). La Revolución desencadenará un enfrentamiento violento entre ambos grupos semiproletarizados.

¿Cuál revolución?

Como en otras regiones indígenas del país,⁶⁰ la Revolución Mexicana (1910-1917) es percibida en las comunidades purhépecha como una “bola” que llega desde fuera y que arrastra a algunos, mientras que otros se resisten a participar. Las diferencias intrarregionales originadas por la desamortización y la modernización agrícola y forestal repercuten en esta desigual participación.

Rebelión comunera y revolución agraria

Sobre todo en la Ciénega, en la parte meridional de la cuenca lacustre y en parte también en la Cañada se dan las “clásicas” condiciones para una revolución agraria - concentración de tierras, usurpación de tierras comunales por haciendas, declive de lazos paternalistas por el absentismo de los hacendados etc. (Huizer 1976). En estas zonas surgirán fuertes movimientos regionales que reivindican una reforma agraria anti-latifundista.

⁶⁰ Para una contextualización nacional de la Revolución como resultado de la concatenación de complejos conflictos agrarios y una modernización económica acelerada bajo el porfiriato, cfr. Tutino (1986).

Frente a esta situación favorable a un programa de reforma agraria, en las demás subregiones los conflictos agrarios más agudos se dan al interior de una comunidad o entre una comunidad y los vecinos ricos de la cabecera municipal. En estas zonas, la Revolución Mexicana adquiere características más restaurativas que revolucionarias. Al igual que en Morelos, los comuneros “no quisieron moverse y por eso se metieron en una revolución” (Womack 1968:ix), puesto que se trata de defender y restablecer la soberanía de la comunidad frente a las intrusiones exógenas. Por ello, al igual que en siglos anteriores y en los pocos levantamientos que —como durante la denominada “protocristiada” de 1874-76 contra las *Leyes de Reforma* (Ochoa Serrano 1981)— se dan en el siglo XIX, sobre todo en la Meseta y en la zona septentrional de la cuenca lacustre se tratará más bien de rebeliones locales que de revoluciones agrarias (Taylor 1993).

A pesar de estas diferencias, el elemento común de la participación purhépecha en la Revolución, sea en el bando o fracción que sea, reside en el rechazo del porfirismo y de su proyecto de modernización excluyente:

La historia de la Revolución Mexicana es una historia de movimientos sociales regionales sumamente heterogéneos, pero la unificación que los convirtió en un gran movimiento colectivo de carácter revolucionario fue posible gracias a la identificación de un adversario común, el estado oligárquico (Romero 1991:65-66).

Según el grado de descomposición que han ido sufriendo las estructuras comunales a lo largo del siglo XIX y comienzos del siglo XX, la región se divide entre los comuneros desarraigados y los colonos sin tierras, por un lado, que pugnan por una redistribución completa por parte del Estado, y los comuneros aún vinculados a su comunidad, que luchan por el reconocimiento jurídico de ésta y por la restitución de las tierras enajenadas, por otro lado. Como consecuencia, en la región —como en otras partes del país— se enfrentarán dos modelos de reforma agraria (Mendieta y Núñez 1946; Warman 1985):

- el modelo estatista de dotación “desde arriba” de tierras públicas en usufructo a campesinos sin tierra, modelo convertido en política gubernamental bajo Carranza, pero aplicado sobre todo bajo Cárdenas;
- y el modelo comunalista de restitución de tierras “desde abajo”, según el cual la comunidad formaría la cédula básica del Estado, concebido éste como una “confederación libre de comunidades agrarias” (Warman 1985:129), tal como estaba previsto en el *Plan de Ayala* presentado en 1911 por el ejército zapatista.

¿Bandidos o revolucionarios?

El conjunto de levantamientos que luego se denominó Revolución Mexicana y que pone fin a la supuesta “paz porfiriana” llega a la región purhépecha en 1911 de manos del maderismo.⁶¹ Luchando contra las tropas de Porfirio Díaz y a favor del programa anti-reeleccionista del *Plan de San Luis* de 1910, dos grupos armados incursionan en la región: unos entran en la Meseta desde Tancítaro, pasan por Charapan y luego se dirigen hacia Uruapan, mientras que otros, liderados por Salvador Escalante, penetran en la cuenca lacustre desde Santa Clara del Cobre, pasan por Pátzcuaro, Quiroga y Zacapu para seguir por la Cañada hacia Zamora.

Para estas incursiones maderistas así como para sus sucesores villistas, la región purhépecha sólo tiene importancia como reducto para atacar las ciudades circundantes y para aprovisionar y engrosar a las tropas. El más temido y recordado hasta la fecha de los caudillos que padeció la región fue José Inés Chávez García, llamado “El Indio”. Ranchero originario de Puruándiro, un pueblo del Bajío michoacano, Chávez surge

⁶¹ Para detalles sobre el transcurso de la Revolución en la región, me baso en Gortaire Iturralde (1971), Heuze y de Icaza (1974), García Mora (1975), Olivera de Bonfil (1981), Alonso Álvarez (1983) y Salmerón Castro (1995).

como un mayor del ejército villista que se enfrenta a las tropas de la contrarrevolución delahuertista, pero a partir de 1914/15 se “independiza” del villismo político. Desde entonces, carente de programa político-revolucionario alguno, se recluye con su tropa en zonas aisladas de la sierra, para desde ahí atacar núcleos urbanos escasamente protegidos como Charapan, Paracho, Cherán, asesinar a los ricos del pueblo, violar a las mujeres, robar y saquear las casas, antes de huir nuevamente a la sierra. Algunos comuneros siguen su ejemplo y, a su vez, forman grupos marodeantes, como los temidos “bandidos de Huécato”, un pueblo de la Cañada, aún recordados por los ancianos de la Meseta.

La gran mayoría de los purhépecha, sin embargo, recurre a una estrategia que desde el “primer encuentro” colonial forma parte de la cultura íntima de las comunidades: la estrategia de *pelarse pa'l cerro*. Hasta la fecha, la Revolución se asocia en la región con dramáticos recuerdos familiares: robos de ganado y de cosechas enteras, violaciones, reclutamientos forzosos, quemas de trojes, huidas al monte etc. Como consecuencia, la *tarhéta* no se cultiva y se abandona, la semilla para la próxima siembra se pierde, en las comunidades se extiende el hambre, las pocas mazorcas se cosechan demasiado temprano. Un comunero de Paracho relata las vivencias y recuerdos de sus padres:

Era puro tiempo de hambre, de hambre y dolor. Que ya vienen los de Chávez, y toda la raza se pelaba pa'l monte, pa'l cerro grande. Allá arriba esperaban, en una cueva, en el Taretzuruán, ahí está todavía. Y luego, luego bajando otra vez, pa' ver si quedaba algo de grano, pa ver qué dejaron de la troje. Puros *uchepos* se comían, puro maíz tierno, no podían esperar la cosecha, del hambre que pasaban. Muchos se fueron para siempre, ya no regresaron. Pa'l norte se irían, quién sabe pa'dónde (comunero anciano, E-Paracho 1993b).

La emigración tanto hacia las ciudades cercanas como hacia el Distrito Federal y los Estados Unidos se inicia en esta época. Los que se quedan, intentan armarse y formar “defensas”, milicias locales de autodefensa contra las incursiones de los “bandidos”. Aunque desde 1915 el enfrentamiento armado también en Michoacán se desarrollaba entre villistas y carrancistas, entre los partidarios de una reforma agraria profunda y los defensores de la emergente burguesía nacional, esta distinción política no es percibida en la región purhépecha, dónde el conflicto armado se concibe en términos de penetración externa y autodefensa local.

En 1918, el victorioso régimen carrancista envía un importante contingente de tropas yaquis a la región para restablecer la presencia del Estado-nación y poner fin a las incursiones de los “bandidos” de Chávez García. Al mando de estas tropas está un joven coronel de la ciudad michoacana de Jiquilpan, que desde entonces ha ido adquiriendo un protagonismo cada vez mayor en la región purhépecha: Lázaro Cárdenas. A finales de 1918, Chávez García muere en Purépero, al norte de la Cañada, tal vez herido por las tropas de Cárdenas o a causa de una enfermedad. No obstante, la “pacificación” de la región resulta efímera, puesto que las milicias de autodefensa comunal no sólo se dirigen contra los “bandidos” de la Revolución, sino que luego también se dirigen contra una reforma agraria impuesta desde arriba, por la que las comunidades no habían luchado.

Agrarismo: un *contrat social* con el Estado-nación

Desde inicios de la Revolución Mexicana, la reforma agraria se convierte en el principal motor de la expansión del Estado en la región purhépecha. A raíz del enfrentamiento entre la visión estatista y la visión comunera de la tenencia de la tierra, enfrentamiento profundizado por el conflicto entre el Estado y la Iglesia, surge una guerra civil que ha marcado hasta la fecha la relación entre el Estado-nación y las comunidades purhépecha.

El agrarismo como proyecto de Estado

Ya en 1912, los caudillos maderistas crean en la Ciudad de México la *Sociedad Unificadora de la Raza Indígena*, una plataforma heterogénea de líderes locales que cuenta con una importante presencia purhépecha sobre todo de la Ciénega de Zacapu (Diego Hernández 1980; Moreno García 1989). Bajo su presidente, Miguel de la Trinidad Regalado, líder maderista de Atacheo, comunidad del Bajío zamorano, la Sociedad reivindica la expropiación de las haciendas y la recuperación de las tierras comunales, en particular de los *ejidos* que en el siglo pasado habían sido declarados baldíos. Para implementar la reforma agraria, el recién creado gobierno maderista acude a los ayuntamientos para que encaucen las solicitudes de restitución. Sin embargo, dada la estructura de poder entre cabecera y tenencias municipales, los ayuntamientos hacen lo contrario —frenan cualquier solicitud de tierras. Esta actitud de las élites económicas de la región cuenta con el beneplácito de gran parte de la Iglesia, especialmente en la diócesis de Zamora:

Los curas (aunque había excepciones), aterrorizaban a los fieles desde el púlpito y el confesionario, asegurando que el agrarismo era cosa del demonio y que todo aquel que aspirara a poseer tierras sin pagar su precio, iría derechito al infierno (Diego Hernández 1980:30).

Por ello, en 1914 se establece una *Comisión Local Agraria* en Morelia, la capital del Estado, para desde ahí impulsar el reparto agrario. Desde entonces, bajo el amparo de la primera ley agraria de 1915 y luego por el artículo 27 de la Constitución de 1917, el Estado amplía constantemente su presencia como protagonista de la reforma agraria. Sin embargo, en Michoacán, las restituciones apenas se llevan a cabo hasta que en 1920 —con la ayuda del joven e influyente general Cárdenas— sube a la gubernatura el también general Francisco J. Múgica, quien promueve de forma activa la

Comisión Local Agraria, apoyada por un propio gabinete jurídico gubernamental, la *Defensoría de Oficios en Asuntos y Departamentos de Promociones Indígenas y Obreras* (Maldonado Gallardo 1993; Salmerón Castro 1995).

Ya bajo el gobierno de Múgica, va cambiando el rumbo de la reforma agraria. Mientras que las comunidades solicitan restituciones de antiguas tierras comunales, su gabinete jurídico se ocupa de dotar a los solicitantes de tierras *ejidales*, que en el artículo 27 de la Constitución ya no comprenden los terrenos “baldíos” de agostadero, sino que abarcan tierras de titularidad pública del Estado, que éste cede en usufructo a un determinado grupo de campesinos sin tierra:

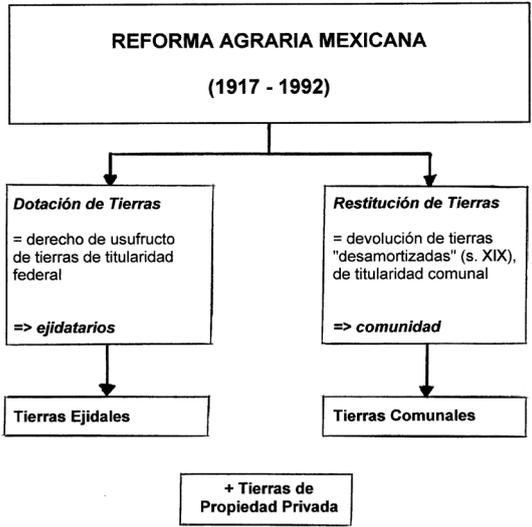
La propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional corresponde originariamente a la Nación, la cual ha tenido y tiene el derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares (Estados Unidos Mexicanos 1993:22).

La misma Constitución refleja así el enfrentamiento entre las dos interpretaciones opuestas de la tenencia de la tierra (Warman 1985; Esteva 1990): la visión comunalista del Plan de Ayala, que hace énfasis en la restitución de tierras comunales, por un lado, y la visión estatista de Carranza, que privilegia la dotación de tierras ejidales, por otro lado (cfr. gráfica 1).

Con Múgica también se inicia la política de corporativización campesina, que luego culminará bajo Lázaro Cárdenas (Salmerón Castro 1995). Partiendo de la necesidad de contar con una base campesina leal para enfrentarse a los hacendados y a la Iglesia, Múgica recurre sobre todo a maestros de escuelas primarias rurales, que como vanguardia *agrarista* se dedican a convencer a los comuneros supuestamente “fanatizados” por la Iglesia de la necesidad de solicitar la

dotación de tierras. Para protegerlos contra las fuerzas contrarrevolucionarias, Múgica les concede a los agraristas el derecho de armarse como “defensas locales”, sujetas única y directamente al gobernador. Este primer experimento agrarista es interrumpido por el presidente Obregón, quien ya en 1922 destituye al gobernador por considerarlo demasiado “radical” en sus anhelos revolucionarios (Moreno García 1989).

No obstante, el impulso agrarista del gobierno de Múgica es retomado en aquellas zonas de la región purhépecha en las que —como en el margen meridional de la cuenca lacustre y en la Ciénega de Zacapu— el interés de la población local confluye con el agrarismo gubernamental en la reivindicación de las tierras enajenadas por la hacienda porfirista. Aún así, la reforma agraria transcurre de forma distinta en ambas subregiones.



Gráfica 1: La Reforma Agraria Mexicana

Ejido versus comunidad: la cuenca lacustre de Pátzcuaro

En aquella parte meridional del Lago de Pátzcuaro que desde la época colonial cuenta con la omnipresencia de haciendas latifundistas, el contenido agrarista de la Revolución pronto se vuelve realidad.⁶² Desde la entrada de las tropas de Salvador Escalante, sobre todo en Erongarícuaro, Puácuaro y Napízaro los agraristas toman el control político e inician el proceso de expropiación de la hacienda, que se remonta a la temprana encomienda colonial de Juan Infante. Por ello, y a diferencia de otras subregiones, la reforma agraria ya se implanta a partir de 1918, apenas un año después de que la Constitución Mexicana reconociera la posibilidad de restituir o de dotar de tierras a las comunidades.

La modalidad elegida por el gobierno del Estado sienta las bases para la futura política agraria aplicada a la región purhépecha. Aunque las comunidades inician desde 1916 las gestiones ante la *Comisión Local Agraria* para que se les restituyan las tierras enajenadas aduciendo antiguos títulos virreinales, el gobierno recurre siempre a dos tácticas complementarias:

- En aquellas comunidades en las que existan suficientes tierras a repartir, sin que ello afecte la propiedad de caudillos leales a la Revolución, el gobierno cede a la solicitud, pero sustituyendo la demanda de restitución de tierras comunales por un decreto de dotación de tierras ejidales. Como consecuencia, las comunidades beneficiadas tienen que constituirse como grupo de ejidatarios y elegir un *comisariado ejidal*, que necesariamente tiene que contar con el beneplácido del gobierno (cfr. cap. III):

⁶² El resumen de la reforma agraria en la cuenca lacustre se basa en Foster & Ospina (1948), Belshaw (1969), Gortaire Iturralde (1971), Heuze y de Icaza (1974), García Mora (1975), Pietri & Pietri (1976), Zizumbo Villarreal (1986b), Lucas Domínguez (1987) así como las entrevistas E-Santa Fe (1993; 1994).

- Sin embargo, en muchos casos la solicitud de restitución afectaría intereses personales de los ex-caudillos o sus allegados que ahora ostentan cargos importantes en los gobiernos municipal, estatal o federal. Una restitución de tierras enajenadas de una comunidad a una familia particular durante el siglo pasado pondría en riesgo las frágiles lealtades personales que va forjando el régimen caudillista apenas instaurado en la región. En estos casos, la restitución se rechaza o —lo más común— se aplaza, formando así parte de lo que luego se convertiría en el proverbial “rezago agrario”.

Como consecuencia de la aplicación de estas dos estrategias diferentes, la reforma agraria genera en la zona lacustre un complejo régimen mixto de tenencia de tierras. Desde Puácuaro hasta Tzintzuntzan, las comunidades meridionales del lago obtienen tierras expropiadas de los hacendados; esta élite criolla, por su parte, que había apoyado el profiriatismo y la rebelión delahuertista, ahora se retira completamente a Pátzcuaro, su lugar de residencia ya habitual, desde donde ampliará sus actividades empresariales en los sectores maderero y más tarde turístico (Müller *et al.* 1992). Sin embargo, como las tierras ejidales en ninguno de los casos resultan suficientes para toda la población local, a las comunidades ejidales sólo les quedan dos opciones: o siguen inmersas en el prolongado proceso de dotación y revisión de tierras, necesariamente supeditándose cada vez más a las estructuras institucionales supralocales, o se dividen entre dos facciones opuestas: los ejidatarios beneficiarios de la dotación de tierras, por un lado, y el resto de la población local, por otro, vecinos que tienen que convertirse en *medieros* de ejidatarios o dedicarse a actividades extra-agrícolas —básicamente la emigración temporal y/o las artesanías como en el caso de la alfarería tzintzuntzeña.

Sobre todo en la zona septentrional del lago, no existen haciendas que repartir; las solicitudes de restitución de tierras controladas ahora por particulares se prolongan durante décadas. En el caso de Santa Fe, las tierras comunales ocupadas desde inicios del siglo XX por rancheros de Quiroga no se restituyen porque en esta cabecera municipal, tras un conflicto armado interno, se imponen los agraristas, quienes, a su vez, desde el ayuntamiento apoyan a un minoritario grupo agrarista dentro de Santa Fe para que se apropie de estas tierras convirtiéndolas en ejidales. No obstante, esta minoría no se logra imponer en la comunidad, con lo cual se paraliza todo el proceso de titulación agraria hasta 1945, cuando la comunidad decide solicitar no la dotación, sino la restitución de sus tierras comunales, solicitud apenas concedida en 1953.

El ascenso del caciquismo agrarista: la Ciénega de Zacapu

En la Ciénega, la reforma agraria institucionaliza aún más la relación entre la comunidad que solicita tierras y el Estado que las concede.⁶³ El conflicto latente desde inicios del siglo en esta subregión entre los comuneros *medieros* y los colonos *aparceros* de la hacienda de los Noriega, estalla en 1912, cuando en plena revolución en la comunidad de Naranja los comuneros purhépecha perpetran una matanza entre los colonos mestizos. Este hecho divide aún más la subregión: para evitar una expropiación y asegurarse, a la vez, la lealtad de sus peones, los hacendados fraccionan sus tierras y las traspasan a sus colonos *aparceros*, mientras que los comuneros se dirigen al Estado para pedir la devolución de los terrenos fraccionados. Los hacendados logran con ello convertir un “clásico” conflicto entre latifundismo privado y minifundismo comunal en un conflicto más complejo, entre minifundismo privado y minifundismo comunal.

⁶³ Para la reforma agraria en la Ciénega, me baso en datos procedentes de Diego Hernández (1980), Friedrich (1981), Embriz Osorio (1984), Rionda (1986), Domínguez (1989), Reyes García (1991) así como de la entrevista E-Naranja (1993).

Ambos grupos buscan aliados entre los distintos y cambiantes bandos de la Revolución, hasta que en 1919/20 regresa a Naranja un joven emigrante, Primo Tapia de la Cruz. Ex-alumno del seminario de Erongarícuaro y antiguo trabajador en la hacienda de los Noriega, Tapia había emigrado a Estados Unidos, donde desempeña diversos trabajos agrícolas, además de entrar en contacto con los hermanos Flores Magón y con la corriente anarco-sindicalista de la *International Workers of the World* (IWW).⁶⁴ De regreso a Naranja, aprovecha sus lazos parentales con varias “familias políticas” (Friedrich 1981:113) para imponerse como el indiscutido líder comunal.

A diferencia de otros dirigentes locales, sin embargo, aplica sus experiencias políticas y sindicales adquiridas en los Estados Unidos para trascender el nivel comunal estableciendo en 1921 una relación directa con el gobierno de Múgica y participando entre 1923 y 1926 en diversas convenciones agrarias en la Ciudad de México (Huizer 1982). A solicitud de varias comunidades de la Ciénega, y con el apoyo personal del gobernador, Tapia inicia las gestiones necesarias para expropiar no sólo la hacienda de los Noriega, sino también las demás haciendas de la Ciénega, recurriendo al mecanismo de dotación y no de restitución, supuestamente para impedir conflictos intercomunales a raíz de posibles problemas de linderos (Embriz Osorio 1984). Ante las amenazas por la jerarquía eclesiástica y los frecuentes ataques armados por parte de las *guardias blancas* de los Noriega, Tapia y Múgica deciden institucionalizar el eslabón entre el Estado y las comunidades creando en 1922 en Morelia la *Liga de Comunidades y Sindicatos Agraristas de la Región Michoacana*, que llega a representar —aunque sólo sea nominalmente— a 180 comunidades y cuyo secretario general será Tapia.

⁶⁴ Para detalles acerca de la relación entre magonismo y anarquismo, cfr. Beas & Ballesteros (1987).

Gracias a este primer paso hacia la corporativización del movimiento agrario purhépecha, enseguida en 1922, poco antes de la destitución de Múgica, Tapia consigue expropiar dos haciendas, entre las que también figura la de los Noriega. El enfrentamiento armado desencadenado por la orden de expropiación aplaza la dotación de tierras hasta 1924, cuando se establecen los primeros cuatro ejidos. El resultado de la reforma agraria en la Ciénega se distingue bastante de lo que las comunidades habían solicitado a inicios de la Revolución: en vez de restituirles sus tierras comunales, se les otorgan tierras ejidales, que no son entregadas a las autoridades comunales, sino que son gestionadas personalmente por Tapia, por Ramón Aguilar —otro líder agrarista de la Ciénega— y por sus respectivas milicias. Además, la explotación familiar de las parcelas agrícolas es suprimida por Tapia y Aguilar en beneficio de una explotación colectiva “mancomunada”.⁶⁵ Esta experiencia se recuerda en Naranja con sentimientos ambiguos; por una parte generaba cosechas importantes, pero por otra parte originaba conflictos intralocales a la hora de repartir la cosecha (entrevista E-Naranja 1993).

Mediante el cabildeo institucional, que desemboca en la dotación ejidal, y su puesta en práctica por la fuerza de las armas, Tapia se convierte en el prototipo del cacique agrarista, amparado desde arriba y legitimado desde abajo:

The revolutionary caciques of Mexican agrarian revolt were genuinely legitimate in that some of their actions were logically related to accepted values and goals: many peasants saw them as the agents of needed reform and the protectors of their communities against the predations of the landlords. Yet their anticlericalism was partly alien, and their often autocratic rule ran counter both to their claims of altruism and to the institutional norms of government in many villages (Friedrich 1968:244).

⁶⁵ Cfr. Embriz Osorio (1984); en la tipología de Nash & Hopkins (1976), esta forma de explotación equivale a una “cooperativa de producción”, no a una “colectividad”, puesto que las unidades domésticas siguen existiendo independientemente del ejido.

Esta nueva forma de articular la comunidad con el Estado-nación combina el control prácticamente irrestricto de un área geográfica con la capacidad de imponer la voluntad propia mediante la violencia y con el consentimiento implícito de los poderes superiores (Cornelius 1977). Este caciquismo agrario requiere siempre de una clientela de campesinos con los cuales el cacique establece “alianzas diádicas verticales” (Landé 1977:xx). Para estabilizarse a lo largo del tiempo, la relación entre el cacique y su clientela tiene que conservar tanto ciertos rasgos personalizados —como una relación primaria de tipo *face-to-face*— como un carácter protector-paternalista; en caso contrario, la relación se disolvería y las facciones compuestas por la clientela de un determinado cacique se desintegrarían a través de conflictos internos.⁶⁶

Las consecuencias que esta nueva forma personalizada del poder político genera en la región se evidencian pronto. Inmediatamente después del asesinato de Tapia en 1926, cometido por orden expresa del presidente Calles, que comenzaba ya a temer el poder político y militar del que disfrutaba el cacique en la región, las comunidades se dividen en facciones antagónicas. Mientras que los comuneros abandonan enseguida la explotación colectiva y regresan al minifundio familiar, los sucesores de Tapia se enfrentan mutuamente en la lucha por ocupar la privilegiada posición caciquil entre la comunidad y el Estado.

La lucha de facciones se profundiza por la intervención constante de dos poderes rivales. El gobierno del Estado de Michoacán sigue fomentando a sus intermediarios agraristas, mientras que el gobierno federal gira hacia los hacendados promoviendo una modernización agrícola de tipo capitalista (Embriz Osorio 1984; Reyes García 1991). Este faccionalismo persiste en la Ciénega hasta que Cárdenas impone nuevas

⁶⁶ Resumo aquí rasgos del caciquismo y clientelismo analizados por Wolf (1966), Duncan Powell (1977), Landé (1977), Amsbury (1979) y Gledhill (1994).

estructuras unificadas de control jerárquico; sin embargo, en las otras dos subregiones el faccionalismo agrario se perpetúa debido a las condiciones locales específicas bajo las cuales se desarrolla la reforma agraria.

Los límites del caciquismo agrarista: la Cañada

En la época anterior al corporativismo cardenista (cfr. cap. III), el prototipo del cacique agrarista no sólo requiere del apoyo gubernamental continuo y personal, sino que, además, necesita contar con superficies cada vez mayores a distribuir para asegurarse la lealtad de sus seguidores beneficiarios. Este último factor limitante se evidencia en el transcurso de la reforma agraria en la subregión de la Cañada.⁶⁷ Las tierras relativamente fértiles del valle del Duero no conformaban extensas haciendas, sino que a través de la desamortización, la compra-venta, el arrendamiento y el endeudamiento habían sido monopolizadas por varias familias residentes de la cabecera municipal, Chilchota, así como de algunas ciudades circundantes. Por ello, las comunidades de la Cañada participan en la Revolución con el único propósito de recuperar estas tierras comunales.

A lo largo de las luchas violentas que se desencadenan entre comuneros y peones acasillados, Ernesto Prado, un caudillo militar oriundo de la comunidad de Tanaquillo, que en la Revolución había salido fuera de la región y había entablado amistad con el general Cárdenas, logra unificar bajo su mando todas las milicias locales. Una vez recuperadas militarmente las tierras comunales, sin embargo, éstas no son simplemente devueltas a sus propietarios originales, las comunidades, mediante el procedimiento de restitución, sino que se convierten en una especie de “botín” manejado con criterios voluntaristas por el emergente cacique regional:

⁶⁷ Cfr. García Mora (1975), Jiménez Castillo (1985), Ramírez (1986a) y Carpio Penagos (1995).

Las tierras repartidas no fueron siempre de `terrate-
nientes´ ni propietarios, muchas tierras comunales
se distribuyeron y los minifundistas indígenas fue-
ron afectados. La distribución de las tierras no fue
exactamente equitativa. Quienes más participaron
en el movimiento armado, más recibieron, genera-
ndo con ello disputas y odio entre los que recibieron
poco o nada (Ramírez 1986a:128).

A lo largo de los años veinte y treinta, el gobierno primero
estatal y luego federal presidido por Lázaro Cárdenas —1928-
32 y 1934-40, respectivamente⁶⁸— le otorga amplias facultades
políticas y militares al nuevo cacique para asegurarse una cierta
presencia en la región. Este cacicazgo, no obstante, tiene que
recurrir permanentemente a la violencia, puesto que no cuenta
con la legitimación necesaria de las comunidades. Por ello,
su régimen se sustenta únicamente en grupos armados de
campesinos sin tierra, para los cuales solicita tierras ejidales,
solicitud rechazada por los comuneros. Como consecuencia, su
comunidad de Tanaquillo es la única en toda la Cañada la que
recibe —en 1935— un ejido de manos de Cárdenas. El caso de Prado
ilustra los límites del caciquismo agrarista; apenas se agotan
las tierras a repartir, el cacique pierde el apoyo de su clientela,
con lo cual inmediatamente cae en desgracia ante su mentor
oficial (Becker 1995).

⁶⁸ La gráfica 2 presenta en una tabla cronológica a los presidentes de la República y a los gober-
nadores michoacanos coetáneos.

Gráfica 2: Presidentes de la República y Gobernadores del Estado

<i>Periodo</i>	<i>Presidente de la República</i>	<i>Gobernador de Michoacán</i>	<i>Periodo</i>
1916-1920	Venustiano Carranza	Pascual Ortiz Rubio	1917-1920
1921-1924	Álvaro Obregón	Francisco J. Múgica	1920-1922
		Sidronio Sánchez Pineda	1922-1924
1925-1928	Plutarco Elías Calles	Enrique Ramírez	1924-1928
		Luis Méndez	1928
1929	Emilio Portes Gil	Lázaro Cárdenas	1928-1932
1930-1932	Pascual Ortiz Rubio		
1932-1934	Abelardo Rodríguez	Benigno Serrato	1932-1934
		Rafael Sánchez Tapia	1934-1935
1934-1940	Lázaro Cárdenas del Río	Rafael Ordorica Villamar	1935-1936
		Gildardo Magaña	1936-1939
1940-1946	Manuel Ávila Camacho	Conrado Magaña	1939-1940
		Félix Ireta	1940-1944
1946-1952	Miguel Alemán	José M ^a Mendoza Pardo	1944-1949
		Daniel Rentería	1949-1950
1952-1958	Adolfo Ruíz Cortines	Dámaso Cárdenas del Río	1950-1956
		David Franco Rodríguez	1956-1962
1958-1964	Adolfo López Mateos		
		Agustín Arriaga Rivera	1962-1968
1964-1970	Gustavo Díaz Ordaz		
		Carlos Gálvez Betancourt	1968-1970
1970-1976	Luis Echeverría Álvarez	Servando Chávez Hernández	1970-1974
		Carlos Torres Manzo	1974-1980
1976-1982	José López Portillo		
		Cuauhtémoc Cárdenas	1980-1986
1982-1988	Miguel de la Madrid Hurtado		
		Luis Martínez Villicaña	1986-1989
1988-1994	Carlos Salinas de Gortari	Genovevo Figueroa Zamudio	1989-1992
		Eduardo Villaseñor Peña	1992
1994-	Ernesto Zedillo Ponce de L.	Ausencio Chávez Hernández	1992-1995
		Víctor M. Tinoco Rubí	1995-

El fracaso del caciquismo agrarista: la Meseta

Más adversa aún se presenta la situación en la Meseta Purhépecha, dónde la amplia mayoría de comuneros había vivido la Revolución como una época de bandolerismo e inseguridad.⁶⁹ Aunque después de la Revolución existe mucha escasez de tierras, los subsecuentes conflictos de tierras no enfrentan una comunidad con un hacendado —como en la Ciénega o la cuenca lacustre— o con unas pocas familias monopolistas —como en la Cañada—, sino que transcurren en dos modalidades distintas:

- como conflictos intracomunales, entre familias ricas, por un lado, que desde el inicio de la desamortización han podido acumular parcelas como “apoderados legales”, y familias pobres, por otro lado, que carecen de parcelas y que como *medieros* o *aparceros* se endeudan cada vez más con los supuestos propietarios de estas parcelas;
- como conflictos intercomunales que surgen entre dos pueblos vecinos que —a raíz de la escasez de tierras— expanden la frontera agrícola hacia los bosques aledaños, afectando con ello unos linderos poco precisos que como terrenos silvícolas podían ser aprovechados para uso doméstico por familias de distintas comunidades, pero que una vez desforestadas y parceladas rápidamente se convierten en objeto de disputa entre comunidades vecinas.

Las movilizaciones armadas generadas en el seno de la Meseta se limitan a expulsar a las empresas madereras —como ocurre en Cherán bajo Casimiro López Leco así como en Nahuatzen— y a formar grupos de autodefensa contra los bandoleros. Ante esta

⁶⁹ Los datos relativos a la Meseta provienen de García Mora (1975, 1981), García López (1984), Guzmán (1984), Espín Díaz (1987a, 1987b), Aguirre Beltrán (1995a[1952]) y entrevistas E-Cherán (1993), E-Cheranatzicurin (1994), E-Nurío (1993b) y E-Procuraduría (1994).

falta de interés local por el agrarismo, y a iniciativa de Cárdenas, el gobierno estatal decide impulsar la formación de *comités agrarios* en las cabeceras municipales, para desde ellas convencer a los vecinos tanto de las cabeceras como de las tenencias de la necesidad de solicitar la restitución o dotación de sus tierras. Sin embargo, esta injerencia externa desencadena conflictos profundos entre facciones enfrentadas entre sí:

- comuneros contrarios a los *comités agrarios*, que rechazan cualquier cambio del estatus quo, sea porque temen perder parcelas acumuladas, sea porque desean evitar una intromisión aún mayor de agencias gubernamentales en asuntos locales;
- comuneros con escasas tierras que luchan por la restitución de la propiedad comunal que a lo largo de las reformas del siglo pasado ha quedado en manos de propietarios privados; este tipo de comunero procura canalizar su petición a través de las autoridades comunales y no por el *comité agrario*;
- y los comuneros y vecinos no-comuneros sin tierras que apoyan el *comité agrario* para que se les dote de tierra ejidales, sea mediante la expropiación de vecinos comuneros, sea mediante la ampliación de tierras cultivables hacia terrenos de otras comunidades.

Como demuestra la reconstrucción histórica para el caso de Charapan (García Mora 1975), este conflicto intracomunal se complica aún más cuando la comunidad en cuestión es sede de la cabecera municipal y/o cuando la parroquia cuenta con un cura residente. La multiplicación y el solapamiento de funciones que se generan entre autoridades consuetudinarias, basadas en los cargos comunales que aún persisten, las autoridades municipales, a menudo idénticas con las familias económicamente dominantes, los miembros del *comité agrario*

municipal, que aunque carezcan de legitimación local, disponen de excelentes relaciones con el gobierno estatal, y las familias cercanas al sacerdote, le confiere una explosiva conflictividad a muchos pueblos de la Meseta.

El caso de Paracho, por su parte, ilustra el protagonismo que adquieren instancias externas de decisión. Un grupo numeroso de familias jornaleras y artesanas que carecen de parcelas propias forma un “sindicato” que solicita tierras. Esta solicitud, sin embargo, pone en riesgo la base de apoyo personal con la que Cárdenas cuenta en la cabecera y que luego le serviría de plataforma para sus pioneros proyectos indigenistas en la región (cfr. cap. III); pues una dotación ejidal crearía un poder paralelo que iría en detrimento de las influyentes familias guitarreras locales. Por ello, Cárdenas interviene personalmente para que el *comité agrario* se abstenga de solicitar una dotación, comprometiéndose a crear puestos de trabajo “obrero” en proyectos indigenistas para aquellos que no encuentren una ocupación en las manufacturas artesanales.

Gracias a este tipo de apoyos externos, el grupo agrarista logra controlar —aunque sea fugazmente— el poder político en algunas comunidades a lo largo de los años veinte y treinta; para mantenerse, sin embargo, este control político tiene que recurrir constantemente a la violencia intralocal, puesto que en ninguna de las comunidades de la Meseta surge un cacicazgo legitimado por la mayoría de los comuneros. Contra este nuevo tipo de “régimen de terror” (Mendieta y Núñez *et al.* 1940:xxxiii) se dirige un movimiento armado que goza de un fuerte arraigo comunal, el movimiento *cristero*.

La rebelión cristera: la comunidad contra el Estado

En las comunidades sobre todo de la Meseta, pero también de otras subregiones en las que el agrarismo se impone a la fuerza,

desde finales de los años veinte surge una violenta rebelión que conjuga el rechazo a la intromisión política de los *comités agrarios* con el rechazo a la intromisión anticlerical de los así llamados *maestros rurales*. Para explicar esta conjugación y su fuerte impacto local, resulta imprescindible analizar brevemente la política que Cárdenas lleva a cabo como gobernador del Estado (1928-32).

El anticlericalismo y los inicios del Estado corporativo

Teniendo en cuenta los vaivenes que los cacicazgos regionales sufren desde el asesinato de Primo Tapia en 1926 y de la consecuente decadencia de su *Liga de Comunidades y Sindicatos*, Cárdenas se plantea la necesidad de contar con una base de poder menos personalizada y más institucional. Recién designado gobernador, ya en 1929 Cárdenas convoca en Pátzcuaro a un “pacto entre gobierno y fuerzas vivas” (Maldonado Gallardo 1993:53), para aglutinar a dirigentes agraristas, sindicatos obreros y maestros socialistas en una sola estructura organizativa. A esta nueva organización, la *Confederación Revolucionaria Michoacana del Trabajo* (CRMDT), tendrán que someterse todas las comunidades y ejidos que pretendan establecer alguna relación con el Estado, así como todas las presidencias municipales. Las organizaciones ejidales independientes y reacias a someterse a la CRMDT —como es el caso de los ejidos de Zurumútaro, Opopeo, Napízaro y Erongarícuaro en la cuenca lacustre— son completamente aisladas del proceso de reforma agraria (Maldonado Gallardo 1985:25s.).

En el seno de la CRMDT, y dada la inexistencia de un movimiento propiamente obrero, los jóvenes *maestros rurales*, impulsados por la política educativa gubernamental postrevolucionaria (cfr. cap. III), irán sustituyendo a los caudillos agraristas de la Revolución. Y como estos maestros están permanentemente enfrentados con el clero católico, al cual a nivel local le disputan el monopolio educativo, un anticlericalismo beligerante se impone como ideología distintiva de la confederación

cardenista (Maldonado Gallardo 1985; Bautista Zane 1991). En este enfrentamiento ideológico con la Iglesia, los maestros se autopostulan como vanguardia de una supuesta “educación socialista” que ha de dirigirse a los dos sectores más expuestos a la influencia católica: los campesinos y las mujeres. A través de los *comités agrarios* y de las *ligas femeniles* de la CRMDT, en cada vez más comunidades se organizan “campañas desfanatizantes y antialcohólicas”, cierres de templos y quemas de santos.⁷⁰

Paradójicamente, el “culto” agrarista reproduce muchas facetas reverenciales del rito católico; la promesa de redención se transfiere de lo celestial a lo terrenal (Becker 1995). Como primera reacción al cierre de las iglesias, los comuneros no agraristas comienzan a clandestinizar su culto católico, que ahora se traslada del templo al hogar (Carrasco 1976). Sin embargo, al margen de la influencia agrarista, el ataque a la institución religiosa y a sus cargos asociados es interpretada en todas las subregiones purhépecha como un ataque a la institución de la comunidad, puesto que la religión católica no se considera un conjunto cultural independiente, impuesto desde el púlpito (Becker 1995), sino que después de cuatro siglos de adaptación e integración ya forma parte de la “cultura íntima” local.

Comuneros cristeros versus maestros agraristas

La rebelión cristera se origina en zonas no indígenas, sino rancheras —caracterizadas por la pequeña propiedad privada, la ganadería familiar y el predominio de la unidad doméstica sobre formas de organización comunal⁷¹— de Jalisco, Michoacán y otros Estados del centro-occidente mexicano, cuando el gobierno federal prohíbe en 1926 el culto católico. Con el apoyo explícito de las diócesis de Zamora y Morelia, en la región purhépecha aquellas comunidades se suman a la revuelta en las

⁷⁰ Cfr. Diego Hernández & Maldonado Gallardo (1981) y Bautista Zane (1991).

⁷¹ Para una descripción detallada de la cultura ranchera, cfr. Barragán López (1986).

que existe un *comité agrario* impuesto desde fuera en vez de un cacique lugareño surgido desde dentro del pueblo (Meyer 1976). Por ello, el centro del movimiento cristero purhépecha se ubica en la Meseta y en algunas comunidades de la cuenca lacustre, mientras que en la Cañada permanece semi-clandestino y en la Ciénega no logra articularse del todo.

Bajo el lema “¡Viva Cristo Rey!”, la rebelión pronto es interpretada tanto por sus adversarios agraristas como por sus promotores eclesiásticos como un genuino movimiento religioso - valorado según la posición del comentarista como “fanáticos enajenados por la religión católica” (Maldonado Gallardo 1985:27) o como un fenómeno milenarista de rasgos incluso “apocalípticos” (Pavageau 1992). Las mencionadas diferencias intrarregionales, sin embargo, revelan que el contenido religioso en sí no es el factor desencadenante, sino que sólo aparece como su faz externa, detrás de la cual se ocultan las muy desiguales experiencias que las comunidades habían tenido y seguían teniendo con la Revolución y el proceso de reforma agraria, identificado en la mayoría de las comunidades como una intromisión del Estado en sus asuntos internos y como una mera continuación de la política desamortizadora del siglo pasado:

El Cardenismo en Michoacán había patrocinado el caciquismo violento como medida necesaria en su lucha en contra de una clase dominante regional todavía intransigente y poderosa. En muchas comunidades la llamada `reforma agraria´ fue nada más que una repetición de los hechos abusivos de la época de los repartos liberales (Gledhill 1990b:120).

En la cuenca del Lago de Pátzcuaro, los cristeros se imponen sólo en las comunidades polarizadas sea por una dotación ejidal insuficiente para el conjunto de la comunidad, sea por la negación de una restitución que beneficiaría a la mayoría de los

comuneros. Pueblos como Jarácuaro, Tzintzuntzan e Ihuatzio aprovechan la violencia supuestamente “religiosa” para expulsar o marginar a la minoría leal al gobierno agrarista.⁷² En estos casos, el “enemigo” forastero, el agrarismo pro-ejidal y anti-comunal, es lo suficientemente palpable como para aglutinar a la comunidad en torno a una reivindicación común.

Un fenómeno parecido se da en la Meseta. El levantamiento recurre a símbolos religiosos para reconstituir las comunidades profundamente divididas por la presencia de *comités agrarios* exógenos. Desde 1927 hasta entrados los años treinta, en comunidades como Cherán, Nahuatzen, Paracho, Parangaricutiro y Pamatácuaro se “desorejan”, fusilan o ahorcan a maestros agraristas, intentando con ello vencer el faccionalismo interno.⁷³ Aparte de estos conflictos intracomunales surgidos a raíz de la reforma agraria, la rebelión cristera también se refleja en los conflictos intercomunales. El antiguo litigio por linderos que mantienen, por ejemplo, las comunidades de Parangaricutiro y Paricutin, profundizado adicionalmente por su asimétrica relación entre sede parroquial y sujeto, desemboca en un enfrentamiento intercomunal entre los cristeros de Parangaricutiro y los agraristas de Paricutin (Moheno 1985): mientras esta última comunidad solicita una dotación ejidal de tierras reivindicadas como propias por el pueblo vecino, Parangaricutiro rechaza cualquier intromisión de las autoridades agrarias en sus asuntos internos, pasando así al bando anti-agrarista.

Un último indicio de la central importancia que tiene la cuestión de la tierra para la relación entre comunidad y Estado y, por consecuencia, para la participación o no en el movimiento supuestamente religioso, lo ofrece la llamada *segunda cristiada*.

⁷² Cfr. Foster & Ospina (1948), Dinerman (1974) y Zantwijk (1974); en el cap. III se discuten los lazos existentes en estas comunidades entre los movimientos cristero y sinarquista.

⁷³ Cfr. García Mora (1975), Meyer (1976), Alonso Álvarez (1983) y entrevista E-Cherán (1993).

Esta segunda fase del movimiento armado surge a partir de 1932, cuando el sucesor de Cárdenas como gobernador del Estado, Benigno Serrato (1932-34), opta por fortalecer la agricultura comercial, reanudando con ello al programa modernizador del porfiriato. Este giro se realiza por dos vías:

- sustituyendo la dotación o restitución por el “fraccionamiento” de tierras y su compra-venta como propiedad privada (Moreno García 1989), por un lado;
- y “kulakizando” el ejido apoyando económicamente a aquellos ejidatarios que logran generar excedentes agrícolas comercializables, por otro lado.⁷⁴

Contra este cambio de énfasis de la reforma agraria, surge entre 1932 y 1939 una nueva ola de levantamientos aún más violentos, en cuyo transcurso también se redefinen las alianzas. Mientras que las comunidades antes cristeras quedan al margen del movimiento, puesto que el conflicto entre agricultura comercial y subsistencia campesina aún apenas se da en la Meseta, se incorporan otras comunidades de la Ciénega. En esta subregión, el movimiento es dirigido incluso por un antiguo cacique agrarista y compañero del ya mítico Primo Tapia, Ramón Aguilar, quién bajo Serrato pierde definitivamente el apoyo institucional necesario para su cacicazgo. Y, por último, esta segunda cristiada acaba enfrentándose también a la Iglesia, que esta vez rechaza rotundamente la lucha armada (Meyer 1981).

En resumen, el movimiento cristero en la región purhépecha no se articula simplemente como milenarismo religioso antimodernista,⁷⁵ sino que la confrontación entre Estado laico e Iglesia Católica es aprovechada por las comunidades para reivindicar su autonomía consuetudinaria frente a la creciente penetración de actores externos, sobre

⁷⁴ Cfr. Fernández & de Fernández (1982) y Meyer (1987a).

⁷⁵ Burridge (1969) ofrece una comparación y tipologización general del fenómeno milenarista.

todo gubernamentales, pero también eclesiales. Como sugiere Meyer (1976), lejos de ser reducibles a víctimas manipuladas por el clero, los cristeros purhépecha no sólo recuperan formas de organización y movilización comunal opuestas a los *comités agrarios* inmersos en jerarquías verticales externas, sino que también en su reivindicación de la vertiente restitutoria de la reforma agraria reacuden a los contenidos “clásicos” del zapatismo, tal como se expresan en el *Plan de Ayala* y en la *Ley Agraria* zapatista (Womack 1968).

De cristeros a comunialistas

Aunque el declive del movimiento ya se inaugura en 1936, éste se desmiembra definitivamente cuando el presidente Cárdenas militariza la región mandando tropas federales (Carrasco 1976; Meyer 1981). Así, la rebelión cristera se disuelve, pero sobrevive en el recuerdo de sus protagonistas como un fuerte sentimiento de rechazo a los “intrusos” externos:

Objetivos de la ira posbélica fueron, además de la maquinaria gubernamental y de los agraristas, la jerarquía eclesiástica mexicana y todos los que no ayudaron al movimiento cristero o lo estorbaron (González y González 1984:173).

Lejos de recluirse en el cultivo de un derrotismo, la perseverancia de esta conciencia localista reaparece enseguida a finales de los años treinta precisamente en aquellas comunidades que más activamente habían participado en la primera ola cristera. Tanto en la Meseta, sobre todo en Parangaricutiro, como en la cuenca lacustre, se extiende el *sinarquismo*. Al igual que el levantamiento cristero, este conglomerado ideológico surge fuera de la región purhépecha, en un contexto rancharo-mestizo, y se institucionaliza ya en 1937 con la fundación de la *Unión Nacional Sinarquista* (UNS) en León, Gto.⁷⁶ Apoyado por influyentes

⁷⁶ Los datos sobre el sinarquismo en la región provienen de Foster & Ospina (1948), Zantwijk (1974), Meyer (1976, 1981), Moheno (1985) y entrevista E-Tanaco (1994).

sectores de la Iglesia Católica e influenciado en sus formas de organización y movilización por el coetáneo *falangismo* de Primo de Rivera en España, el sinarquismo reivindica no sólo el monopolio de la Iglesia en cuestiones educativas, sino asimismo el carácter sagrado de la propiedad privada y de la familia cristiana como su sustento “natural”.

Sin embargo, al extenderse entre las comunidades purhépecha anteriormente cristeras, sobre todo en Ihuatzio, Tzintzuntzan y Parangaricutiro, el sinarquismo es “comunalizado”: pierde sus formas de organización jerárquica y sobrevive como una ideología de solidaridad intracomunal basada en el culto al santo patrón y el rechazo de toda injerencia externa, eclesiástica o gubernamental (Pla y Moheno 1981). Si los sacerdotes de la parroquia simpatizan con el sinarquismo, son aceptados y reapropiados como portavoces de la comunidad hacia fuera; en caso contrario, la comunidad promoverá por todos los medios a su alcance el cambio de sacerdote.

En el caso de Parangaricutiro, la resignificación de los lazos comunales mediante el sinarquismo es reforzada por un acontecimiento que repercutirá en la economía y ecología, pero también en la identidad subregional de toda la Meseta: el nacimiento y erupción del volcán Parícutin en 1943.⁷⁷ De Parangaricutiro, Parícutin y Zirosto, los pueblos más afectados por la lava, las piedras y la ceniza, que vuelve imposible las labores agrícolas, muchas familias se esparcen y emigran a Uruapan o a otras comunidades vecinas. Sólo la comunidad de Parícutin inmediatamente acepta ser trasladada a las cercanías de Uruapan, dónde se establece el pueblo de Caltzontzin —hoy ya casi absorbido por el crecimiento urbano de Uruapa—, mientras que Zirosto y Parangaricutiro durante un año entero se resisten a ser trasladadas. Bajo las presiones ejercidas por el general Cárdenas —entonces titular de la *Secretaría de Defensa Nacional*

⁷⁷ Sobre la erupción y sus consecuencias, cfr. Nolan & Meyer (1974), Cuara Amezcuca (1985), Moheno (1985) y Pla (1988).

(Sedena)—, por el ejército y por la Iglesia, las comunidades finalmente ceden. La comunidad de Zirosto acaba dividiéndose entre los que aceptan un lugar más alejado en tierra templada —Nuevo Zirosto— y los que permanecen cerca del poblado original, Santa Ana Zirosto.

Sólo Parangaricutiro permanece intacta como comunidad, y al trasladarse al paraje de Los Conejos, el actual Nuevo San Juan Parangaricutiro, incluso se conservan los seis barrios producto de la congregación colonial. La fuerza del comunalismo se sustenta en dos pilares ideológicos: la veneración del santo patrón, el Cristo de los Milagros, y el anti-agrarismo de matices tanto cristeras como sinarquistas. En base a este credo, la erupción del volcán en tierras del pueblo vecino de Paricutin y el hecho de que la lava no logre “devorar” del todo el antiguo templo del Cristo de los Milagros son interpretados como señas de

(...) un castigo enviado por dios con el fin de sancionar la ideología política de Paricutin, el desenfreno de las fiestas y la conducta irrespetuosa para con los templos y sacerdotes (Pla 1989:286).

Después de la experiencia del traslado colectivo y de la reconstrucción del pueblo entero, la comunidad se separa completamente de la organización sinarquista, luego de que ésta no había apoyado a la comunidad durante el traslado (Moheno 1985). La imagen del santo patrón, a su vez, es reinterpretada como “un miembro especial de la comunidad” (Pla 1989:287); cada Jueves Santo, la peregrinación del pueblo entero a las ruinas del antiguo Parangaricutiro actualiza esta síntesis entre comunalismo político y culto religioso.

La evolución posterior de Parangaricutiro ilustra asimismo cómo la comunidad logra conservar su autonomía interna, a la vez que se integra de forma exitosa en la sociedad exterior. Desde

su llegada al pueblo inmediatamente después del traslado, el nuevo sacerdote se convierte en el principal intermediario entre los niveles local y nacional. Con la construcción del nuevo templo, iniciado en 1946 y concluido apenas en 1960 gracias a las aportaciones de las remesas de muchos vecinos que se van de *braceros* a Estados Unidos, pero también de donativos externos, el sacerdote impulsa un ambicioso programa de “turismo religioso”, las peregrinaciones al Cristo de los Milagros, que se convierten en una importante, aunque estacional fuente de ingresos para la comunidad.⁷⁸ Otra figura “recomunalizada” es el propio Cárdenas: gracias a su intervención personal no sólo en el traslado mismo, sino también en la posterior dotación de tierras a la comunidad reasentada, deja de ser el ateo enemigo del pueblo y de la Iglesia; es reinterpretado como “buen samaritano” (Pla 1988:52) y actualmente se le recuerda como un semi-beato.

Cardenismo y Estado corporativo

Este giro que se percibe en la imagen del cardenismo desde los años veinte hasta los cincuenta no es exclusiva de Parangaricutiro. Aún en las comunidades más violentamente opuestas al agrarismo del gobernador Cárdenas, su figura hoy se venera con una intensidad parecida al recuerdo de otro “héroe cultural” de la región, Tata Vasco. Esta veneración refleja la importancia que se sigue atribuyendo en las comunidades al pacto establecido con Cárdenas.

⁷⁸ La primera ola “turística” de la que se aprovecha la comunidad, producto de la afluencia de forasteros ansiosos de presenciar la erupción, decae en 1952, cuando termina la erupción; con el traslado de Parangaricutiro, posteriormente es sobre todo la comunidad de Angahuan la que puede aprovechar la afluencia de turistas, que actualmente es mucho menor que en los años cuarenta, pero que sigue siendo de relativa importancia para dicha comunidad (entrevista E-Angahuan 1993).

El pacto entre comunidad y Estado

A diferencia de otras regiones campesinas, en su mayoría mestizas de México, en Michoacán y particularmente en la región purhépecha el Estado postrevolucionario no logra edificar su presencia en base a una red de poderosos caciques regionales. Ello se debe a la mutua concatenación de dos rasgos característicos de la región:

- A pesar del impacto de la desamortización decimonónica y del aperturismo económico-infraestructural del porfiriato, las estructuras comunales corporativas persisten en la región y siguen generando, adaptando y rearticulando una arraigada ideología local, que Zepeda Patterson (1988:28) clasifica genéricamente como “comunalismo indígena”.
- La omnipresencia de la personalidad del general Lázaro Cárdenas, que —más allá de los vaivenes de sus múltiples cargos públicos— determina la política michoacana desde su “pacificación” de los bandoleros a finales de la Revolución. Como consecuencia, en vez de cacicazgos regionales que cuenten con un importante poder propio, sólo se establecen vínculos personales entre Cárdenas y sus intermediarios locales (Zepeda Patterson 1988, 1992).

Durante los años veinte y treinta, a lo largo del proselitismo agrarista de Cárdenas y del subsecuente levantamiento cristero de las comunidades purhépecha, ambos actores van negociando cuotas de influencia que se conceden en los ámbitos institucionales de cada una de las partes implicadas. Este proceso de negociación, ilustrado por Becker (1987, 1995) para el caso de la comunidad lacustre de Jarácuaro, se inicia en 1928/29 bajo la gubernatura de Cárdenas, cuando las comunidades insisten en reabrir sus templos locales y ofrecen a cambio aceptar el establecimiento de escuelas públicas en su seno.

En algunas comunidades, la negociación transcurre de forma epistolar, pero a menudo Cárdenas recorre los pueblos para convencer personalmente a las autoridades locales para que admitan a los maestros agraristas. Según recuerdan aún con orgullo los primeros egresados del internado indígena de Paracho, el gobernador acaba cediendo a la insistencia de las autoridades comunales de que los maestros enviados a las comunidades sean oriundos del lugar y se formen como maestros en sitios cercanos a su comunidad de origen. Como primer resultado de este emergente “pacto” personalizado entre el Estado y las comunidades, los entonces pioneros proyectos de educación indígena se inician precisamente en la Meseta Purhépecha, que así se convierte en un “laboratorio” del indigenismo mexicano (cfr. cap. III).

Aparte del ámbito educativo-religioso, la segunda vertiente del proceso de negociación transcurre de forma más conflictiva. Las autoridades locales insisten en que el Estado se limite a reconocer y —en su caso— a restituir sus antiguas tierras comunales, sin inmiscuirse ni en la distribución intralocal de dichas tierras ni en su forma de explotación. Frente a esta interpretación, y en base al artículo 27 constitucional, el Estado postrevolucionario reivindica su derecho de propiedad original de las tierras, que puede ceder en forma de restitución o dotación a las comunidades (Warman 1985). Entre ambas alternativas, Cárdenas y los agraristas abogan siempre por la dotación ejidal, ya que ésta ofrece mayores posibilidades de “moldear” las estructuras intralocales mediante la definición de los destinatarios —el grupo de ejidatarios no es idéntico al de miembros de una comunidad— y la intervención directa del Estado en la composición del *comisariado ejidal*, posible gracias a la *Ley del Patrimonio Ejidal* de 1927 (Mendieta y Núñez 1946).

Como compromiso entre ambas posiciones encontradas, sobre todo a partir de los años treinta las comunidades aceptan el contenido del artículo 27 constitucional e inician los trámites para obtener el reconocimiento jurídico de sus tierras por parte del Estado, pero solicitando siempre dicho reconocimiento como restitución y no como dotación. En su resultado, el ejido como la gran “conquista revolucionaria” del proyecto cardenista permanece marginal incluso en aquellas subregiones en las que desde muy temprano se habían dotado de tierras ejidales a las comunidades afectadas por ex-haciendas; la integración vertical de los poblados mediante las estructuras ejidales fracasa, puesto que sólo afecta a una facción minoritaria de la comunidad, como en el caso de dos municipios de la cuenca lacustre:

Tanto en Pátzcuaro como en Quiroga los ejidatarios forman un grupo pequeño, una minoría de indios orientados nacionalmente y de mestizos que, en su mayoría, ocupan un barrio o una colonia en común. Sus ejidos son relativamente pequeños y las pocas tierras de pastos o de bosque que existen, en cada caso fueron redistribuidas como ejido a estos grupos (Moone 1973:68-69).

Desde entonces, la posibilidad de restitución, definitivamente regulada por la “magna carta” del cardenismo, el *Código Agrario* de 1934, es concebida por los comuneros como un “pacto” o “contrato social” implícito entre la comunidad soberana y el Estado como instancia tramitadora: las tierras son originalmente comunales, pero el Estado tiene las facultades de certificar esta titularidad mediante “resoluciones presidenciales” y de mediar en los conflictos por linderos intercomunales. Así, el Estado conserva su monopolio último de decisión, mientras que la comunidad adapta el derecho agrario postrevolucionario, concibiéndolo de la misma forma de la que recomunalizó cuatro siglos antes los títulos virreinales.

El proyecto cardenista fracasa completamente, sin embargo, en lo que a la forma de explotación agrícola se refiere. En Michoacán, el “ejido colectivo” como prototipo de una nueva estructura agraria —que generaría un “enlace funcional” entre reforma agraria y cooperativización campesina (Eckstein y Carroll 1976) y que combinaría así la producción de un excedente económico con la puesta en práctica de nuevas relaciones sociales suprafamiliares— sólo se implementa en algunas localidades de *tierra caliente* que como Nueva Italia o Taretan carecen del fuerte comunalismo vigente en la región purhépecha.⁷⁹ Tras la decadencia del cacicazgo de Primo Tapia, incluso en la Ciénega las unidades domésticas rechazan los experimentos de colectivización de la explotación agraria, con lo cual la unidad doméstica pervive como el núcleo económico y social de la vida comunal.

Como resultado de este pacto implícito, en cuya negociación ambas partes ceden posiciones, las comunidades purhépecha se integran en el Estado postrevolucionario participando en el proceso de certificación agraria, y el Estado, por su parte, se compromete a respetar las estructuras intralocales y las tierras comunales. Desde la consolidación de este contrato durante la presidencia de Cárdenas (1934-40), ambas partes se apropian de elementos discursivos de la ideología del otro, sin que estos elementos hegemónicos y contrahegemónicos confluyan en una ideología compartida:

- El cardenismo se apropia del elemento campesino-indígena de la cultura purhépecha, que bajo el indigenismo se convierte en “patrimonio nacional”, en base “auténtica” de todos los mexicanos que ha de ser protegida y fomentada por el Estado;⁸⁰ con esta

⁷⁹ Para las experiencias generadas en torno a ejidos colectivos en Michoacán, remito a las monografías de Glantz (1974) sobre Nueva Italia y de Salmerón Castro (1989) sobre Taretan; una discusión general sobre los problemas que surgen al conformar colectivos agrarios suprafamiliares se encuentra en Fals Borda/Athorpe/Inayatullah (1976).

⁸⁰ Cfr. cap. III; Becker (1987) detalla estos elementos de la ideología cardenista, que siempre giran en torno a la victimización, educabilidad y protección de lo campesino-indígena por parte del Estado.

política diferencial, sin embargo, el cardenismo admite que (aún) no ha logrado incorporar a la comunidad indígena.

- Por otro lado, el comunismo también se apropia de elementos cardenistas: al integrar la figura de Cárdenas en el “santoral” local, los sufrimientos experimentados tanto durante la Revolución como a lo largo del movimiento cristero *a posteriori* recobran sentido; gracias al pacto establecido con el Estado, la comunidad cuenta con un firme aliado que garantiza sus derechos consuetudinarios.

La eficacia y perduración del sistema corporativo que Cárdenas elabora a nivel nacional recurriendo a su experiencia michoacana, se debe en gran parte a que en su enfrentamiento —primero armado y luego pacífico— con los comuneros purhépecha ha aprendido a matizar las formas de penetración del Estado y de dominación de las regiones indígenas del país. Parece haber aprendido la “lección” contrahegemónica de los purhépecha:

(...) they taught Cárdenas that ideological conformity was not necessary for governmental control. Nor was it necessary to undermine every vestige of rural political expression. Rather, such expression could both coexist with and, because of its coexistence, fortify the postrevolutionary state. If there has been subtlety in this form of government, it is largely due to the Michoacán peasantry and their redemption of the Mexican revolution (Becker 1995:162).

La corporativización del pacto cardenista

Para institucionalizar este pacto aún demasiado personalizado y efímero, bajo su presidencia de la República Cárdenas

reanuda la temprana experiencia corporativista que había iniciado como gobernador de Michoacán. Aunque la CRMDT ha sufrido divisiones internas desde que Benigno Serrato asumiera la gubernatura en 1932, esta primeriza confederación ha desempeñado un papel central en la integración de los emergentes cacicazgos locales y ha contribuido decisivamente al establecimiento del pacto entre Cárdenas y los campesinos michoacanos (Diego Hernández & Maldonado Gallardo 1981).

Por consiguiente, la estructura jerárquica y piramidal de la CRMDT, “organizada desde la cúpula para crear una base” (Salmerón Castro 1992:104), sirve de prototipo cuando en 1935 el presidente de la República por decreto (!) crea la *Confederación Nacional Campesina* (CNC).⁸¹ A diferencia de su antecesor michoacano, la nueva confederación desde su fundación intentará sustituir los lazos personales por canales institucionales. Para ello, toda solicitud de tierras —mediante restitución o dotación— tendrá que realizarse dentro de los cauces corporativos de la CNC, que así aparece como un epifenómeno del *Código Agrario* cardenista de 1934:

La formación de la CNC fue posible como una derivación del monopolio del estado sobre el proceso de reforma agraria (Warman 1984:26).

Tras su pacto personalmente negociado con Cárdenas, las comunidades purhépecha que exigen una resolución presidencial sobre sus tierras comunales se verán obligadas a dirigirse a la representación municipal de la *Liga de Comunidades Agrarias* —como se denomina la CNC michoacana—, que a su vez tramita la solicitud hacia su dirigencia estatal, que pasa el “asunto” a la cúpula nacional de la CNC que, por su parte, goza de un acceso directo a las supremas autoridades agrarias del gobierno federal: al *Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización* (DAAC), luego

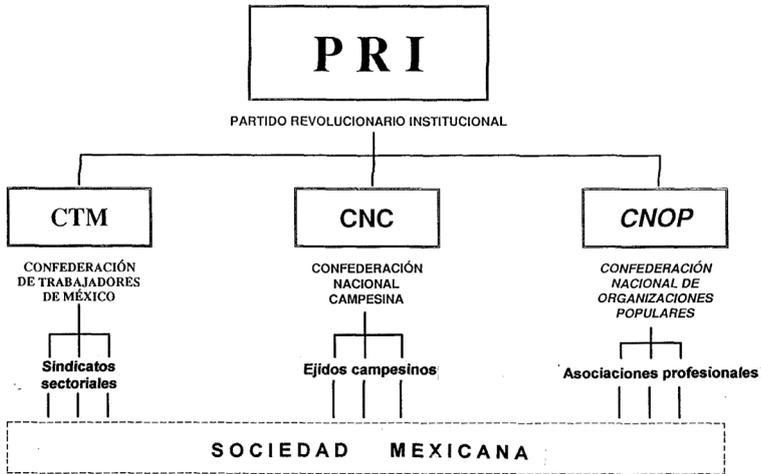
⁸¹ Cfr. Huizer (1982) y Reitmeier (1990).

elevado a *Secretaría de Reforma Agraria* (SRA). La pertenencia a la CNC, por ello, no es personal, sino sectorial; no requiere de un acto individual de ingreso, sino que como comunero, ejidatario o peticionario de tierras, uno es miembro de forma automática.⁸²

Este proceso de corporativización culmina cuando en 1938 Cárdenas integra a la CNC en una estructura política suprasectorial, el *Partido de la Revolución Mexicana* (PRM), precursor directo del actual PRI.⁸³ Como ilustra la gráfica 3, la corporativización abarca la sociedad entera: bajo una estructura nuevamente piramidal, el PRM/PRI integra -además del campesinado— el sector obrero— la *Confederación de Trabajadores Mexicanos* (CTM —y, como categoría residual, la emergente y heterogénea clase media— la *Confederación Nacional de Organizaciones Populares* (CNOP), creada en 1942 (Huizer 1982). Como cuarto “pilar” de este novedoso partido-Estado, Cárdenas también incluye un “sector militar”, pero éste se desvincula luego para formar un partido propio, el *Partido Auténtico de la Revolución Mexicana* (PARM), hoy de importancia sólo marginal (Reitmeier 1990).

⁸² Cfr. Warman (1985), Martínez Saldaña (1987) y Zepeda Patterson (1988).

⁸³ El PRM originalmente había sido creado en 1929 como *Partido Nacional Revolucionario* (PNR) y en 1946 cambia de nombre para convertirse entonces en *Partido Revolucionario Institucional* (PRI).

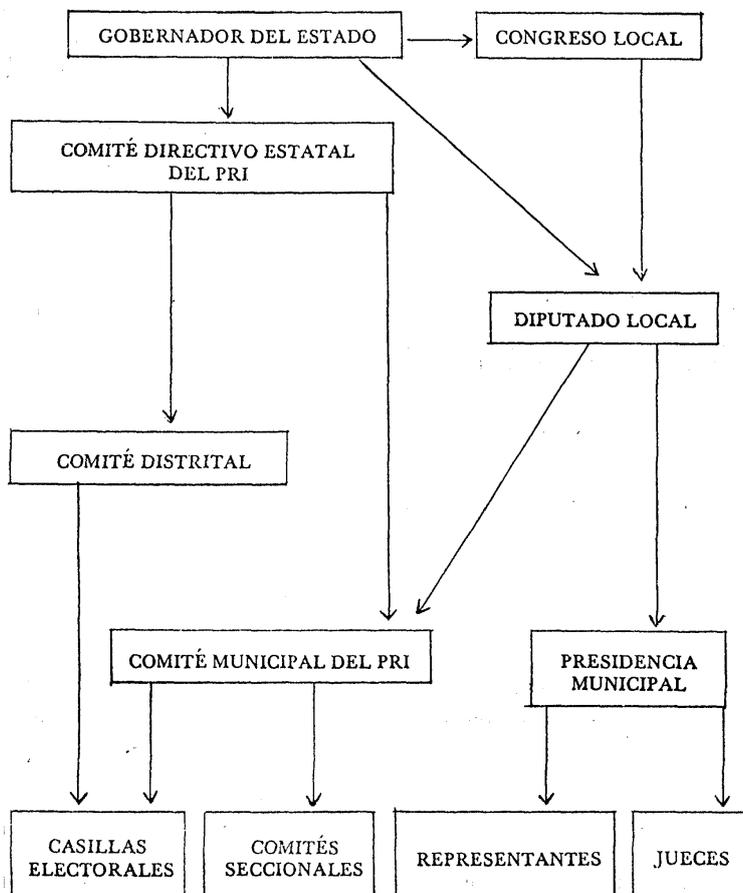


Gráfica 3: La corporativización de la sociedad mexicana

Desde finales de los años treinta, el complejo jerárquico-institucional PRI-CNC-*Liga de Comunidades Agrarias* ha sido el mecanismo más eficiente de integración de las comunidades purhépecha al Estado-nación.⁸⁴ Por lo menos de forma nominal, desde el pacto con Cárdenas hasta entrados los años ochenta, los purhépecha, así como los demás michoacanos, son miembros del partido-Estado:

Esto hace que, por lo menos formalmente, la mayoría de los michoacanos sean priístas, en el mismo vago sentido en que son cardenistas o tienen amibas (Zepeda Patterson 1988:104).

⁸⁴ La gráfica 4 ilustra la omnipresencia del partido-Estado de los diferentes niveles políticos.



Gráfica 4: La omnipresencia del partido-Estado⁸⁵

Dado el marcado centralismo del sistema político mexicano, la participación institucional se vuelve imprescindible para toda autoridad comunal que requiere resolver algún asunto extralocal. No obstante, la pirámide institucional no es monolítica, puesto que tanto en el PRI como en la CNC existen intereses divergentes

⁸⁵ Gutiérrez (1980:79).

en los distintos niveles nacional, estatal y federal.⁸⁶ Y como la relación entre estos niveles es asimétrica, dichas divergencias en las esferas superiores a menudo generan faccionalismos en los niveles inferiores, entre élites económicas y el resto de comuneros. Las tensiones intramunicipales o intralocales reflejan conflictos políticos de origen externo que tienden a profundizar la estratificación interna (Azaola Garrido 1976).

En la Meseta, por ejemplo, como en las demás zonas rurales del país, “el PRI es el partido de la Revolución hecha gobierno” (Aguirre Beltrán 1991a[1953]:153). Sin embargo, lejos de disolver el faccionalismo entre agraristas y cristeros generado por los actores externos postrevolucionarios, la imposición del PRI como estructura política hegemónica simplemente traslada la lucha política hacia el interior del partido, como admite el mismo Aguirre Beltrán describiendo la situación a inicios de los años cincuenta:

Los ayuntamientos de la Meseta, en efecto, están integrados por miembros del Partido Revolucionario Institucional en todos los casos; pero, internamente, esos miembros están afiliados ya en el partido revolucionario o progresista, bien en el partido del pueblo o conservador (Aguirre Beltrán 1991a[1953]:153).

Del agrarismo al indigenismo

A pesar de esta subordinación política a la “Revolución hecha gobierno”, los comuneros purhépecha mantienen un grado de autonomía que los demás campesinos michoacanos van perdiendo paulatinamente. Gracias al pacto con Cárdenas y a su insistencia en solicitar la restitución de sus tierras desamortizadas, la comunidad purhépecha logra “automarginarse” en gran medida del corporativismo vertical que afecta al ejido campesino sobre todo a partir de 1940. El giro

⁸⁶ Cfr. Krotz (1976), Gutiérrez (1980) y Zepeda Patterson (1988).

político simbolizado por este año, en el que se inicia la presidencia de Manuel Ávila Camacho, implica el abandono de un modelo agrario basado en el campesinado y su colectivización ejidal, modelo que ahora es sustituido por un desarrollismo agrícola que fomenta económicamente no a los campesinos ejidatarios, sino sobre todo a las empresas agroindustriales capaces de generar excedentes que permitan una *Revolución Verde*.⁸⁷

Para el ejido, este giro postcardenista se traduce en una participación campesina restringida en el poder político (Bartra 1980). El nuevo *Código Agrario* de 1940 introduce dos matices en el fondo contrario a “la letra y espíritu del artículo 27 constitucional” (Mendieta y Núñez 1946:284), pero que se tornarán decisivos para el desarrollo posterior del corporativismo agrario:

- En primer lugar, el Código admite la posibilidad de que los llamados “pequeños propietarios” obtengan certificados oficiales de “inafectabilidad ganadera o agraria” que los exime definitivamente del proceso de expropiación; en la práctica, este nicho legal se convierte en el punto de partida del neolatifundismo del que —como en la *tierra caliente* michoacana— surgirán grandes empresas agropecuarias privadas, pero jurídicamente repartidas entre un sinnúmero de “prestarnombres” que aparecen como “pequeños propietarios” o “rentistas”.⁸⁸
- La segunda modificación legal postcardenista afecta directamente al ejido. Con la distinción jurídica entre solicitantes y beneficiarios de una dotación de tierras, entre “núcleo de población”, por un lado, y “núcleo de población ejidal”, por otro, la comunidad

⁸⁷ Para detalles acerca de este giro de la política agrícola, cfr. Esteva (1990).

⁸⁸ Cfr. Mendieta y Núñez (1946), Durán Juárez & Reséndiz Torres (1989) y Gledhill (1991); el mismo Cárdenas ya había introducido la posibilidad de obtener concesiones de *inafectabilidad ganadera* mediante un decreto de 1937, que se amplían en el nuevo *Código Agrario* (Sinquin/Fernández/Gil 1990).

que solicita un ejido es dividida desde el mismo inicio del proceso de dotación. Esta distinción entre miembro de la comunidad y miembro del ejido es el primer paso del sometimiento de los ejidatarios al control externo; sólo quienes se integran en la CNC obtienen el estatus de ejidatario y el derecho de elegir a su comisariado ejidal, que así se convierte en el principal mecanismo ya no de intermediación recíproca entre campesinos y Estado, tal como lo había ideado el cardenismo, sino únicamente como “correa de transmisión” vertical desde el Estado —tanto desde el PRI-CNC como desde las agencias propiamente gubernamentales— hacia los ejidatarios.⁸⁹

A diferencia de los campesinos michoacanos de *tierra caliente*, inmersos como ejidatarios y/o jornaleros en la neolatifundización y polarización económica impulsada por la *Revolución Verde*,⁹⁰ la gran mayoría de los purhépecha jurídicamente no se transforman en ejidatarios, sino que conservan su condición de comuneros. El proceso de restitución de tierras implica que una institución local de derecho consuetudinario —desde el porfiriato, la comunidad no existe jurídicamente, se trata de una “comunidad de hecho” (Durand 1989:19)— solicita su reconocimiento legal como institución de derecho agrario (Mendieta y Núñez 1946). Aunque los trámites correspondientes tengan que encauzarse a través de la CNC, una vez reconocida como institución agraria, la comunidad ya no depende del aparato partidista-gubernamental. Pues la resolución presidencial, que “se vuelve algo así como una titulación virreinal actualizada” (Durand 1989:18), no se limita a restituir tierras: al reconocer la titularidad comunal de las tierras, reconoce asimismo a la comunidad solicitante, hasta entonces inexistente:

⁸⁹ Cfr. Warman (1979), Flores Lúa/Paré/Sarmiento Silva (1988) y Gordillo & Block (1988); en la gráfica 5 se resume este control vertical del ejido.

⁹⁰ Cfr. Páramo (1983) y Durán Juárez & Reséndiz Torres (1989).

Las comunidades agrarias (la reconstrucción postrevolucionaria de las viejas comunidades indígenas) se definen como el conjunto de familias a quienes se ha reconocido o restituido la propiedad comunal de una cierta extensión de tierra *mercedada* a sus ancestros por el virrey (Peña 1986:45).⁹¹

En su vertiente de restitución, la reforma agraria re-substancializa a la comunidad purhépecha, dotándole de un marco jurídico propio. Aun cuando el reconocimiento oficial de la comunidad también introduce nuevos cargos políticos internos —sobre todo el cargo de *representante de bienes comunales*—, frente al ejido corporativizado desde fuera, la comunidad posee una mayor capacidad de adaptar y resignificar este cargo en el conjunto de las estructuras de autoridad interna que en el caso del *comisariado ejidal*. Ello se debe a que la substancia corporativa, la comunidad, permanece idéntica, en vez de ser dividida entre ejidatarios y vecinos, como ocurre con el ejido.

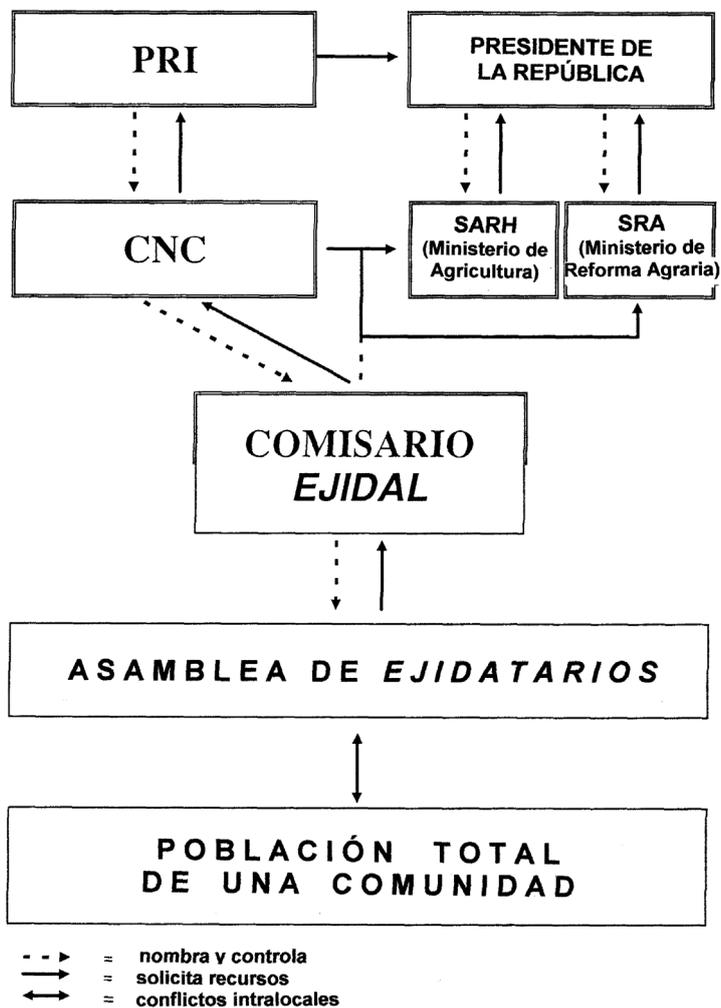
Como consecuencia, el corporativismo agrario no siempre logra sus objetivos. Lejos de “ser `absorbida´ la sociedad por el Estado, así como la región por la nación” (Romero 1991:68), como pretenden quiénes acaban asumiendo el mito generado por el propio Estado postrevolucionario, éste dista mucho de ser monolítico u omnipoderoso.⁹² Pues el producto político del “segundo encuentro”, la comunidad agraria purhépecha, no es reducible a una acción unilateral por parte del Estado postrevolucionario, como algunos analistas insinúan victimizando una vez más a la población local (Espín Díaz 1986b),

⁹¹ Cursivas en el original.

⁹² Cfr. Rubin (1990), quién hace énfasis en la continua existencia de procesos de negociación del poder entre la sociedad y el Estado. Como analiza Knight (1990), a lo largo de estas negociaciones, el Estado oscila entre dos estrategias gubernamentales: la estrategia expansiva de intervención en la sociedad —que Knight denomina `Bourbon´ type of government—, característica de los sexenios de Cárdenas y posteriormente de Echeverría, por un lado, y la estrategia estabilizadora del sistema, el `Habsburg´ type of government distintivo del desarrollismo postcardenista, por otro lado.

sino que es producto del pacto postrevolucionario suscrito entre un Estado que expande hacia la sociedad rural y una comunidad que resiste dicha expansión incorporacionista.

Ante el fracaso de una corporativización plena de las comunidades indígenas mediante la reforma agraria, ya bajo Cárdenas el *agrarismo* comienza a complementarse con una amalgama de políticas de integración específicamente diseñadas para dichos destinatarios no corporativizados del todo por el sistema PRI-CNC: el *indigenismo*. Ambas políticas, tanto el agrarismo como el indigenismo, forman parte de la política del Estado-nación de auto-substancializarse mediante la creación de una sociedad nacional. Retomando una distinción de Corbett (1984), la diferencia entre el corporativismo agrario y el indigenismo no reside en su fin último, la incorporación y homogeneización de la sociedad en el estado, sino en las estrategias desarrolladas para lograr aquel objetivo. Mientras que el agrarismo corporativo se concibe desde Cárdenas como una estrategia de penetración orientada hacia el control político, el indigenismo constituye una estrategia de penetración orientada hacia la “integración en el desarrollo”.



Gráfica 5: La integración vertical del *ejido*

Indigenismo: la integración en el Estado-nación

Esta nueva estrategia, el indigenismo, se fundamenta en una ideología nacionalista que desde el cardenismo persiste hasta la fecha (cap. III), pero que en el largo de los sexenios presidenciales va generando un amplio abanico de instituciones indigenistas. Estas instituciones despliegan sus actividades destinadas a integrar a las comunidades en el Estado-nación básicamente en dos vertientes diferentes, pero complementarias: los proyectos educativos y culturales, por un lado, y los proyectos económicos e infraestructurales, por otro.

Nacionalismo, mestizaje e indigenismo

Aunque la “penetración ideológica” del Estado-nación (Corbett y Whiteford 1986) en las comunidades purhépecha se inicia con la política liberalizadora y modernizadora del siglo XIX, su justificación adquiere nuevos matices a partir de la Revolución Mexicana. Bajo la influencia del *Ateneo de la Juventud*, un grupo de intelectuales urbanos que en el periodo inmediatamente prerrevolucionario se preocupan por redefinir el “proyecto de nación”, el nacionalismo criollo y exclusivista de las élites postcoloniales (Anderson 1988a) es sustituido por un discurso nacionalista integrador, basado en la imagen del *mestizaje*: la emergente nación mexicana de la época contemporánea sería entonces la amalgama del elemento indígena, producto de la época precolonial, con el elemento europeo y criollo, producto de la colonia.

Testimonio de la prohibida transgresión de las barreras coloniales que en vano intentaban segregar la *república de españoles* de la *república de indios*, el mestizo muta de “bastardo biológico” a “raza cósmica”, germen y símbolo de la nueva nación postrevolucionaria. Este giro ideológico es “oficializado” cuando

el presidente Obregón nombra en 1921 a José Vasconcelos, uno de los más destacados representantes del *Ateneo*, como primer titular de la *Secretaría de Educación Pública* (SEP). Traducido en política, el proyecto de *mestizaje* nacional implica medidas específicamente destinadas a “integrar” a aquella población en el Estado-nación mestizo que aún no son y/o no se consideran mestizos: los indígenas (Maihold 1986). Como en los prototípicos casos europeos, el nacionalismo convertido en proyecto de Estado significa homogenización forzada:

México es un país que lucha por alcanzar el grado de homogeneidad que le permite fundar los cimientos sólidos de una nacionalidad (Aguirre Beltrán 1991a[1953]:15).

El conjunto de medidas elaboradas e implementadas desde el Estado-nación —autodefinido como mestizo— para alcanzar dicha homogenización étnico-cultural es el *Indigenismo*. Por ello, en lo siguiente agruparé bajo este término a todas las políticas, programas y proyectos que las agencias gubernamentales despliegan específicamente para la población denominada indígena, i.e. “aún-no-mestiza”, del país. El rasgo común de estas medidas, destinadas —según el propio Lázaro Cárdenas— a “mexicanizar al indio” (Cárdenas 1978[1940]:403), reside en su doble carácter exógeno y estatista: por definición, el indigenismo es asunto de los no-indígenas, pero no de la sociedad mestiza —cuya precaria existencia constantemente postula el nacionalismo postrevolucionario—, sino del Estado.

El nacionalismo mestizo concibe a las culturas indígenas de forma ambigua; por una parte, conforman un obstáculo para el progreso nacional, mientras que, por otra parte, son portadoras del legado prehispánico tan importante para la autodefinición de lo mestizo. Bajo el consecuente binomio de glorificación-

negación, la tarea específica del indigenismo gubernamental consistirá en combinar un cambio cultural inducido, una “aculturación planificada” y selectiva de los “rasgos o caracteres nocivos y perjudiciales” de las culturas indígenas, con la “lucha por conservar, incrementar, mejorar y enriquecer otros rasgos de los que los indígenas pueden sentirse orgullosos” (Comas 1953:265).

Para “amortiguar” el impacto de la aculturación planificada, el indigenismo desde sus primeros proyectos experimentales recurre a la antropología social aplicada (Maihold 1986). Expresado con la mecanicista terminología que la influencia teórica de la escuela funcionalista de Chicago estaba aportando a la naciente antropología mexicana, el papel de este acompañamiento antropológico del *proceso de aculturación* consistirá en estudiar etnográficamente a las culturas indígenas para identificar *in situ* los elementos culturales “sustituibles”, sin que ello ocasione rupturas “traumáticas” en el seno del grupo indígena,

(...) para que el ajuste psicológico que habrá de llevar a cabo el indígena para integrarse a las formas de cultura nacional se realice sin graves frustraciones ni profundos conflictos emocionales (Aguirre Beltrán 1991a[1953]:19).

Por consiguiente, el indigenismo mexicano genera instituciones gubernamentales caracterizadas por su obvia hibridez. Se trata de agencias de desarrollo jerárquicamente integradas en las estructuras estatales, pero que despliegan actividades sobre todo pedagógicas —en el sentido amplio del concepto— y que supuestamente se sustentan siempre en investigaciones antropológicas paralelas. Como organismos especializados que difunden y aplican la nueva ideología nacionalista del mestizaje cultural, las instituciones indigenistas complementan la “penetración ideológica” del Estado con su “penetración estructural”.⁹³

⁹³ Corbett & Whiteford (1986); para una periodización del indigenismo mexicano en base a las diferentes estrategias de penetración aplicadas desde la Revolución hasta finales de los años ochenta, cfr. Dietz (1995).

Consecuentemente, desde la Revolución se va creando un sinfín de agencias gubernamentales de desigual durabilidad, dedicadas a implementar a nivel regional y local la política indigenista.⁹⁴ Esta institucionalización del indigenismo característicamente ya se inicia en 1917 con la creación de la *Dirección de Antropología* bajo Manuel Gamio. Desde la llegada de Vasconcelos a la SEP hasta la presidencia de Cárdenas, las agencias indigenistas serán concebidas como organismos básicamente pedagógicos. Recién nombrado Secretario de Educación, en 1921 Vasconcelos crea el *Departamento de Educación y Cultura para la Raza Indígena*, del que dependerán las *Casas del Pueblo* y las *Misiones Culturales*, instituciones educativas que desde 1923 comienzan a establecerse en comunidades indígenas tanto para realizar tareas educativas propiamente dichas como para sensibilizar a la población local acerca del proyecto gubernamental de reforma agraria. En 1926, las *Escuelas Rurales* sustituyen a las *Casas del Pueblo* y se convierten entonces —junto con los *Comités Agrarios*— en las principales agencias de aculturación locales del estado-nación. El paralelismo entre las actividades agraristas e indigenistas persiste bajo Cárdenas, quien en 1936 dota a ambas de un “rango cuasi-ministerial” a través de dos instancias gubernamentales únicamente dependientes de la presidencia de la República: el ya mencionado DAAC para la vertiente agrarista y el *Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas* (DAAI) para la vertiente indigenista.

El último paso de la institucionalización de las agencias indigenistas es la creación en 1948, bajo la presidencia del Miguel Alemán, del *Instituto Nacional Indigenista* (INI). A partir de entonces, el indigenismo mexicano no se limita a proyectos educativos impulsados a nivel intralocal, sino que éstos serán paulatinamente complementados con proyectos económicos e infraestructurales de extensión regional; ello refleja el giro realizado del agrarismo cardenista al desarrollismo postcardenista:

⁹⁴ Los datos acerca de la institucionalización del indigenismo proceden de Strug (1975), Barre (1983) y Acevedo Conde (1986a).

This change in focus from the Indian community to the intercultural refuge region reflects a shift in emphasis by the Mexican government from a national economic development program based on agrarian reform to one based on the industrial development and modernization of distinct regions of the country, both urban and rural (Strug 1975:16).

La penetración institucional de la región

Con la pacificación de la primera rebelión cristera en 1929 por el gobernador Cárdenas, la región purhépecha se convierte en una de las zonas más importantes de experimentación para el indigenismo mexicano. Ello se debe al ya analizado “pacto” establecido entre las comunidades purhépecha y el Estado postrevolucionario. Tras el fracaso de la estrategia estatista de reforma agraria ejidal en la región, el indigenismo deberá proporcionar estrategias alternativas para “abrir” las comunidades e integrarlas en el proyecto nacional-estatal.

El estrecho vínculo que Cárdenas establece entre agrarismo e indigenismo se evidencia ya en el primer proyecto-piloto indigenista llevado a cabo en la región. Para “estudiar al indio en el punto justo en que comienza a ser mexicano” (Sáenz 1992[1936]:1), Moisés Sáenz ubica su *Estación Experimental de Incorporación del Indio* en Carapan. Elige con ello una subregión —la Cañada— en la que, por un lado, el agrarismo no había generado un cacicazgo tan estable como en la Ciénega, pero en la que, por otro lado, la rebelión cristera no se había impuesto como ocurrió en la Meseta. Con el apoyo explícito del cacique Emilio Prado y sus milicias, Sáenz se establece en 1932 con su equipo multidisciplinario precisamente en el curato cerrado y abandonado tras las persecuciones anticlericales de los agraristas (Sáenz 1992[1936]).

El carácter impuesto de las medidas que llevará a cabo la estación en los ámbitos de escolarización, educación de adultos, higiene y salud ya salta a la vista cuando el equipo se presenta ante los comuneros:

Se les dijo a los carapenses y a los representantes de las otras tenencias que estaban también allí, quiénes éramos y a qué venimos: gente del Gobierno, amigos del General Cárdenas, enviados del Presidente de la República; personas de bien que vienen a hacer bien a las comunidades; dignos de confianza; amigos de la clase indígena: Ustedes deben ayudarlos. La concurrencia asiente en silencio (Sáenz 1992[1936]:27).

Este paternalismo exento de toda participación comunal se ha convertido desde el proyecto-piloto en prototipo de las medidas indigenistas en la región. El silencio pasivo de los comuneros, malinterpretado por Sáenz como consentimiento, no obstante, pronto se evidencia como una actitud de resistencia también frecuente en proyectos posteriores. Ya después de unos meses, los agentes externos perciben que toda la subregión está profundamente “dividida entre Agraristas y Fanáticos” (Sáenz 1992[1936]:151). A pesar de la protección que recibe el equipo por el cacique Prados, la resistencia pasiva pronto se convierte en rechazo activo, expresado sobre todo por las mujeres purhépecha:

‘¡Váyanse de aquí! ¿Quiénes son Ustedes para que nos den consejos?’ ‘¿Que acaso tú eres mi padre?’
‘Yo no me he casado para no tener quién me mande y menos me vas a mandar tú. ¡Véte! Lo que quiero es que abras la Iglesia. Dáme la llave y véte...’ (Sáenz 1992[1936]:29).

Mientras que unos identifican al equipo indigenista con los agraristas, estos mismos comienzan a identificarlos con los cristeros por el sospechoso interés que muestran los

antropólogos por la cultura purhépecha tradicional. El cacique acaba expulsando al antropólogo Carlos Basauri, y la efímera estación es abandonada poco después, apenas año y medio después de su apertura (Sáenz 1992[1936]). Aunque el proyecto no ha logrado ninguno de sus objetivos, servirá como punto de partida del indigenismo mexicano: Cárdenas lo adopta como prototipo al crear en 1936 el DAAI (Strug 1975), precursor del INI en la región. Desde entonces, los elementos comunes del indigenismo llevado a la práctica en las comunidades purhépecha son:⁹⁵

- el carácter exógeno, vertical y paternalista de sus medidas, que persistirá a lo largo del posterior proceso de burocratización del INI y que se reflejará en una muy desigual participación de la población local: mientras que se le excluye por completo del diseño y de la planeación de los proyectos, para su implantación local se apelará siempre a la desinteresada participación de los comuneros mediante *faenas* gratuitas.⁹⁶
- la “alianza de intereses” que de forma explícita o implícita se busca establecer primero con los caciques agraristas y luego con los representantes locales o regionales del PRI-CNC, alianzas que pronto impulsarán nuevas instituciones formales entre los “beneficiarios” del indigenismo a nivel intralocal;
- el pretendido carácter integral y multidisciplinario de la acción indigenista, que, sin embargo, nunca evitará la dispersión de las actividades gubernamen-

⁹⁵ Para ejemplos empíricos, cfr. Dietz (1995).

⁹⁶ En su evaluación de los proyectos indigenistas llevados a cabo en los Altos de Chiapas durante los años sesenta, Köhler (1975) describe los limitados márgenes dentro de los cuales la población local puede “sugerir” cambios en los proyectos impuestos desde fuera. Esta constante y proverbial falta de implicación local lleva al gobierno de Miguel de la Madrid a ordenar en 1986 mediante decreto presidencial (!) la creación —nuevamente desde arriba— de canales de participación local (Kelley Salinas 1988).

tales en un número exponencialmente creciente de agencias de desarrollo que realizan proyectos en la región por encargo de instancias tanto federales como estatales (Garibay 1992).

Un importante giro programático, sin embargo, refleja una lección aprendida del fracaso rotundo del proyecto de Carapan. Desde que en 1951 se establece el primer *Centro Coordinador Indigenista* (CCI) del INI en San Cristóbal de las Casas, Chis., el indigenismo procurará limitar la presencia de personal mestizo y/o forastero en las comunidades:

El desenvolvimiento de las comunidades indígenas, atrasadas en la evolución progresiva del país, se procura hoy día ejerciendo acciones multilaterales sobre la comunidad, utilizando, para llevarlas a efecto, a los elementos rectores extraídos del seno mismo de la comunidad, para lo cual se les entrena en los métodos y técnicas cuya introducción se espera modifique favorablemente las condiciones locales (Aguirre Beltrán 1991a[1953]:18).

Esta estrategia de recurrir a jóvenes indígenas como *culture brokers* unidireccionales o *agentes de aculturación*, desde los años sesenta también se adopta en Michoacán, donde en 1964 se establece el “CCI de la Región Tarasca”. Como *promotores culturales* del INI, los jóvenes tienen la tarea de “abrir” sus comunidades para que la acción indigenista pueda entrar en ellas y llevar a cabo sus proyectos con el mínimo apoyo necesario de los comuneros afectados:

Los promotores explican el proyecto y hacen ver las ventajas que se obtendrán, animando a los lugareños a cooperar. También el director y otros funcionarios tienen que hacer valer su autoridad, pues no siempre es fácil obtener la aprobación del pueblo y a veces las negociaciones se prolongan (Castile 1974:107).

Sin embargo, antes de reclutar a jóvenes purhépecha y de iniciar la labor indigenista, el INI tuvo que decidir dónde ubicar el nuevo CCI de la región purhépecha. En primer lugar, quedaron descartadas tanto la subregión de la Ciénega —donde el proceso de mestizaje avanzaba rápidamente gracias a la industrialización y urbanización de Zacapu (cfr. cap. IV)— como la Cañada, símbolo aún demasiado cercano del fracaso de Sáenz. Y como desde comienzos de los años cincuenta con el *Centro Regional de Educación Fundamental para América Latina* (CREFAL) de Pátzcuaro ya existía una institución indigenista en la cuenca lacustre, el primer CCI de la región se crea para la subregión de la Meseta, que ya había sido incluida anteriormente en el programa de desarrollo de la cuenca del Tepalcatepec, realizado en los años cincuenta.

No obstante, la elección de la sede concreta resulta problemática puesto que la región purhépecha carece de la clásica dualidad entre un centro urbano mestizo y una *región de refugio* indígena que se extendería en forma de círculos concéntricos alrededor de la *metrópoli* mestiza.⁹⁷ Por ello, aunque el CCI primero se establece en la ciudad de Uruapan —que también había albergado la Comisión del Tepalcatepec—, ya en 1966/67 Cárdenas interviene para reubicarlo en Cherán, que sigue siendo su actual sede (cfr. ilustración 8).

Esta decisión fue muy controvertida porque implicaba fomentar directamente como “centro rector” a una comunidad purhépecha y no a una ciudad mestiza. Para evitar que la comunidad beneficiada se convirtiera en una posible “capital” purhépecha, la elección recayó en Cherán en detrimento de Paracho, que como centro del mercado regional y sede de la primera *Misión Cultural* y del *Internado Indígena* desde el cardenismo ya gozaba de una presencia importante en la Meseta. Así, la creación del CCI en Cherán ofrecía la ventaja

⁹⁷ Para detalles acerca de los CCI y su concepción teórica en el indigenismo, cfr. Dietz (1995).

adicional de profundizar la rivalidad intrarregional que hasta la fecha persiste entre el “pueblo de los brujos” y el “pueblo de los mercaderes” (entrevista E-INI 1993).



Ilustración 8: El *Centro Coordinador Indigenista* de Cherán

Como los proyectos del CCI de Cherán se centran en la Meseta y sólo de vez en cuando incluyen también a comunidades de la Cañada, cuando el CREFAL reduce sus actividades indigenistas en la cuenca lacustre en 1975 se abre otro CCI, con sede en Pátzcuaro (entrevista E-INI 1990a). Ambos centros despliegan actividades tanto educativas y culturales como económicas e infraestructurales, que procuran coordinar —con desigual éxito— con otras instituciones gubernamentales activas en las subregiones.

Proyectos indigenistas de integración educativo-cultural

Desde que las primeras *Misiones Culturales* se inauguraran a solicitud del gobernador Cárdenas en 1929 en Parachoy Charapan, la educación conforma el ámbito central del indigenismo en la región. Su objetivo principal consiste en integrar culturalmente a las comunidades purhépecha en la nación mexicana:

La integración cultural significa no solamente la castellanización, sino también la adopción de valores culturales occidentales, vehiculizados por la política educacional y los mass-media (Barre 1983:87).

Vasconcelos y la escuela postrevolucionaria

En este ámbito educativo-cultural, el indigenismo procurará corregir la política asimilacionista no sólo llevada a cabo durante el porfiriato, sino continuada inmediatamente después de la Revolución Mexicana, hasta que culmina en el enfrentamiento entre comuneros cristeros y maestros agraristas. La continuidad entre la denominada *Escuela Rudimentaria* creada a finales del porfiriato y la *Escuela Rural* postrevolucionaria se expresa tanto en los contenidos impartidos como en sus métodos didácticos. En ambos casos, la escolarización se limita a primer y segundo grado, mientras que el tercer y cuarto grado sólo se imparten en la *Escuela Elemental* postrevolucionaria, de la que en la región purhépecha sólo existía una en Paracho (Reyes García 1993).

Combinando la educación de jóvenes con la educación de adultos (Loyo Bravo 1992) y limitándose a enseñar a ambos grupos las reglas básicas de la escritura y el cálculo, aparte de algunos trabajos manuales y artesanales, tanto la escuela porfirista como la postrevolucionaria recurren al método de la castellanización directa: sin método bilingüe alguno, se alfabetiza en la lengua española (Deutscher 1984; Acevedo Conde 1986a). A pesar del escaso éxito de este tipo de “programas de sumersión” mediante castellanización directa (Gleich 1989), Vasconcelos insiste en el método por considerarlo garante de la igualdad de todos los mexicanos (Acevedo Conde 1986a).

La única innovación importante que la Revolución introduce se refiere al papel del maestro en la comunidad. Tanto los políticos que como Vasconcelos rechazan un trato diferencial de los indígenas como los primeros indigenistas como Sáenz confían en el maestro como promotor principal que ha de difundir las ideas revolucionarias y agraristas en el seno de la comunidad que atiende. Dado que el maestro es “un punto de apoyo fundamental para que la reforma agraria pueda cristalizar” (Acevedo Conde 1986a:19), su capacitación tendrá que ser ideológica antes que pedagógica; de ahí que Sáenz lamentara no la pésima o inexistente formación profesional, sino la falta de “entusiasmo” de los maestros agraristas con los que se encontró en la Cañada:

Pero no son buenos maestros, muy al revés. No tienen personalidad (a causa de la juventud, en parte), no tienen entusiasmo, no poseen un átomo de `liderismo´, son ignorantes, y nada saben hacer con las manos. Lo único que hacen medio bien, es cantar y jugar basket-ball (Sáenz 1992[1936]:59).

La escuela rural y el maestro agrarista

Con una suficiente preparación ideológica, los maestros se convertirán en los “misioneros” de la Revolución que lucharán contra la omnipresencia educativa de la Iglesia. Trascienden para ello el ámbito escolar: bajo el lema “la escuela para la comunidad y la comunidad para la escuela” (Aguirre Beltrán 1992[1973]:70), la *Escuela Rural*—aún denominada *Casa del Pueblo* bajo Vasconcelos— como centro educativo dirigido tanto a jóvenes como a adultos y la *Misión Cultural* como iniciativa educativa extraescolar serán los instrumentos para contrarrestar la influencia eclesial y contrarrevolucionaria (Deutscher 1984; Greaves Lainé 1992).

Para la *Escuela Rural*, la lealtad política que ha de demostrar el maestro hacia la Revolución y su gobierno implica asimismo una lealtad lingüística. En una carta dirigida en los años treinta a los maestros rurales mexicanos, uno de los propulsores de la *Escuela Rural* cardenista, Rafael Ramírez, advierte a los mentores acerca de los traicioneros riesgos del bilingüismo:

Hasta ahora, querido maestro rural, te hemos considerado como un agente valioso de incorporación de la raza indígena al seno de la nuestra, precisamente porque pensábamos que comenzabas tu labor enseñando a los indios a hablar el castellano, a fin de que pudieran comunicarse y entenderse con nosotros que hablamos ese idioma, ya que ningún interés práctico nos empuja a nosotros a aprender el suyo. Pero si tú, para darles nuestra ciencia y nuestro saber, les hablas en su idioma, perderemos la fe que en ti teníamos, porque corres el peligro de ser tú el incorporado (Ramírez 1981:61-62).

Desde 1934, la base ideológica de la *Escuela Rural* cardenista nominalmente será una “educación socialista y anti-anatista” que, modificando el correspondiente artículo 3º de la Constitución de 1917, Cárdenas eleva a rango constitucional (Acevedo Conde 1986a). A nivel nacional se inicia así una nueva “movilización revolucionaria” (Vaughan 1994:121) y un subsecuente nuevo enfrentamiento ideológico entre el Estado y la Iglesia. A la imposición de una “escuela de la clase proletaria” (Ramírez 1981:103), la Iglesia responde con un llamado a biocotear todo tipo de escuela pública.

A nivel local los maestros agraristas distaban mucho de llevar a cabo una “educación socialista”. El problema principal de la *Escuela Rural* era de índole más práctica, puesto que en la mayoría de las comunidades se tenía que enfrentar a un monolingüismo

mutuo, dado que los maestros agraristas no provenían de las mismas comunidades —en el caso purhépecha no provenían ni de Michoacán (Reyes García 1993). Por consiguiente,

(...) el mayor esfuerzo se hacía en tratar de establecer un medio de comunicación entre el maestro monolingüe de español y sus alumnos monolingües de lengua indígena (Acevedo Conde 1986a:33).

Hacia una educación bilingüe: el Proyecto Tarasco

Ante este desolador panorama escolar, todavía durante la presidencia de Cárdenas se percibe un giro de la castellanización directa hacia los primeros intentos de implementar una educación bilingüe.⁹⁸ Recuperando las primeras experiencias franciscanas y agustinas de inicios de la época colonial,⁹⁹ se sustituye el “programa de sumersión” mediante castellanización directa por un “programa de transición” (Gleich 1989): la enseñanza de la lengua purhé no es un fin en sí mismo, sino un medio para incrementar la eficacia del proceso de aculturación, cuyo objetivo último sigue siendo el abandono definitivo de la lengua materna.

Dicho giro se lleva a cabo en 1939, cuando la “Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas” reunida en la Ciudad de México evalúa los primeros proyectos educativos bilingües iniciados en la región rarámuri y recomienda a las instituciones educativas el uso de la alfabetización en lengua materna, un método hasta entonces sólo utilizado por los misioneros protestantes estadounidenses del *Instituto Lingüístico de Verano*

⁹⁸ Ya en 1937 se inicia la producción de textos en lengua purhé, a menudo de contenido propagandísticos como en el caso del discurso de Cárdenas sobre “El problema indígena” (Cárdenas 1937).

⁹⁹ En el siglo XVI, frailes franciscanos como Juan de Ayora, Maturino Gilberti, Jacobo Daciano, Juan Bautista Bravo de Lagunas y Pedro de Pila así como frailes agustinos aprenden el purhé para incrementar la eficacia de su labor evangelizadora, generando así un importante corpus de material lingüístico en purhé (Contreras 1985); esta estrategia bilingüe decae desde el siglo XVII (Acevedo Conde 1986a).

(ILV). Tras los éxitos alfabetizadores del ILV en las tierras altas de Guatemala, Cárdenas había invitado a William Townsend, lingüista y misionero del ILV, a aplicar su método en regiones indígenas de México. Desde 1935, el ILV está presente en México, y ya en 1936/37 inicia labores misioneras y educativas en la región purhépecha, cuando el matrimonio Maxwell y Elizabeth Lathrop se instala en la comunidad lacustre de Puácuaro.¹⁰⁰

Como resultado de las recomendaciones de la mencionada asamblea evaluadora, en 1939 el lingüista Maurice Swadesh, de la Universidad de Wisconsin, inicia —junto con Maxwell Lathrop, del ILV, y con ayista Alfredo Barrera Vázquez— en Paracho un proyecto-piloto de alfabetización en lengua indígena.¹⁰¹ Este *Proyecto Tarasco* consiste en reunir a unos veinte jóvenes purhépecha ya escolarizados de ambos sexos en un internado en Paracho, enseñarles a leer y escribir en su lengua materna y luego mandarlos a las comunidades de la Meseta para que realicen “misiones alfabetizadoras” (Swadesh 1939). Mediante la alfabetización en purhé se pretende en primer lugar nivelar las variaciones dialectales que existen en las comunidades y subregiones purhépecha, para, en segundo lugar, pasar de la enseñanza del “dialecto nivelado” a la enseñanza del castellano; la castellanización permanece como fin último también de este proyecto, pero se utilizan métodos no coercitivos:

No se forzará a ningún alumno a dejar su idioma nativo por el español ni a emplearlo a costa de los conocimientos del español que le parezcan necesarios y deseables. Como resultado general de este procedimiento surgirán un adelanto cultural y una integración más amplia de las comunidades indígenas y al mismo tiempo, un contacto efectivo y más profundo con la vida nacional (Swadesh 1939:224).

¹⁰⁰ Acerca de las actividades del ILV en México y particularmente en Michoacán, cfr. Jacinto Zavala (1983), Acevedo Conde (1986b) y Reyes Rocha/Miaja Isaac/Torres Cortés (1991).

¹⁰¹ Cfr. Swadesh (1939), Castillo (1945) y Aguirre Beltrán (1992[1973], 1995b[1952]).

Para la alfabetización, se usa el “método analítico” del ILV, que consiste en el aprendizaje consecutivo de las sílabas con apoyo de cartillas con ilustraciones de dichas sílabas. Para la producción del material escrito, el proyecto cuenta con una imprenta propia en Paracho (Barlow 1948); además, la difusión se realiza mediante un periódico mural que durante los días de mercado se instala en la plaza principal de Paracho. La enseñanza que los jóvenes purhépecha imparten en dos comunidades de la Meseta se ofrece como clases diurnas para los jóvenes y como clases nocturnas para los adultos. Según uno de los maestros participantes en el proyecto, las clases tienen una acogida muy positiva entre los alumnos:

En todos, niños y adultos, se despertó un deseo vehementemente de aprender, como que por primera vez comprendían al maestro, ya que recibían la instrucción en su propio idioma. Estaban asombrados, y así me lo hicieron saber varias veces, de que su lengua, el idioma tarasco, pudiera escribirse. Para ellos sólo era concebible que el español podía ser escrito y leído, pero nunca el tarasco. De manera que se les presentaba un mundo nuevo, lleno de bellas perspectivas, al ver que podían trasladar fielmente a un papel sus pensamientos y sus ideas, y que sus medios de comunicación se ampliaban. ¡Sólo entonces pudimos darnos cuenta de lo que para el indígena significa instruirse en su propio idioma! (Castillo 1945:148).

El impacto real del proyecto es difícil de evaluar, puesto que tuvo una existencia efímera: al terminar el sexenio de Cárdenas en 1940, en seguida se cancela por ser considerado un peligroso “programa comunista”. Esta interpretación oficial, que argumentaba que en la Unión Soviética se estaban llevando a cabo proyectos bilingües muy similares al de Swadesh (Castillo 1945), contaba con cierto respaldo en las comunidades, donde el hecho de que los agraristas propagadores de la “educación socialista y anticlerical” ahora reaparecían junto con unos

misioneros protestantes norteamericanos a menudo confirmaba la impresión de que se trataba de una conspiración comunista (Aguirre Beltrán 1991a[1953]).

A pesar de su disolución oficial, ya en 1944 el proyecto reaparece bajo el manto de la “educación de adultos”.¹⁰² Los mentores del *Proyecto Tarasco*, los ex-asambleistas ahora constituidos en el *Consejo de Lenguas Indígenas*, elaboran un programa de alfabetización en lengua indígena que será aplicado por el recién creado *Instituto de Alfabetización para Indígenas Monolingües*. Como parte de su “Campaña Nacional contra el Analfabetismo”, la “Campaña Tarasca” del instituto recupera el método de Swadesh y Lathrop para la alfabetización de adultos (SEP 1946). La primera cartilla usada en este proyecto explícitamente hace hincapié en el objetivo aculturador y homogeneizador de la alfabetización, que desemboca en una castellanización plena:

He aprendido ya a leer y a escribir. Mi propio esfuerzo y el de mis maestros, han hecho de mí una persona útil a mi comunidad y a mi Patria. Este es el resultado de la labor que desarrolla el Gobierno para instruir a todos los mexicanos; de esa labor en la que no sólo han de cooperar quienes ya sabían leer y escribir para enseñar a los que no saben, si no en la que también debemos ayudar los que ya hemos aprendido, y así poder llevar la luz del saber a todos aquellos hermanos nuestros que aún se encuentran en la ignorancia. Ahora no solamente sé leer y escribir en el idioma de mis antepasados, si no también en el idioma castellano, que es el que se habla en todo el país. Por lo tanto, puedo defender mis intereses sin temor al engaño, al mismo tiempo que puedo ayudar para hacer más grande y más estimada a mi Patria (SEP 1946:189).

¹⁰² Cfr. SEP (1946), Reyes Rocha/Miaja Isaac/Torres Cortés (1991) y Aguirre Beltrán (1992[1973]).

Tanto el Instituto de Alfabetización de la SEP como el ILV se establecen en 1944 en Cherán, dónde juntos editan desde 1950 la primera revista mensual en purhé, característicamente denominada *Mitakua* —“llave”.¹⁰³ La penetración educativa que de forma conjunta realizan el gobierno y el protestantismo norteamericano en la Meseta precipita la respuesta de la Iglesia Católica, que también en 1944 abre en Cherán un colegio de las Siervas del Sagrado Corazón. Además, con el padre David Palafox llega un sacerdote estrechamente vinculado a *Acción Católica*, un movimiento laico que surge como respuesta a la creciente presencia protestante en los países latinoamericanos. Su labor de “politización” de los jóvenes (Jacinto Zavala 1983) acrecienta las tensiones político-religiosas que desde la rebelión cristera persisten en la Meseta.

La institucionalización de la educación indigenista

En este contexto polarizado, el establecimiento del INI en Cherán en 1966/67 contribuye aún más a profundizar las divisiones internas. Aunque el INI hábilmente instrumentaliza la estimada figura de “Tata Vasco” para justificar su intrusión en la región, presentándola como continuación del anhelo benéfico del primero obispo de Michoacán (INI 1965a:1), desde su llegada a Cherán las autoridades comunales rechazan las actividades indigenistas en su comunidad, por lo cual el CCI ha de instalarse a la salida del pueblo (Strug 1975). El programa educativo que realiza el CCI de Cherán es básicamente castellanizador (INI 1965b:2) y consiste en seleccionar a jóvenes purhépecha de las comunidades cercanas para formarlos mediante cursillos breves como *promotores culturales* y luego enviarlos a las comunidades donde se ocuparán de impartir clases a grupos de pre-primaria, mientras que los “maestros

¹⁰³ Cfr. McIntosh (1950:350); desde su institucionalización en 1944 hasta la fecha, la alfabetización en lengua purhé sigue siendo la labor central del ahora denominado *Instituto Nacional para la Educación de Adultos* (INEA), cuyo actual *Proyecto Purhépecha de Educación de Adultos* procura incluir asimismo contenidos culturales adaptados a la vida cotidiana de los educandos (Alonso Calles 1983; INEA 1993).

federales” de la SEP - no formados por el INI —imparten el resto de clases en las escuelas primarias (Strug 1975; Jiménez Castillo 1985). Como “agentes de aculturación”, los *promotores culturales* juegan un papel decisivo para imponer el sistema educativo formal aún en las comunidades más remotas:

El prestigio de que gozan esos individuos en su comunidad basta para compensar las deficiencias del semianalfabetismo, en la primera etapa de implantación del sistema de educación formal. El arraigo en la comunidad de esos sujetos, por otra parte, permite su persistencia en servicio, durante una larga temporalidad, en parajes que no son atractivos y abandonan rápidamente los maestros extraños del grupo (Aguirre Beltrán 1992[1973]:172-173).

Como hasta los años setenta persiste el debate político-lingüístico sobre el método más adecuado para la castellanización, entre la castellanización directa y el método bilingüe e indirecto (Medina 1980; Nahmad Sitton 1980), en la región desde finales de los años setenta surge un contradictorio dualismo de instituciones educativas:¹⁰⁴

- por un lado, las “escuelas primarias federales” que dependen de la *Dirección General de Educación Primaria* (DGEP) de la SEP y que están dotadas de maestros normalistas monolingües;¹⁰⁵
- por otro lado, las “escuelas primarias bilingües”, que dependen de la *Dirección General de Educación Indígena* (DGEI) de la SEP, recién creada en 1978, y que emplean a los denominados *maestros bilingües* formados —al igual que los *promotores culturales*— por el INI.

¹⁰⁴ Para detalles acerca de los vaivenes institucionales que —entre INI, SEP y Coplamar— caracterizan a la implantación oficial de la *educación indígena bilingüe-bicultural*, cfr. Guzmán Gómez (1990), Díaz-Couder (1991) y Gigante (1991).

¹⁰⁵ Las diferentes carreras de formación del magisterio se analizan en el cap. IV.

Desde la reforma de 1978, los *promotores culturales* son empleados en los grados preescolares para la alfabetización en purhé y la castellanización oral, mientras que los *maestros bilingües* imparten clases en el primer y segundo grado de primaria, a partir del cual los alumnos pasan a manos de los maestros “federales” monolingües.¹⁰⁶ Por último, para aquellas comunidades donde se carece de una escuela primaria, desde 1973 los niños son internados y educados en albergues escolares ubicados en comunidades vecinas de más fácil acceso para los promotores y maestros.¹⁰⁷



Ilustración 9: La *Escuela Primaria Bilingüe “Benito Juárez”* en Nurío

Desde finales de los años setenta y comienzos de los ochenta, este sistema escolar dual se extiende a la gran mayoría de las comunidades purhépecha (cfr. ilustración 9). A pesar de su duplicidad institucional, las escuelas bilingües coinciden con las monolingües “federales” en su objetivo principal, la castellanización. Como revela la limitación de la docencia bilingüe a los dos primeros grados de primaria, la escuela bilingüe

¹⁰⁶ La diferencia entre un *promotor cultural* y un *maestro bilingüe* reside en su respectivo nivel de escolaridad alcanzado: mientras que el *promotor* es egresado de la primaria cuando inicia el curso de capacitación del INI, el *maestro bilingüe* tiene que haber concluido la secundaria antes de ingresar al INI; cfr. Reyes Rocha/Miaja Isaac/Torres Cortés (1991).

¹⁰⁷ Cfr. Hernández H. (1983), Reyes Rocha/Miaja Isaac/Torres Cortés (1991) y Gregorio Regino (1993).

únicamente sirve de apoyo adicional para aquellos niños que no logran ser castellanizados en la escuela preescolar (Hernández Moreno 1983). Este carácter instrumental y unidireccionalmente aculturador de la educación bilingüe impide al maestro adaptarse en su práctica docente a los diferentes tipos de bilingüismo y situaciones de diglosia existentes entre el alumnado (Lezama 1982).

Por consiguiente, la educación impartida incluso en las escuelas nominalmente bilingües de la región purhépecha dista mucho de ser efectivamente bilingüe. Como la mayoría del magisterio purhépecha ha internalizado su función implícita de “deculturar al educando” (Varese y Rodríguez 1983:17), muchos *maestros bilingües* se niegan a hablar su lengua materna en clase:

La única ventaja que tienen los niños al estar con un maestro que hable su lengua es que cuando éste da una orden y el niño no la entiende, le preguntas al maestro en tarasco, y éste puede responder, aunque lo hace en español; así, repite las indicaciones o respuestas hasta cinco veces, hasta que alguno de los alumnos lo capta y sus compañeros se concretan a imitarlo (Ros Romero 1981:109).

La realidad escolar en la región purhépecha

Lejos, sin embargo, de lograr el pretendido abandono de la lengua purhé y su sustitución por el castellano —objetivo implícito de cualquier “programa de transición” (Gleich 1989)—, este tipo de estrategia docente que a través del “currículum oculto” se convierte en praxis diglósica ha logrado estabilizar el bilingüismo purhé-castellano en toda la región y con ello la persistencia del purhé (Valentínez Bernabé 1982). Esta experiencia será el punto de partida para las reivindicaciones que en política lingüística formularán a lo largo de los años ochenta los emergentes movimientos gremialistas de *maestros bilingües* (cfr. cap. V).

El impacto regional que tiene la proliferación de instituciones educativas formales, no obstante, no se limita al aspecto lingüístico. La falta de arraigo comunal de las escuelas y su dependencia jerárquica de instancias supervisoras externas se reflejan no sólo en la “resistencia pasiva” de los comuneros —que en las evaluaciones oficiales se traduce en elevadas tasas de “ausentismo, deserción y reprobación” (SEE 1991:5)—, sino que a veces también desemboca en un rechazo abierto, fruto del descontento tanto con la institución escolar como con sus métodos y contenidos tan alejados de las necesidades locales.

Los métodos didácticos empleados tanto en las escuelas bilingües como en las monolingües se limitan a repetir y memorizar contenidos provenientes de una cultura urbana, occidental y supuestamente “nacional” (Moore 1986), pero que no son aplicables en la vida cotidiana y laboral de los comuneros purhépecha. Aunque las autoridades educativas recalcan la “integración triple maestro-alumno-comunidad” (SEP-DGEI [s.f.]:44), hasta 1982 la totalidad del material didáctico bilingüe y monolingüe se elabora en la Ciudad de México (Kummels 1985). Y, sin embargo, incluso después de la “descentralización educativa” iniciada bajo la presidencia de Miguel de la Madrid, ni siquiera se ha logrado adaptar el calendario escolar oficial al ciclo agrícola de las subregiones purhépecha.

Aún cuando desde mediados de los años ochenta ya se elabora algún material didáctico en lengua purhé para las escuelas primarias bilingües (cfr. SEP-DGEI 1984), éste resulta cuantitativamente insuficiente, no se acompaña de instrucciones actualizadas para los docentes y/o no se adapta a los usos cotidianos de la lengua en la comunidad, sino que recurre a un estilo artificial y academicista. Por consiguiente, aunque la presencia del libro en la comunidad aumenta, no por ello deja de ser un objeto exógeno e impuesto que fácilmente es refuncionalizado e instrumentalizado como símbolo de poder de la élite local o municipal:

Para incrementar la instrucción formal de los lugareños, la Secretaría de la Presidencia de la República envió a cada comunidad una dotación de libros, en general depositados en las jefaturas de tenencia, en la mayoría de las cuales ni siquiera fueron desempacados por falta de espacio; en otras, se ignora al cuidado de quién quedaron y en sólo una comunidad se acomodaron en anaqueles. En Chilchota están en la biblioteca municipal, pero `no dejan que los toquen porque se pueden ensuciar o estropear´ (Jiménez Castillo 1985:261-262).

Si en vistas de esta evidente falta de adaptación curricular, los *maestros bilingües* obedecen a las expectativas del indigenismo y, además de mentores escolares, se desempeñan como promotores del “desarrollo de la comunidad” en la que trabajan, la resistencia pasiva de la comunidad se vuelve activa. En prácticamente todas las comunidades purhépecha se recuerdan casos en los que se expulsó a algún maestro por inmiscuirse en asuntos considerados internos de la comunidad. Ello se debe a que tanto el CCI como la SEP no envían a los promotores y maestros a sus comunidades de origen, dónde frecuentemente ya existe algún maestro, sino que los obligan a instalarse en comunidades cada vez más alejadas. En determinados casos, incluso envían maestros bilingües procedentes de otros grupos lingüísticos —nahuas de la costa michoacana o mazahuas y ñahñus del oriente del Estado— a comunidades purhépecha (entrevista E-SEE 1994).

A diferencia de un *maestro bilingüe* que desempeña su labor en su propia comunidad de origen, dónde posee vínculos sociales, parentales y de compadrazgo que lo integran en las estructuras comunales, el *maestro bilingüe* que llega de otra comunidad y que carece de dichos vínculos intralocales es considerado como un forastero más, pero un forastero que, además, pretende

participar en asuntos extraescolares de la comunidad sin siquiera tener estatus de comunero. Por consiguiente, muchas comunidades rechazan abiertamente a los *maestros bilingües* externos y solicitan ante la SEP que sean sustituidos por maestros “federales”, puesto que éstos no pretenden integrarse, sólo se limitan a impartir clases en castellano y desaparecen del pueblo cada día a las dos de la tarde.¹⁰⁸

Ello refleja las experiencias que los ya desilusionados padres de familia y comuneros han ido acumulando con la escuela. Como la mayor parte de los contenidos no sirven para la vida diaria local, muchos padres insisten en que sus hijos obtengan una instrucción básica en lecto-escritura y cálculo elemental —necesarios para “defenderse” en el trato con instituciones burocráticas, sobre todo—, para que luego enseguida se reintegren a los trabajos económicos de la unidad doméstica. Tanto los padres como los propios alumnos que sí insisten en la necesidad de realizar y concluir estudios completos, saben perfectamente que ello implica forzosamente la emigración hacia los centros urbanos:

- en primer lugar, porque la dotación de instituciones escolares en la región purhépecha se reduce a los niveles de educación básica preescolar y primaria, que sólo desde finales de los años ochenta en algunas cabeceras municipales mestizas se va ampliando hacia la educación secundaria —obligatoria desde 1992— y en casos aislados a niveles de media superior;
- y en segundo lugar, porque los conocimientos y habilidades adquiridas por el alumnado en las escuelas post-primarias sólo son aplicables en el contexto profesional urbano, tanto en el sector industrial como en el sector de servicios.

¹⁰⁸ Cfr. Strug (1975), Ros Romero (1981) y entrevista E-Nurío (1993a).

Un proyecto extraescolar: la radio indigenista

Una aceptación mucho mayor obtiene el indigenismo gracias a sus programas radiofónicos. A partir de 1979, el INI complementa sus proyectos educativos con proyectos de comunicación a través de “radios indigenistas”. En aquel año, a instancias de la Comisión del Río Balsas, se crea en Tlapa, Gro., la primera emisora, la XEZV - *La Voz de la Montaña*, cuyo encargo explícito consiste en promover la aceptación entre las comunidades indígenas de los macroproyectos infraestructurales que la Comisión del Balsas lleva a cabo (Valenzuela 1990; INI 1993).

El proyecto se adopta en Michoacán en 1982 con la apertura en las instalaciones del mismo CCI en Cherán de la emisora XEPUR - *La Voz de los Purhépecha* (cfr. ilustración 10). Como parte de la red de - hasta 1994 entre 12 y 15 - radios indigenistas dependientes directamente de las oficinas centrales del INI en la Ciudad de México, XEPUR ofrece un programa diario de alrededor de doce horas. Incluye la lectura de noticias —sobre todo nacionales, casi siempre procedentes de la agencia oficiosa NOTIMEX—, programas educativos y culturales —bilingües en su mayoría—, música regional, nacional y latinoamericana así como programas de mensajes personales y de consejos prácticos. Es sobre todo este último tipo de programas —“El mensajero”, “Cultivando amigos”, “Tejiendo redes” etc.— el que cuenta con un gran número de oyentes principalmente en la Meseta, pero también en aquellas partes de las subregiones adyacentes donde se puede sintonizar la emisora, que emite con 1.000 vatios en onda media.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Para detalles acerca de las radios indigenistas, cfr. Becerril (1992), Nachtigall (1992), INI (1993b) y Krause *et al.* (1996); en el cap. VI se analizará el proyecto de “transferencia de medios” a organizaciones indígenas que el INI promueve desde 1989.



Ilustración 10: XEPUR - *La Voz de los Purhépecha* en Cherán

Educar para emigrar: la formación profesional en la región

Como complemento de la extensión de la educación primaria en la región, ya desde los años cuarenta bajo la presidencia de Ávila Camacho se inicia oficialmente el fomento a la formación profesional de tipo técnico-industrial. En congruencia con la estrategia desarrollista de la época, la formación profesional tiene la tarea de proporcionar mano de obra barata y semicualificada a las empresas industriales nacionales (Deutscher 1984).

Como el campesino indígena necesariamente tiene que proletarizarse convirtiéndose en trabajador asalariado, para acompañar este “proceso irreversible” de industrialización que el indigenismo sólo puede “suavizar” (Aguirre Beltrán 1992[1973]), desde entonces se vienen creando centros de formación profesional en las ciudades limítrofes de la región: en Pátzcuaro, Uruapan, Zacapu y Zamora, básicamente. Sin embargo, como por razones económicas pocas familias pueden enviar a sus hijos

después de la escuela primaria a estas ciudades, desde los años ochenta también se crean centros de formación profesional en las cabeceras de algunos de los municipios purhépecha.

El rasgo distintivo de estos centros es su orientación extrarregional: permaneciendo en la comunidad, no se puede aplicar lo aprendido en los diferentes *Colegios Nacionales de Formación Profesional* (Conalep), *Centros de Capacitación para el Trabajo Industrial* (Cecati), *Institutos de Capacitación para el Trabajo en Michoacán* (Icatmi) y *Centros de Bachillerato Tecnológico, Industrial y de Servicios* (CBTIS). Las carreras ofrecidas capacitan a los jóvenes para trabajar en sectores como mecánica automotriz, electricidad, plomería, computación, industria textil, contabilidad, secretariado y servicios de belleza y peluquería - ámbitos laborales todos que carecen de oferta de empleo en la región:

Acabé el bachillerato aquí en Paracho, y trabajo me costó. Y ahora, ¿qué? Hice secretariado, sé contabilidad, pero ¿quién me va a dar trabajo como contable? - ¡si aquí no hay nada que administrar ni dinero que contar! (egresada del CBTIS de Paracho, E-Arato 1993).

Incluso la formación de “técnicos agropecuarios” ofrecida en los escasos *Centros de Bachillerato Tecnológico Agropecuario* (CBTA), cuya instalación habían solicitado varias comunidades de la Meseta y de la Cañada, ha resultado inadaptada a las condiciones locales, puesto que el modelo agroindustrial propagado y enseñado en los CBTA (Ibarrola 1993) permanece totalmente ajeno a las realidades del minifundio purhépecha:

Como no existe una escuela superior aquí en la Cañada, pues por eso solamente acudimos al CBTA número 68. Y la mayoría termina esta escuela y hasta ahí nos paramos. No hay trabajo como técnico, así que ahí nos paramos. O le ayudas a los papás en el campo, o te vas pa l'norte (egresado del CBTA de Ichán, E-Carapan 1993).

Proyectos indigenistas de integración económico-infraestructural

La finalidad de la integración económica coincide con el objetivo de la integración educativa y cultural en la necesidad de homogenizar a la población rural. Lejos de contradecirse, el nacionalismo educacional es complementado por el desarrollismo económico: mientras que los proyectos educativos generarán la figura del “mexicano” como base de la sociedad nacional, de los proyectos económicos e infraestructurales surgirá el “individuo” como actor económico:

La integración económica acelera la integración cultural: con la descomunitarización, la desaparición de la propiedad comunitaria, el indio se convierte o en pequeño propietario (en la mayoría de los casos minifundista o microfundista), o en proletario rural (urbano si emigra). Es decir, sus preocupaciones serán cada vez más individualistas. La integración económica se manifiesta por la introducción del trabajo asalariado, la proletarización, la introducción al sistema de mercado (Barre 1983:87-88).

El Procurador de Asuntos Indígenas y la tenencia de la tierra

En la región purhépecha, como en otras regiones indígenas del país, el integracionismo económico e infraestructural, además, conformará una respuesta al fracaso de la reforma agraria cardenista en su intento de someter a las comunidades al régimen ejidal y a los canales institucionales del Estado corporativo. A diferencia de otras regiones campesinas, en las que el cardenismo había logrado integrar eficazmente la población en el mercado nacional mediante amplios y rentables ejidos que generaran excedentes comercializables, la región purhépecha permanece inmersa en un minifundismo comunalista que desde el punto de vista de los ideólogos del desarrollismo postcardenista es el responsable del “subdesarrollo” indígena:

El paso de la organización comunal de la tierra a la organización ejidal de la misma, parece a todo punto conveniente si hemos de lograr una verdadera integración nacional. Este paso termina con la injusticia de ciertas formas de herencia que han pulverizado y roto la continuidad de las parcelas menoscabando los rendimientos que de ellas se obtienen y pauperizando a sus usufructuarios (Aguirre Beltrán 1992[1973]:184).

Esta interpretación gubernamental, según la cual los problemas económicos de las regiones indígenas básicamente se reducen a problemas endógenos de tenencia de la tierra, será una constante desde los años cuarenta hasta la contrarreforma agraria de comienzos de los noventa (cfr. cap. VI). Por consiguiente, se recupera la figura cardenista del *Procurador de Asuntos Indígenas* (Aguirre Beltrán 1992[1973]), hoy denominado *Procurador de Comunidades Indígenas*. Al igual que los *promotores culturales*, este individuo, proveniente de una comunidad purhépecha, pero de plena confianza del CCI, tendrá la difícil misión de convencer a las autoridades comunales de participar en la reforma agraria solicitando un cambio de régimen de tierras.

Aparte del fomento del régimen ejidal, el *Procurador*, que depende institucionalmente de la SEP, pero que colabora estrechamente con el CCI, también tendrá la tarea de estimular entre sus vecinos comuneros el trabajo asalariado en detrimento de las actividades de subsistencia familiar de la unidad doméstica; y, por último, además se le encomienda —junto con los *maestros bilingües* y el resto del personal del INI en la región— el apoyo activo de las autoridades municipales frente a las autoridades comunales “induciendo las modificaciones que resten prestigio a la autoridad tradicional y fortalezcan la posición del gobierno municipal” (Aguirre Beltrán 1992[1973]:187).

Esta delicada labor de desestabilización de las centrales estructuras consuetudinarias de la comunidad —la tenencia comunal de la tierra y los cargos de autoridad local— convierte al *Procurador de Asuntos Indígenas* en un personaje sumamente conflictivo y polarizador a nivel intrarregional. En Pichátaro, por ejemplo, una comunidad que tras un prolongado proceso de solicitudes iniciado ya en 1929 había logrado por fin obtener el reconocimiento gubernamental de sus tierras comunales en 1953, las autoridades indigenistas y agrarias no se dan por vencidas y reúnen a un grupo muy minoritario de vecinos para que éstos soliciten una dotación ejidal. Enseguida un año después, en 1954, su solicitud, que no cuenta con el respaldo de la comunidad, es atendida por la SRA, que establece un ejido en las mismas tierras comunales de Pichátaro (entrevista E-Pichátaro 1993). Este procedimiento contradictorio ofrece a las instituciones gubernamentales la “ventaja” de dividir a la comunidad entera en torno a un conflicto exógeno y paralizar así cualquier actividad independiente de las autoridades locales.

Sin embargo, en otros casos, el *Procurador de Asuntos Indígenas* es marginado incluso por su comunidad de origen, con lo cual sus actividades concretas se reducen a encauzar solicitudes específicas de los comuneros hacia las instancias superiores del indigenismo o del agrarismo institucionalizado así como a asesorar a los comuneros para interponer *juicios de amparo* ante instancias judiciales (Pavageau 1992:68; entrevista E-Procuraduría 1994). Por consiguiente, la política indigenista recurrirá a medidas más drásticas para abrir las comunidades para actores económicos externos.

“Brechas de comunicación”

Entre las medidas indigenistas que a largo plazo han resultado las más eficaces, se encuentran los proyectos infraestructurales de construcción de “brechas” y

carreteras que “comunican” a las comunidades no sólo con sus respectivas cabeceras municipales, sino sobre todo con los centros urbanos adyacentes. Por el tamaño de las inversiones requeridas, estas medidas trascienden las actividades del INI y se encauzan a través de los megaproyectos de “cuencas hidrológicas” y “polos de desarrollo” que implementa desde inicios de los años cincuenta el gobierno federal.

Según su cercanía a las próximas ciudades medias de población mestiza, la región purhépecha es dividida en zonas de influencia de las distintas “cuencas hidrológicas” (cfr. mapa 9): La Meseta es integrada a la Cuenca del Tepalcatepec y la Cañada formará parte de la Cuenca del Río Balsas —límitrofe entre los Estados de Michoacán y Jalisco (!)—, mientras que la Ciénega y la orilla septentrional del Lago de Pátzcuaro se integran a la cuenca administrativamente formada por los ríos Lerma y Santiago y por la Ciénega de Chapala.¹¹⁰ Como consecuencia de esta división administrativa, las carreteras construidas por cada una de sus correspondientes comisiones federales no unen las comunidades entre sí, sino que las comunican únicamente con los centros urbanos más cercanos. Por ello, hasta la fecha es más fácil viajar de alguna comunidad de la Meseta a Uruapan o a Zamora que trasladarse unos pocos kilómetros entre la parte occidental y la oriental de la Meseta, por ejemplo.

¹¹⁰ La orilla meridional de la cuenca lacustre se considera parte semiurbana de la ciudad de Pátzcuaro; cfr. Gortaire Iturralde (1968), Barkin (1972), Jiménez Castillo (1985) y Aguirre Beltrán (1995a[1952]).

brechas con un criterio eminentemente práctico: su personal necesita llegar a las comunidades; mientras que de los *promotores culturales* se exige que acudan a su destino laboral a pie, en mulo o en caballo, el demás personal no-indígena del INI sólo se traslada en camionetas (entrevista E-INI 1993).

Las medidas infraestructurales en general son aceptadas y apoyadas por los comuneros afectados, ya que esperan independizarse con ello de los intermediarios monopolistas que controlan hasta entonces todo el vínculo comercial entre la comunidad y el exterior. La necesidad de acudir a los mercados regionales de Paracho, Chilchota, Erongarícuaro y Pátzcuaro es el argumento principal aducido por todas las familias artesanas y campesinas entrevistadas; otro criterio importante para muchos es la accesibilidad de los servicios sanitarios y médicos, que en su gran mayoría y sobre todo para casos de emergencia se encuentran fuera de la región (entrevistas E-Capula 1990, E-Cherán 1993, E-Santa Fe 1990, E-Tzintzuntzan 1990).

Sin embargo, la apertura vial no sólo implica el acceso al mundo extrarregional, sino que conlleva asimismo la penetración de actores económicos externos. Los precarios niveles de subsistencia en los que vive la práctica totalidad de las unidades domésticas de la región impiden invertir en medios de transporte propios para llevar los productos artesanales, silvícolas o agrícolas a mercados urbanos.¹¹² Por ello, la dependencia de intermediarios ajenos no disminuye, sino que va en constante aumento: los *arrieros* y *huacaleros* de antaño son sustituidos por los camioneros, que no sólo acaparan el comercio externo con el excedente campesino, sino que introducen cada vez más productos industriales y semi-industriales. Estos productos baratos se extienden incluso por los mercados intrarregionales y locales, donde entran en competencia con la producción artesanal purhépecha.

¹¹² Resumen aquí las principales conclusiones sacadas en cuanto a la comercialización artesanal de un trabajo anterior; cfr. Dietz (1995).

En resumen, la apertura infraestructural será el punto de partida para la integración económica de la región en los mercados extrarregionales y para la penetración y generalización de los mecanismos capitalistas de intercambio. La proliferación de comerciantes irá acompañada por la aparición de empresas industriales en busca de materias primas codiciadas. De esta manera, los proyectos infraestructurales

(...) tuvieron la virtud no sólo de hacer desaparecer a los arrieros y de vincular el comercio a otras regiones sino, sobre todo, de dejar la mesa puesta para la implementación de agroindustrias urbanas y para el cambio de cultivos tradicionales por cultivos comerciales. Dicho de otra manera, las condiciones puestas por el estado favorecieron la penetración de empresas de nuevo cuño en la explotación de bosques, por consiguiente, la inversión de capitales en un proceso de agroindustrialización y de cultivos comerciales (Espín Díaz 1987b: 234-235).

La política del agua potable

Otro ámbito infraestructural escogido por el Estado para ampliar su presencia regional y local es la dotación de agua potable en las comunidades purhépecha. Dada la alta permeabilidad de los suelos volcánicos, sobre todo en la Meseta existe una tradicional escasez de agua, del que la población se abastece a través de norias, manantiales y escurrideros, además de aprovechar la humedad residual para las prácticas agrícolas. Estas múltiples fuentes de agua son administradas y aprovechadas de forma colectiva por la comunidad mediante faenas.¹¹³

¹¹³ Cfr. Ávila García (1988, 1992a, 1995).

La estrategia de desarrollo promovida por las instituciones gubernamentales, sin embargo, que fomenta la silvicultura y agricultura comerciales (cfr. cap. III), requerirá de cantidades cada vez mayores de agua. Por ello, ya desde 1950 las agencias de desarrollo comienzan a introducir infraestructuras de abastecimiento de agua basadas en el establecimiento de pozos profundos. Se inicia así una transformación exógena de las pautas tradicionales de aprovechamiento múltiple de las fuentes de agua:

Esto significa que se privilegia el uso de los pozos profundos en relación a las fuentes tradicionales; se difunde un patrón de consumo de agua diferente al que se tiene en la región; y se plantea descargar las aguas `residuales´ sin plantear su reciclamiento o reuso (Ávila García 1992a:250).

Estos pozos exigen una importante inversión financiera, puesto que se necesita un estudio hidrogeológico previo, una perforación muy costosa y un constante abastecimiento eléctrico del sistema de bombeo del pozo profundo.¹¹⁴

En vista de estos limitantes financieros, desde los años setenta, bajo la presidencia de Echeverría, las instituciones gubernamentales abandonan la construcción de pozos comunales e introducen sistemas intercomunales de abastecimiento de agua. Desde un pozo profundo, se procura abastecer de agua a diferentes comunidades enlazadas mediante tuberías de larga distancia.¹¹⁵ Así surgen los sistemas intercomunales *Zipicha-Paracho* —que desde su apertura en 1979 debe abastecer a todas las comunidades ubicadas entre Zirosto y Paracho— y *Nureta-Capacuaro*, que desde mediados de los años ochenta abastece a las comunidades de San Lorenzo y Capacuaro. Sin embargo, en la

¹¹⁴ Cfr. Ávila García (1988, 1992b) y entrevista E-Procuraduría (1994).

¹¹⁵ Cfr. Bojórquez/Cardoso/Cardoso (s.f.), Ávila García (1988) y entrevistas E-Nurío (1993b) y E-Procuraduría (1994).

práctica estos sistemas nunca han funcionado completamente; a los constantes problemas técnicos —fallos eléctricos, descomposición de las bombas de agua o de las tuberías etc.— se unen el alto costo en electricidad que las comunidades partícipes del sistema en cuestión deben pagar y el problema de distribuir de forma equitativa estos costos entre las comunidades.

Tanto el elevado costo como la justa distribución de su pago a la *Comisión Federal de Electricidad* (CFE) generan conflictos entre las comunidades y muy especialmente entre cabeceras y tenencias municipales. Pues debido al trato preferencial del que a menudo es objeto la cabecera —justificada según las administraciones por la mayor necesidad doméstica e industrial de agua en las cabeceras—, muchas comunidades reciben agua de forma muy irregular, pero tienen que participar plenamente en los gastos de bombeo.

A estos conflictos intercomunales se unen otros de tipo intracomunal que surgen sobre todo en las cabeceras. Dada la creciente diferenciación social interna, las familias ricas disponen de instalaciones sanitarias que —a diferencia de las letrinas tradicionales —funcionan a base de agua; además, dichas familias necesitan agua para usos industriales en sus talleres y manufacturas. Estas pautas diferenciales de consumo de agua no se reflejan en su pago, que sigue siendo comunal y no individual: la comunidad entera tiene que pagar su fracción del costo del pozo profundo a la CFE. Con ello, los comuneros pobres *de facto* acaban pagando el creciente consumo de agua de los vecinos ricos. Por consiguiente, como se especificará en el cap. V, en diferentes comunidades ya desde inicios de los años ochenta se intenta superar los sistemas intercomunales por los múltiples problemas que han ido generando:

Ha quedado demostrado a lo largo del tiempo que los sistemas intercomunales son más un problema que una solución a la escasez de agua, por la serie de conflictos sociales y políticos y limitaciones económicas y tecnológicas que van asociados a ellos (Ávila García 1992a:253).

La expropiación de la comunidad: veda forestal y auge silvícola

La explotación de los recursos silvícolas ubicados en la región purhépecha y sobre todo en la Meseta ilustra las consecuencias que tiene el pacto cardenista con las comunidades en el ámbito económico. Como resultado de dicho pacto, confirmado por las subsecuentes resoluciones presidenciales, la práctica totalidad de los bosques se encuentra bajo titularidad comunal (Álvarez Icaza *et al.* 1993). Sin embargo, desde el cardenismo hasta la fecha, el Estado es el protagonista de la política forestal, cuyas medidas legislativas y administrativas le aseguran una importante presencia en la región.

Como ni la Revolución ni la reforma agraria habían acabado con las concesiones semi-legales de tala de bosques comunales que las empresas madereras externas obtenían de determinadas autoridades locales, Cárdenas cancela las concesiones de tala y decreta un vede vigente de 1934 a 1939. Sin embargo, los gobiernos postcardenistas están estrechamente vinculados a los intereses de los madereros, por lo cual se genera una lucha intergubernamental entre quienes están a favor y quiénes se oponen a una veda forestal. En 1951, gracias a la persistente influencia de Cárdenas se impone una veda forestal generalizada. Esta veda gubernamental, que nominalmente sigue vigente hasta 1973, tiene consecuencias importantes para el desarrollo económico de las comunidades de la Meseta.¹¹⁶

¹¹⁶ Para este resumen, me baso en datos proporcionados por Chávez Rosas (1983), Espín Díaz (1986b, 1987b), Caro Gómez (1990), González Hernández (1983), Moctezuma Navarro & Rosales Ayala (1992), Mora Camacho (1992), Vázquez León (1992b), Álvarez Icaza *et al.* (1993) y Ávila García *et al.* (1994) así como por entrevista E-SARH (1993).

- Con la veda se ilegalizan no sólo las actividades de las empresas madereras industriales basadas en las concesiones, sino asimismo el uso consuetudinario del bosque por los mismos comuneros. Como resultado, surge el llamado “clandestinaje hormiga” que realizan las unidades domésticas en sus propios terrenos comunales, sin que las autoridades comunales puedan reglamentar oficialmente dicha explotación local, por tratarse de actividades ilegales, pero necesarias para la supervivencia de las familias lugareñas.
- La veda también “informaliza” la relación existente con las empresas madereras, los “contratistas” externos, que siguen talando los montes a partir de sus aserraderos establecidos en un gran número de comunidades. Al tratarse de una actividad ilegal, la autoridad competente, el *representante de bienes comunales*, queda al margen de los contratos, ahora establecidos como acuerdos entre la empresa maderera y comuneros individuales.
- Gracias a la veda, el Estado introduce nuevas instituciones que despojan aún más a la comunidad de su propiedad; la correspondiente *Subsecretaría Forestal* de la *Subsecretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos* (SARH) se apropia del control fáctico de los bosques de la Meseta mediante “guardias forestales” encargados de vigilar la veda. Para su capacitación, Cárdenas establece una *Escuela de Guardias Forestales* de formación profesional en Uruapan, que siempre goza de amplia demanda entre los jóvenes dentro y fuera de la región, puesto que los guardias forestales y sus superiores en la SARH han ido creando un lucrativo negocio de “mordidas” que han de pagar los “contratistas” ilegales para explotar los montes supuestamente comunales.

- Por consiguiente, mientras que las dependencias gubernamentales gracias a la veda paulatinamente logran monopolizar el negocio con las empresas particulares de madera, la explotación legal de los bosques por sus propietarios se reduce a la extracción y venta de resina. Sin embargo, el comercio de resina también queda monopolizado gracias a la intervención del Estado: En 1937, Cárdenas logra que una familia latifundista de Uruapan entregue sus tierras para, a cambio, convertirse en empresa resinera; desde entonces, *Resinera Uruapan* establece contratos de explotación de cinco años de duración con las autoridades comunales. Como el Estado queda al margen de estos contratos, en 1964 el *Fondo Nacional de Fomento Ejidal* (Fonafe) establece junto con el INI una *Planta Resinera Ejidal* en Cherán y en 1967 otra en Uruapan, para competir con la empresa resinera privada y, a la vez, integrar a las comunidades purhépecha en una nueva organización corporativa controlada por la CNC, la *Asociación Comunal y Ejidal López Mateos*. La integración permanece solamente nominal, puesto que en muchos pueblos los comuneros se dividen entre aquellos que siguen vendiendo su resina a la empresa de Uruapan —que paga peor, pero al instante— y aquellos que prefieren tratar con las empresas ejidales, división que debilita aún más a las autoridades locales. La resinera ejidal de Cherán resulta tan corrupta que incluso el INI acaba deslindándose de ella.

Ante el carácter obviamente ficticio de la veda forestal, ésta es levantada en 1974. El subsecuente auge forestal es el resultado de la ampliación de la demanda de recursos silvícolas. Sobre todo a lo largo de los años ochenta, la industria de aserrío es complementada por la industria papelera, fomentada oficialmente por el hijo de Cárdenas. Como gobernador del Estado, Cuahitémoc Cárdenas impulsa la creación de *Celulosa y Papel de Michoacán, S.A.* (Cepamisa),

una empresa privada que —junto con *Papelera Uruapan*— pronto se convierte en uno de los principales promotores de la tala de bosques (Mas Porras 1992; Vázquez León 1992b).

Para mantener el control gubernamental del sector silvícola, la subsecretaría responsable establece *Unidades de Administración Forestal* (UAF). La correspondiente UAF no. 6 “Meseta Tarasca” se crea en 1982 como instancia central que administra y controla los solicitados permisos de tala, mientras que a las comunidades se les confiere la tarea de vigilar y reforestar sus bosques mediante *Grupos Cívicos Forestales* (GCF), conformados por comuneros, pero jerárquicamente dependientes de las autoridades gubernamentales.¹¹⁷

Por la proletarización de la unidad doméstica

La apertura económica e infraestructural de la región purhépecha mediante proyectos indigenistas no se limita a los ámbitos de comunicaciones viales y de silvicultura. El explícito objetivo principal del integracionismo económico, la transformación del campesino minifundista en trabajador proletarizado, se procurará a través de “proyectos productivos” de fomento agropecuario y artesanal destinados a impactar directamente en la unidad doméstica y en sus funciones centrales de reproducción social y económica.

Estos “proyectos productivos” se implementan como respuesta a la experiencia obtenida con el primer proyecto de integracionismo económico, el *Programa de Desarrollo de la Cuenca del Tepalcatepec* iniciado a comienzos de los años cincuenta. El programa ha significado todo un éxito en cuanto al auge agropecuario desencadenado en el valle del Tepalcatepec mediante el fomento gubernamental del neolatifundismo, de la mecanización agrícola y de grandes obras de irrigación:

¹¹⁷ Cfr. Vázquez León (1986a; 1992b); los usos políticos que de dichos grupos se hace será analizada en el cap. V.

El gran aumento en la producción agrícola de Tierra Caliente fue acompañado del aumento de la población y de la concentración del control de la tierra, lo cual facilitó a su vez la concentración del ingreso (Barkin 1972:171).

Este éxito, sin embargo, apenas ha repercutido en la estructura económica de la Meseta Purhépecha. Aunque se consigue desencadenar un movimiento migratorio de la Meseta a *tierra caliente*, por la escasez de tierras estas migraciones en su mayoría permanecen estacionales y no transforman sustancialmente a la unidad de producción campesina: mientras un miembro de la familia emigra temporalmente para obtener ingresos monetarios, los demás integrantes de la unidad doméstica siguen cultivando la *tarhéta* y/o siguen dedicándose a la producción artesanal. Hasta la fecha, en contra de las previsiones gubernamentales, tanto la migración laboral hacia las zonas agroindustriales cercanas —las cosechas de cereales en *tierra caliente*, de fresas en el valle de Zamora y de aguacate en las huertas de Uruapan— como la emigración temporal hacia las zonas agrícolas de Estados Unidos no logran desarticular el funcionamiento reproductor de la unidad doméstica (entrevistas E-Nurío 1993b y E-Paracho 1993b).

Por consiguiente, a partir de los años sesenta la estrategia integracionista se centrará directamente en la unidad doméstica. En el ámbito del fomento artesanal, el giro consiste en introducir nuevas formas de organización laboral que sustituyan la unidad doméstica por talleres artesanales no-familiares. En diversos pueblos de la región purhépecha, cada vez más instituciones indigenistas especializadas —como el INI, el CREFAL, el *Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías* (Fonart), el *Fondo Mixto para el Fomento Industrial de Michoacán* (Fomich) y la *Casa de las Artesanías del Estado de Michoacán* (CdA)— irán estableciendo

talleres de cerámica, carpintería, herrería, calzado o de tejido.¹¹⁸ En estos talleres, legalmente constituidos como cooperativas, los artesanos cooperativistas irán capacitándose —bajo la constante asesoría de “expertos” externos— en técnicas industriales de producción, mientras que la institución patrocinadora se encarga de la comercialización extrarregional de los productos.¹¹⁹

Con esta estrategia de desarrollo, no sólo se pretende “modernizar” e industrializar la producción artesanal, sino que, a la vez, se procura desencadenar un proceso de individualización del artesano-campesino, que de miembro de una unidad doméstica se convierte en trabajador asalariado dependiente de un maestro externo. No obstante, en todos los casos estudiados, las cooperativas o “talleres-escuela” se enfrentan a un fuerte rechazo por parte de las familias artesanas, que no están dispuestas a abandonar su compleja red de pluriempleos y la flexibilidad de la división laboral intradoméstica por un precario trabajo asalariado en un taller a subordinarse a un “maestro” forastero que desconoce por completo las materias primas y los productos regionales. Al igual que en el caso del integracionismo educativo, las instituciones tendrán que presionar a sus “beneficiarios” para que participen en el proyecto. Uno de los artífices del programa de cooperativas del CREFAL justifica el uso de medidas “educativas” para estimular la participación de los artesanos:

La educación pre-cooperativa tratará de convencer a los futuros socios que la cooperativa es una institución de carácter económico y social establecida por sus miembros y para sus miembros, y que es indispensable la unión de todos los esfuerzos individuales en una acción colectiva para lograr resultados positivos (Lisse 1960:8).

¹¹⁸ Para una presentación detallada de las mencionadas instituciones activas en la región y de los proyectos que cada una de ellas realiza en el ámbito de la alfarería, cfr. Dietz (1995).

¹¹⁹ Cfr. Strug (1975) y entrevistas E-CdA (1990), E-Fomich (1990), E-Fonart (1990), E-Huatapera (1990) y E-INI (1990b).

Sin embargo, todos los proyectos de cooperativización de la producción artesanal sin excepción alguna fracasan por no contemplar el arraigo del que goza y las ventajas que ofrece la organización laboral doméstica del núcleo campesino-artesanal, que permite combinar ramas de producción, estrategias de comercialización y fuentes de ingreso sumamente diversas. Al no someterse a la rigidez industrial ni a la jerarquía empresarial, los artesanos acaban abandonando en su mayoría el taller, que así se convierte en una mera empresa privada a cargo del “maestro” y que emplea a unos cuantos jóvenes peones.¹²⁰

En el caso del fomento agrícola, las instituciones indigenistas no osan iniciar experiencias cooperativas, puesto que la ausencia de estructuras ejidales hace imposible el influir en las formas intralocales de usufructo de la tierra. En vez de proletarizar a los campesinos mediante cooperativas de producción que impacten directamente en la unidad doméstica, se opta por una estrategia indirecta, destinada a socavar la economía de subsistencia. El fomento agropecuario llevado a cabo por el INI, por Fonafe, los *Distritos de Desarrollo Rural* de la SARH y desde los años setenta sobre todo por la banca de desarrollo —principalmente el *Banco Nacional de Desarrollo Rural* (Banrural) y la *Aseguradora Nacional Agrícola y Ganadera*, S.A. (ANAGSA)¹²¹— se centrará en estimular la “modernización” de la unidad campesina mediante la difusión de nuevas semillas híbridas, que a su vez requieren del empleo de fertilizantes y plaguicidas prefabricados, de costosas obras de irrigación en la Cañada y en la cuenca lacustre, de introducción de ganado mayor y de la mecanización agrícola.¹²²

Como consecuencia de este proceso de cambio agropecuario inducido, las unidades domésticas dependen cada vez más de la producción de un excedente que les permita

¹²⁰ Los detalles de este proceso resumido aquí se presentan en Dietz (1994b, 1995).

¹²¹ Los programas de fomento de estas instituciones financieras públicas se detallan en Gledhill (1991).

¹²² Cfr. Strug (1975), Jiménez Castillo (1985) y Linck (1986, 1987).

financiar las cuantiosas inversiones en insumos necesarias para mantener la producción. Crece con ello la dependencia del mercado nacional e incluso internacional así como de las instituciones indigenistas que financian mediante préstamos las inversiones iniciales. La unidad doméstica se endeuda tanto con los intermediarios y comerciantes como con su institución “patrocinadora”. De los proyectos productivos a largo plazo sólo se benefician las élites económicas locales y regionales, quienes gracias a la “modernización” agropecuaria logran monopolizar el comercio externo así como el mercado informal del crédito que conceden a las familias endeudadas:

A final de cuentas, ¿quiénes fueron los beneficiados por los programas y proyectos de desarrollo económico? Es obvio que en el municipio de Chilchota no fueron todos; sólo algunos individuos o familias pudientes o dedicados a la usura y el acaparamiento, quienes en ese momento ya podían contar con más dinero para adquirir todavía más tierras de riego sembradas de aguacate y guayabos o bien para acaparar esos productos (Jiménez Castillo 1985:293).

La institucionalización de los beneficiarios indigenistas

Ante el fracaso de las cooperativas artesanales y el evidente aprovechamiento del aperturismo económico sólo por las élites de comerciantes y acaparadores, las propias instituciones indigenistas promueven ya desde los años setenta un giro en su política de fomento. En vez de proletarizar a la unidad doméstica, ahora se tratará de contrarrestar la nociva influencia de las cadenas de intermediarios que expropian a la familia campesina y artesanal de su excedente económico. La solución oficial consiste en sustituir el intermediarismo de los acaparadores por la monopolización de la intermediación en manos de las instituciones indigenistas.

En el ámbito agropecuario, la red de tiendas locales y expendios regionales de la *Compañía Nacional de Subsistencias Populares* (Conasupo), creada bajo la presidencia de Echeverría para combinar el fomento a la producción campesina con las necesidades de abasto alimenticio del mercado nacional —estrategia continuada y profundizada mediante el efímero *Sistema Alimentario Mexicano* (SAM) bajo López Portillo—, acaba monopolizando toda la producción de excedentes agrícolas de la región (Strug 1975; Linck 1988). Si no fuera por su persistente subsistencia maicera y por sus estrategias pluriocupacionales, los campesinos purhépecha se convertirían fácilmente en peones de Conasupo.

Aparte de la comercialización, el fomento crediticio es otro ámbito central en el que las instituciones indigenistas procuran monopolizar la intermediación. Desde finales de los años setenta, tanto las agencias de promoción artesanal como la banca de desarrollo agropecuario establecen primero *grupos solidarios* y luego *uniones de crédito* en el seno de las comunidades purhépecha. Con el doble objetivo de arrebatar a los usureros privados el control del mercado de crédito informal, por un lado, y de asegurarse la devolución de los créditos por su beneficiarios, por otro, prácticamente todas las mencionadas instituciones indigenistas generan sus propias contrapartes en las comunidades.¹²³

Como estas asociaciones obtienen el trato preferencial de la agencia gubernamental a cuyo amparo surgieron, pronto se convierten en instancias de poder paralelo al interior de las comunidades. Aunque el ciclo de vida de dichas uniones y asociaciones es muy reducido y depende completamente de los vaivenes institucionales externos —como se ha analizado para el caso de las uniones alfareras (Dietz 1994a)—, de la cúpula clientelar de este tipo de intermediarios institucionalizados surge una nueva élite local, cuya persistencia depende de los privilegios que

¹²³ Cfr. Aparicio (1972), Jiménez Castillo (1985) y Dietz (1995).

recibe de su institución tutelar. Teniendo en cuenta el grado de sumisión vertical, burocratización y corrupción imperante en las instituciones indigenistas,¹²⁴ sus enclaves locales contribuyen decisivamente a profundizar los conflictos intracomunales ya existentes.

El alcance de dicha polarización exógena de la comunidad se evidencia cuando desde 1985 el INI —como primera institución gubernamental— pretende abandonar la política de creación de instancias clientelares dentro de la comunidad, para dirigirse directamente a las autoridades comunales, como declara uno de sus promotores institucionales:

Ya no escucharemos más en las comunidades que se va a hacer un proyecto del INI, sino que la comunidad lleva a cabo un proyecto apoyada por el INI. De esta forma, la apropiación institucional desaparece para ser sustituida por la apropiación comunitaria con plenitud de derechos y responsabilidades (Salas 1988:16).

Este programa de *Fondos Comunitarios de Proyectos Productivos* consiste en establecer fondos revolventes gestionados y redistribuidos por las autoridades comunales, mientras que el INI se limitaría a proporcionar “apoyo técnico” (Kelley Salinas 1988; Salas 1988). Dada la multiplicación de instancias de poder local y de conflictos internos producto de la penetración de un número cada vez mayor de instituciones gubernamentales en el interior de la comunidad, el INI se verá confrontado con el problema de establecer quién es en cada caso concreto la “autoridad comunal”.¹²⁵

¹²⁴ Cfr. Durand (1989) y Gledhill (1991).

¹²⁵ Entrevistas E-INI (1990b, 1993); el impacto de este programa y de su sucesor, los *Fondos Regionales de Solidaridad*, se analizará en el cap. VIII.

IV

LA REGIÓN TRAS EL “SEGUNDO ENCUENTRO”

En lo siguiente, se evaluarán las consecuencias que las estrategias agraristas e indigenistas gubernamentales han ido generando al interior de la región purhépecha, de sus comunidades y de las unidades domésticas que las componen. Las valoraciones que se hacen sobre todo del indigenismo mexicano a cincuenta años de sus inicios bajo Cárdenas son altamente heterogéneas. Mientras que algunos analistas como Friedlander (1977) le atribuyen tanto éxito que incluso califican a la mera persistencia de “lo indígena” como pura consecuencia del indigenismo gubernamental, otros califican al indigenismo como fracasado y postulan la disolución de las instituciones.

Comparando los logros de la política integracionista del Estado-nación mexicano con sus propios planteamientos ideológicos iniciales, el “éxito” del indigenismo y en general de la penetración de las instituciones gubernamentales consiste en que ha sido capaz de “abrir” las comunidades hacia los mercados externos y de implantar determinados rasgos culturales provenientes de la llamada “sociedad nacional” en el seno de las comunidades indígenas. Esta tendencia hacia la integración económica y la homogenización cultural, sin embargo, no ha conllevado una paralela disolución de las identidades étnicas locales y/o regionales. Al contrario, parece que el aperturismo impuesto desde el Estado-nación incluso ha contribuido a fortalecer la etnicidad particular de las comunidades indígenas en muchas regiones del país.

Ante un panorama tan heterogéneo y desigual, prescindo de evaluar la política indigenista mexicana reduciéndola simplemente a una cuestión de éxito o fracaso. Su labor institucional ha desencadenado profundas transformaciones

locales y regionales que hubieran sido imposibles sin este impulso exógeno (Kemper y Foster 1975) y que, a su vez, han abierto ejes de penetración luego aprovechados por otros actores exógenos no-gubernamentales, básicamente provenientes de la iniciativa privada.¹²⁶ En lo siguiente, por ello, procuro analizar el impacto que las actividades exógenas de las instituciones agraristas e indigenistas han tenido y siguen teniendo en la “cultura íntima” de las comunidades purhépecha (cap. IV), por un lado, así como su contribución al surgimiento de una nueva “cultura de relaciones sociales” de origen exógeno en la región, por otro.

El acecho a la “cultura íntima comunal”

La penetración de las instituciones estatales, primero a través del agrarismo postrevolucionario y luego mediante proyectos indigenistas de desarrollo, ha ocasionado profundos cambios en los segmentos identitarios de los que se compone la “cultura íntima” purhépecha: tanto en el segmento doméstico como en los segmentos barrial y comunal.

La unidad doméstica

Como núcleo social y económico de la comunidad purhépecha, la unidad doméstica es el segmento que más ha sufrido las consecuencias del integracionismo económico e infraestructural. Aunque se mantiene —en contra de los cometidos originales del agrarismo— exitosamente la tenencia comunal de la tierra así como su usufructo familiar, los proyectos indigenistas transforman decisivamente las circunstancias de las actividades productivas que realiza la unidad doméstica.

¹²⁶ Como demuestran Navarro Chávez & Vargas Uribe (1995), la integración económica de las diversas regiones michoacanas ha sido lograda a expensas de una polarización socioeconómica entre dichas regiones.

Diversificación artesanal y semi-proletarización familiar

La expresa intención de los proyectos indigenistas de lograr mediante el fomento artesanal una individualización y proletarización de la unidad familiar de producción no se ha conseguido en la gran mayoría de comunidades purhépecha. Ello se debe sobre todo a que las instituciones no han tenido en cuenta las ventajas que ofrece la unidad doméstica frente a otras formas laborales exógenas: la posibilidad de diversificar las ocupaciones y de adaptarlas a los ciclos tanto agrícola como artesanal-comercial, la estrategia de combinar la agricultura de subsistencia con ingresos provenientes de la producción artesanal, la alta flexibilidad de la división sexual y generacional del trabajo así como la persistencia de dicha unidad a pesar de la emigración temporal de uno de sus miembros.¹²⁷

Estas ventajas se evidencian al analizar aquellos casos en los que sí se ha logrado desencadenar o profundizar una individualización y proletarización de la organización laboral artesanal. Dos factores son los responsables del éxito de dicha individualización:

- Los talleres artesanales individuales, que se asemejan al prototipo de microempresa promovido sobre todo por Fomich (Novelo 1976; Dietz 1995), sólo se implantan en aquellas comunidades en las que la escasez de tierras restringe la posibilidad de lograr importantes excedentes económicos a través de la agricultura *mediera* o a través de la ganadería. Tanto el ascenso de la “industria” guitarrera en Paracho (Kaplan 1965) como el auge de las empresas carpinteras de Cuanajo (Acheson 1970) son posibles en base a una reinversión de un excedente procedente de actividades no-agrícolas: el control del comercio

¹²⁷ Para detalles ejemplificados a partir del caso de la alfarería, cfr. Dietz (1995).

regional, en el primer caso, y la emigración temporal hacia Estados Unidos en el segundo. La escasez de tierras también es prerequisite para que el taller individual logre abastecerse de jornaleros sin tierra como peones para los pasos de producción menos cualificados y peor pagados.

- Como segundo factor desencadenante influyen asimismo las posibilidades de mecanización que ofrece una determinada rama artesanal y su posterior éxito comercial. La industrialización de la alfarería permanece muy limitada a determinados pasos del proceso de producción, por lo cual se limita a pocos talleres individuales en Tzintzuntzan, Capula y Patamban —todos ellos supervivientes de los fracasados talleres-escuela del indigenismo¹²⁸—, que producen *loza fina* para consumidores urbanos con determinados gustos artísticos; frente a ello, la electrificación producto del integracionismo infraestructural crea las condiciones para la mecanización y la correspondiente expansión del trabajo de la madera, cuya amplia gama de productos responde a una creciente demanda tanto regional como extrarregional (Kaplan 1965; Acheson 1970).

La individualización y proletarización no conlleva siempre la ampliación de talleres individuales hacia manufacturas semi-industrializadas (Novelo 1976; Dietz *et al.* 1991). Para el empresario artesanal resulta económicamente más provechoso dividir el proceso de producción entre aquellas fases que requieren de escasa mecanización y otras fases altamente mecanizadas. Para las primeras, se conservan las unidades de producción doméstica de los peones-artesanos, a los que el patrón compra

¹²⁸ Entrevistas E-Unión Capula (1990) y E-Unión Tzintzuntzan (1990); para más detalles al respecto, cfr. Dietz (1995).

el producto semielaborado, pagándoles a destajo y no por hora (Jiménez Méndez 1967; Márquez Joaquín 1982). Este proceso de “maquilación” de la unidad doméstica se extiende tanto en la industria guitarrera y la carpintería como en la industria textil.

Aunque las familias alfareras en varias comunidades también recurren a la práctica de vender loza “cruda” a un vecino que posee un horno más amplio o de mayor calidad y que luego concluye el producto (Stolley de Gámez 1992), esta práctica es mucho más limitada y casi nunca constituye la estrategia económica principal o exclusiva. Como en las unidades domésticas alfareras tradicionalmente la mujer predomina tanto en el proceso de producción como en la comercialización, mientras que el hombre se dedica a actividades agrícolas o a la “venta migrante” extrarregional de loza, las familias alfareras conservan aún una diversificada estructura ocupacional, que los peones subcontratados por los talleres madereros ya han perdido.



Ilustración 11: Vendedoras de *loza corriente* en Cherán

En todas las ramas artesanales, el imperativo de diversificar ingresos se encuentra bajo el constante asecho de los intermediarios.¹²⁹ La aparición de un número cada vez mayor de agencias gubernamentales de fomento artesanal únicamente ha multiplicado la intermediación y prolongado sus cadenas, puesto que muchas instituciones indigenistas —en contra de lo proclamado— acuden a intermediarios particulares para ampliar su gama de productos. Y dado que tanto los comerciantes particulares como los oficiales tienden a monopolizar el trato con “sus” productores locales y a imponer sus criterios de estilo, muchas familias artesanales pierden el contacto directo con el consumidor final cada vez más alejado.



Ilustración 12: Sala de exposición-venta de *loza fina* en Capula

¹²⁹ Cfr. Stolley de Gámez (1992) y Dietz (1995); según un estudio realizado en la cuenca lacustre de Pátzcuaro por el Centro de Estudios Sociales y Ecológicos (Cese), el 82% de las ventas de artesanías es controlado por intermediarios (Reyes R. 1992).

Esta creciente dependencia de intermediarios se acentúa con la bifurcación, ampliamente promovida por el indigenismo, de la producción entre artesanías “artísticas” destinadas a gustos estéticos de una élite económica urbana, por un lado, y artesanías utilitarias de uso local y regional, por otro lado, que cada vez se encuentran más expuestas a la competencia de productos exógenos de fabricación industrial (cfr. ilustraciones 11 y 12). Con su trato preferencial con determinadas familias de artesanos, a los que se les facilitan los medios para invertir en la mecanización e industrialización de su producción y en la “estetización” de sus productos, instituciones como Fonart, la *Casa de Artesanías* y el INI han contribuido decisivamente a profundizar las desigualdades intralocales; mientras que unos pocos vecinos se convierten en “artesanos-artistas”, a la inmensa mayoría sólo le queda o la subsistencia campesina o la proletarización semi-industrial.¹³⁰



Ilustración 13: Alfarero moldeando piezas, en Capula

¹³⁰ Cfr. Dietz (1994b); esta bifurcación es particularmente evidente en el caso del fomento alfarero, que desde los años sesenta ha ido creando una reducida élite de ceramistas que han logrado invertir en tecnología moderna que les permite adaptar sus productos a los cánones estéticos externos y prescindir del uso de la polémica “greta de plomo” (entrevistas E-Unión Capula 1990 y E-Unión Tzintzuntzan 1990); mientras tanto, la mayoría de familias que no reciben apoyo externo tiene que seguir produciendo alfarería vidriada de plomo, cuyo uso será prohibido en el futuro por el gobierno aplicando una normativa surgida a raíz del *Tratado de Libre Comercio de América del Norte* (TLC) por presiones del gobierno y de organizaciones ecologistas de Estados Unidos (La Jornada 6/4/97).

Ante la escasez de tierras y la falta de alternativas ocupacionales que padecen la mayoría de comunidades purhépecha, sin embargo, esta generalizada producción artesanal a niveles de infrasubsistencia se mantiene como base económica de muchas unidades domésticas. Dada la creciente inviabilidad de la agricultura maicera, marginada de los programas de fomento económico, a menudo incluso se vuelve necesario incrementar la dependencia de la actividad artesanal. Los varones que abandonan la agricultura también se integran a la producción de artesanías, desplazando así a menudo el protagonismo del que hasta entonces disfrutaba la mujer como productora y vendedora en ramas como la alfarería (cfr. ilustración 13). Se desencadena, a la vez, un proceso de “nuclearización” de la unidad doméstica (Zárate Hernández 1993). Como el hogar familiar se convierte en centro de producción, los vínculos parentales extrafamiliares, otrora importantes para las actividades agrícolas, a menudo se debilitan, mientras que todos los miembros de la familia nuclear son movilizados para cooperar en la producción y comercialización artesanal.

El desmembramiento de la agricultura maicera

El impacto que el aperturismo desarrollista tiene en la unidad doméstica es particularmente llamativo en el ámbito agropecuario. Aunque la región purhépecha queda al margen de la agroindustria que con el fomento gubernamental protagoniza la *Revolución Verde*, los epifenómenos de dicha “revolución” también alcanzan los minifundios purhépecha.¹³¹ Como las instituciones indigenistas sólo conceden créditos estrechamente condicionados, los campesinos están obligados a introducir semillas híbridas, fertilizantes químicos, insecticidas y tecnología mecanizada —primero el arado de hierro y luego el tractor— si desean obtener un crédito oficial.

¹³¹ Cfr. Linck (1986), Peña *et al.* (1987), Illsley *et al.* (1988), Durán Juárez & Reséndiz Torres (1989) y Carabias/Provencio/Toledo (1993).

Estas innovaciones desequilibran la agricultura maicera tradicional. Al recurrir a semillas “mejoradas” y a fertilizantes agroindustriales, que ofrecen un inicial incremento de las tasas de rendimiento, la rotación de tierras y el periodo de descanso se tienden a reducir o a suprimir del todo, por lo cual se pasa de un ciclo agrícola “de año y vez” a otro “de año con año”. Esta intensificación de la explotación de la parcela desencadena conflictos intracomunales, puesto que desequilibra la alternancia entre uso agrícola familiar y uso ganadero comunal, además de desestructurar la recíproca relación entre aprovechamiento animal y vegetal de las tierras. A menudo se observa que los campesinos que intensifican la explotación de su *tarhéta* optan por cercar su terreno contra la invasión de ganado, práctica contraria a la titularidad comunal de la tierra. La “revolución agrícola” fomenta así la tendencia ya destacada hacia la privatización fáctica de los terrenos otrora comunales.

Además, por su alto costo de inversión inicial, tanto las semillas híbridas como los fertilizantes y plaguicidas obligan a la unidad campesina a recuperar dicha inversión mediante un incremento de la producción destinada al mercado. Para ello, y con el apoyo explícito de la SARH, se recurre al monocultivo y a la introducción de nuevos cultivos mejor comercializables: sorgo, aguacate, forrajes etc. Al tratarse de terrenos inclinados de frágil calidad, y al carecerse de tierras de riego (Cese 1992), esta intensificación de la explotación rápidamente agota los suelos agrícolas:

Mi principal problema son los fertilizantes, porque la tierra ya no es como antes. Antes a la tierra no se le aplicaba fertilizante, pero ahorita sí al maíz, a la avena no se le echa ya nada, no crece, no produce. Y esto que el campesino no tiene con qué comprar el fertilizante para fertilizar la pantita (agricultor comunero, E-Paracho 1994b).

Como la tractorización y la intensificación de los suelos sólo resultan rentables si se aplican a gran escala, los campesinos comienzan a perder el control sobre la totalidad del proceso de producción y comercialización. Dada la inversión requerida, en la comunidad sólo existen pocos tractores poseídos o controlados por las familias ricas del lugar o por organizaciones de productores que tampoco son accesibles para todos los comuneros:

Para una maquinaria me tendría que tocar el gordo. Ya llevo veinte años soñando con un tractor, pero no es fácil. En el ejido hay dos tractores con más de diez años, pero no se han podido recuperar, están viejitos, ya están con muchas fallas por el exceso de trabajo. Pues en la comunidad somos como 350 padres de hogar, y ejidatarios unos 170. Hay dos personas que pidieron un crédito para un tractor, pero tuvieron que hipotecar su casa. Pero como le digo, ¿cómo vamos a ahorrar para comprar algo así si no ganamos por lo que producimos? (agricultor, E-Tzurumútaró 1994).

Quiénes poseen individualmente un tractor, lo rentan al agricultor vecino; éste le paga su uso con parte de su cosecha, con lo cual —según los resultados de la cosecha— corre el riesgo de ir convirtiéndose en peón *mediero* de su propia *tarhéta*. Y como a la larga este proceso de mecanización agrícola disminuye la dependencia estacional de mano de obra, también fomenta una diversificación social entre quienes pueden dedicarse a la explotación de una superficie cada vez mayor de tierras agrícolas y quienes se ven forzados a emigrar —aunque sea temporalmente— para acceder a fuentes adicionales de empleo (Linck 1986). La extensión de superficies, sin embargo, sólo se practica si se puede cultivar un producto altamente rentable como el aguacate. En tierras básicamente de temporal con nulas o escasas posibilidades de riego, como en grandes partes de la Meseta y de la Cañada, la *mediería* recíproca se generaliza entre unidades agrícolas minifundistas, en las que el propietario y el *mediero* comparten costes de producción:

También trabajo como jornalero o mediero, es lo mismo. El dueño te da la tierra, te da la semilla, el fertilizante, y uno nomás pone el puro trabajo, y luego partimos el maíz a la mitad. Él también me ayuda con el barbecho y el chapón, a chaponear el zacate. Él no me paga, pues. Este trabajo es sólo una recompensa. Más bien anda perdiendo el que trabaja y no el dueño de la tierra. Si a ellos se les va la cosecha, siguen teniendo su tierra, pero a uno no les queda nada (agricultor, E-Paracho 1994b).

Incluso aquellos agricultores que extienden sus superficies e invierten en la mecanización dependerán cada vez más de los vaivenes de los mercados extrarregionales. Como han tenido que experimentar muchas familias purhépecha de la parte suroccidental de la Meseta, que optaron en los años sesenta por invertir en el cultivo de aguacate injertado —la especie *Hass*—, el incremento en excedentes comercializables implica la pérdida de su base de subsistencia familiar (cfr. ilustración 14). Mientras que las familias aguacateras de Caltzontzin han desarrollado una estrategia de comercialización directa mediante la creación de redes de migración temporal entre la comunidad y la Ciudad de México (Mora Ledesma 1994), en otros casos la unidad doméstica ha caído en una dependencia total de intermediarios extrarregionales (Ramírez 1986b). Por consiguiente, a menudo no son los productores que se han endeudado para invertir en la modernización agrícola, sino los comerciantes los que se benefician de las innovaciones agrícolas y que logran retener y acumular el excedente de dichas innovaciones:

Una pequeña parte la vendo a particulares, a coyotes. Así le llamamos a estas gentes que vienen a comprar y nos pagan una miseria. Así están las cosas de miserable. El gobierno no nos ha mejorado los precios al campesino. Cada vez están los precios más bajos

y los insumos cada vez más caros. El trabajo sigue siendo duro, pero lo que gana cada vez es menos (agricultor, E-Napízaro 1994).



Ilustración 14: Huertas de aguacate cerca de Nuevo Zirosto

La ganaderización del sector primario

Aparte de la mecanización y monetarización de la producción agrícola, otra consecuencia de la desestructuración del sistema agropecuario tradicional es la tendencia hacia la ganaderización. Mientras que antes de la *Revolución Verde* la ganadería de origen colonial se practicaba como complemento estrechamente ligado a las actividades agrícolas —fuente de tracción animal, de abono y de inversión ocasional—, la desvinculación del ganado familiar de la superficie agrícola (cfr. ilustración 15) y el fomento gubernamental mediante la introducción masiva desde los años setenta de ganado vacuno *Holstein* desencadenan una especialización —por parte de algunas unidades domésticas que disponen de los recursos de inversión inicial necesarios— en la crianza y comercialización de ganado (Linck 1987, 1988).



Ilustración 15: Ganado vacuno en un solar, en Paracho

Ante la falta de tierras de pastoreo y la imposibilidad de aprovechar tierras agrícolas en descanso, la ganaderización implica o un cambio de explotación de tierras agrícolas a tierras de pastoreo, o una extensión de las tierras de pastoreo hacia los bosques comunales. Ambas alternativas ocasionan conflictos intralocales, puesto que la minoría económicamente importante de ganaderos necesita incorporarse cada vez más superficies agrícolas o silvícolas a costa de la mayoría de los comuneros no ganaderos.

Repercusiones en las estrategias económicas

Tanto la “modernización” agrícola como la ganaderización desequilibran la relación previamente existente entre producción para el autoconsumo doméstico y producción para el mercado. Como consecuencia del intermediarismo de particulares y agencias gubernamentales, sin embargo, el acceso profundamente desigual a los mercados

externos repercute también en la monetarización, que para la gran mayoría de comuneros significa endeudamiento (Nahmad Sitton 1990). Este proceso de endeudamiento es un resultado directo de la política de desarrollo practicada por las agencias crediticias gubernamentales (Restrepo Fernández & Cortés 1972), que —desde los años cincuenta y sobre todo a partir del “auge” de Banrural en los setenta— incentivan a las unidades domésticas a invertir en innovaciones exógenas sin asegurarlos, a la vez, contra posibles siniestros en la cosecha y sin darles acceso a una comercialización externa suficiente:

Aquí en Paracho hay muchos compañeros endeudados. Muchos campesinos se quedaron sin las escrituras de la tierra, se quedó en Banrural, se les embargan los pedacitos, hacen que vendan los pedacitos para que vayan a pagar. A mí me pasó también, no me querían dar la escritura porque no me reconocieron el siniestro, y me tuvieron hasta yendo a Zamora, hasta que me la devolvieron. Por eso yo no seguí con el banco, todo fue un juego (agricultor, E-Paracho 1994b).

Desde la retirada de dichas agencias de la política de fomento agropecuario (cfr. cap. VI), el completo endeudamiento de la unidad doméstica es etiquetado bajo el eufemismo de *cartera vencida*, la pérdida definitiva de la condición legal de sujeto de crédito. No obstante, las familias comuneras han ido elaborando estrategias económicas de resistencia que les permiten sobrevivir como unidades de producción y de consumo a los estragos ocasionados por el desarrollo exógeno, que actualmente se considera “en crisis”:

En las zonas atrasadas la crisis llegó aún antes de que la noción estuviese de moda a nivel nacional. La agricultura de temporal comenzó a ser inviable

prácticamente desde hace tres décadas. Quizá por ello los campesinos han sido el sector con mayor capacidad de respuesta frente a la crisis de los años ochentas. A estas alturas son expertos en sobrevivencia. La estrategia combina una multitud de roles productivos, urbanos y rurales, y la recuperación de las redes domésticas como sustento de la currículo individual (Zepeda Patterson 1988:155).

El punto de partida de dichas estrategias de resistencia es la recuperación —por lo menos parcial— de la producción para el autoconsumo. La reorientación hacia la subsistencia doméstica ha permitido a muchos hogares campesinos afrontar a la “crisis” económica bajo condiciones mejores que aquellos productores agropecuarios plenamente integrados en los mercados nacionales e internacionales (Bennholdt-Thomsen 1988). Esta recuperación se expresa en la pervivencia de la agricultura maicera como sustento básico de las unidades familiares purhépecha, persistencia que se ha logrado a pesar de que desde la aparición de las primeras instituciones indigenistas hasta el actual programa Procampo (cfr. cap. VI) el Estado estimula la sustitución del maíz por otros cultivos comercializables. La falta de rentabilidad comercial se convierte así en sustento de autoconsumo:

Bueno, de la producción de maíz a uno no le queda realmente nada. Si le echa uno lápiz a lo que invierte, no saca uno pero nada. Antes se vendía mucho la semilla del frijol, del maíz. Ahora no nos compran ni eso. Una parte es, pues, para el consumo de la familia y el consumo del ganado, de los puerquitos. La otra parte, de dos a tres toneladas, si no me friega el cultivo el gu sano trozador, las vendo a comerciantes de Janitzio, que vienen a recogérmelo. Con la Conasupo es imposible, siempre te ponen peros por todas partes, te rebajan el precio y, claro, una vez que uno está allá no tiene más remedio que venderlo (agricultor, E-Napízaro 1994).

En los últimos años, la insistencia campesina en el maíz como “cultivo de resguardo” (Álvarez Icaza *et al.* 1993:145) se viene combinando con una paulatina emancipación de las innovaciones impuestas desde fuera. El tradicional pluricultivo de maíz, calabaza y frijol no sólo se intenta recuperar, sino que incluso se amplía con nuevas combinaciones de pluricultivos como lenteja, haba, janamargo y trigo. Para ello, los campesinos experimentan con nuevas formas de fertilización que permitan superar la dependencia de agroquímicos que agotan los suelos y endeudan a las familias:

Antes, cuando comencé con el fertilizante, trabajaba con el `Etiqueta Roja´ o el `Félix´, éstos fueron los primeros. Esto fue en los sesentas. En los setentas y ochentas comenzamos a notar los resultados negativos, y no se utilizaron apenas. Desde hace unos cuatro años intento hacer composta con hierba verde y desechos de la paja de la lenteja, sí pues. No me ha alcanzado para todos mis cultivos, para sembrar mis cinco hectáreas anuales, porque necesitaría preparar muchísima composta. Por eso sigo con el fertilizante, ahora con `Supersimple´, pero muy poquito, para algunas partes, para otras no, ahí pura composta. Donde me toca más retiradito, pues, me llevo el `Simple´, pero en poca escala, porque veo que le sirve poco a la tierra, sólo le ayuda poco a la matita (agricultor, E-Tzurumútaró 1994).

Emigraciones y remigraciones

La mencionada crisis de la agricultura temporalera de tipo minifundista y su marginación por las relaciones capitalistas de intermediación desencadenan en la región purhépecha así como en otras regiones campesinas de Michoacán una fuerte presión migratoria. Desde 1940, Michoacán constituye el principal Estado

“expulsor” de emigrantes de todo el país (Zepeda Patterson 1987). La migración estacional a zonas agrícolas comerciales, que retoma la tradición prerrevolucionaria del trabajo estacional en la hacienda porfirista, se extiende con los programas de desarrollo de las grandes cuencas agroindustriales. Tanto los cultivos de sorgo, arroz, verduras y frutas del Valle de Apatzingán en la cuenca del Tepalcatepec (Navarro López 1993) como los cultivos de fresa en el Bajío Zamorano (Rosado 1990) ofrecen a la unidad doméstica purhépecha la posibilidad de complementar temporalmente su abanico de ingresos sin poner en peligro la integridad familiar.

Una estrategia migratoria distinta se desarrolla en la subregión de la Ciénega, que desde la Revolución contaba con una estructura agraria ejidal de fuerte impronta caciquil-agrarista (Mummert 1990, 1993). Con el establecimiento en 1946 de la empresa *Viscosa Mexicana* en la ciudad de Zacapu, se inicia una emigración rural-urbana desde las comunidades de la Ciénega y de otras zonas del Estado, que convierte a Zacapu en una ciudad obrera industrial. Aunque la agricultura campesina de la Ciénega no es abandonada del todo, el trabajo asalariado en la empresa le resta importancia, mientras que monetariza a toda la economía subregional. La diversificación del mercado laboral acrecienta las diferencias socioeconómicas, pero la unidad doméstica de origen campesino sigue siendo la base de reproducción económica y social. Cuando la empresa entra en crisis desde mediados de los años setenta, muchas familias de comunidades vecinas como Naranja invierten lo ahorrado en un trabajo por cuenta propia. Una vez más, la unidad doméstica resiste a la proletarización:

No obstante, no asistimos a una franca proletarización del campesino, como ha sido el caso en otras experiencias de industrialización en el medio rural. El naranjeño, aunque se convierta en obrero, man-

tiene un pie en la tierra agrícola. Lo acertado de esta estrategia se vio claramente en el caso del `regreso al campo´ de muchos obreros jubilados o cesados (Mummert 1993:310).

La principal modalidad migratoria en la región, sin embargo, consiste desde los años cuarenta en la emigración temporal a las zonas sobre todo agrícolas del suroeste y oeste de Estados Unidos.¹³² Aunque desde finales del porfiriato, pero sobre todo desde la Revolución y la rebelión cristera ya existía una tradición en las comunidades purhépecha de migrar *pa'l norte*, el *Programa Bracero*, inaugurado en 1942 como parte de la “economía de guerra” de los Estados Unidos, formaliza el proceso migratorio y vuelve a los migrantes más independientes de los *enganchadores* de las zonas de acogida. Como el programa es prolongado después de terminar la guerra —por necesidad de mano de obra barata para los trabajos agrícolas particularmente en California—, se establecen redes sociales entre las comunidades de origen, los migrantes temporales y aquellos que se establecieron definitivamente en sus nuevos lugares de trabajo. Por ello, aún cuando se cancela el programa en 1964, las migraciones sobre todo de jóvenes varones —ahora como *indocumentados* o *mojados*— persisten hasta la fecha:

Antes de 1965 fue bastante fácil emigrar y los braceros que se quedaron en el norte en una forma más permanente facilitaron el pasaje de los que entraron al sistema después como indocumentados. A raíz de la autoorganización social del sistema migratorio, el sistema de contrataciones no redujo el flujo de migrantes indocumentados, sino lo facilitó, preparando el suelo para la migración indocumentada masiva de la época actual (Gledhill 1990b:149).

¹³² Cfr. López Castro (1988), Gledhill (1990b), Durand (1993) y Schaffhauser (1994a).

El tercer destino principal de las migraciones purhépecha, además de las regiones y subregiones cercanas y de los Estados Unidos, son las grandes zonas metropolitanas nacionales, sobre todo el Distrito Federal. Con el fin del *Programa Bracero* y la creciente obstaculización de la inmigración hacia los Estados Unidos, desde los años setenta se incrementa la migración rural-urbana hacia la Ciudad de México (Kemper 1995). Al igual que en la emigración internacional, se establecen cadenas migratorias entre los primeros individuos de una comunidad que emigran a la ciudad de México, miembros de su unidad doméstica que les siguen y otros familiares y vecinos de la comunidad de origen (Kemper 1976).

Cuando en 1976 el paso a los Estados Unidos se vuelve aún más difícil, las cuotas que cobran los *coyotes* por introducir a los migrantes indocumentados en territorio estadounidense para muchos se tornan impagables. Desde entonces, la migración nacional se convierte en un “peldaño” para la emigración internacional (López Castro 1988). Consecuentemente, la “lógica económica” de la emigración cambia: aunque nunca son los más pobres los que emigran (Kemper 1976), mientras que los más acomodados pueden emigrar a Estados Unidos y lo hacen para acumular y reinvertir dinero, los menos acomodados, que sólo logran emigrar a las zonas urbanas nacionales, persiguen una estrategia de subsistencia:

La migración interna permite la sobrevivencia del migrante y su familia y la consecución de objetivos limitados... la migración internacional se inscribe en la lógica de la acumulación rápida (López Castro 1988:294).

Para las familias que con menos recursos cuentan, la única estrategia migratoria viable es la emigración intrarregional que generalmente se realiza trasladando la unidad doméstica de la comunidad de origen a la cabecera del municipio. Por ejemplo,

tanto en Nahuatzen como en Paracho surgen desde los años ochenta nuevas “colonias” en los márgenes de las cabeceras, donde se asientan familias enteras procedentes de las tenencias más alejadas del municipio. En este caso, el acceso al mercado local, al sistema escolar o de salud así como el trabajo asalariado en un taller semi-industrial son los principales motivos para emigrar.

En todos los tipos de destino migratorio presentado, sin embargo, la unidad doméstica se suele mantener intacta a pesar del flujo migratorio de algunos de sus miembros. Si se dan las condiciones, se prefiere migrar sólo estacional o temporalmente; si ello no es posible, por ejemplo debido a las restricciones legales en Estados Unidos o por el tipo de empleo encontrado en el lugar de destino, se establecen lazos económicos estrechos entre la unidad doméstica y sus miembros emigrados. Para muchas familias purhépecha, las remesas de dinero que envían los emigrados principalmente desde Estados Unidos se han ido convirtiendo en el principal sustento económico de la unidad doméstica (Durand 1993). A menudo, sólo gracias a estas aportaciones se puede mantener la agricultura maicera de subsistencia:

Me ayudan mis hijos a trabajar el campo. Otros que viven allá me ayudan también. Mira, la única ventaja que tengo es que tengo un hijo mío en Oregon, Estados Unidos, y él me manda y me ayuda con eso a pagar los insumos que necesito para sembrar. Si no fuera así, pues necesitaría vender la mitad del maíz para pagar esos insumos y nos quedaríamos sin comer. Lo que gano por la venta de maíz no me da para vivir, y transportar lo que produzco me es imposible (agricultor, E-Napízaro 1994).

Sin embargo, como la emigración sobre todo hacia Estados Unidos es cada vez más permanente, las remesas no se suelen invertir como antes en las actividades agrícolas si todos los varones están ausentes. En estos casos, el dinero acumulado se invierte sobre todo en el comercio local, mediante el establecimiento de tiendas en el poblado, o en la compra de tierras y su refuncionalización ganadera (Dinerman 1983). Aún después de la remigración, los ahorros se destinan a actividades no-agrícolas (Durand 1993; Moctezuma Yano 1995). Por consiguiente, la emigración-remigración profundiza las desigualdades intralocales entre aquellos que se dedican a actividades agrícolas y/o artesanales y aquellos que emigran y de regreso logran integrarse en la élite comercial local.

Ello refleja asimismo la relación que existe entre la estructura ocupacional y la emigración. Si una unidad doméstica logra diversificar sus ingresos mediante el pluriempleo y la combinación exitosa de la agricultura maicera de subsistencia y alguna actividad que le permite obtener ingresos monetarios, esta unidad familiar prescinde de emigrar u opta por migraciones únicamente estacionales (Schaffhauser 1990). Son por ello sobre todo las comunidades que cuentan con una tradición artesanal lo suficientemente adaptada aún a las cambiantes condiciones del mercado regional las que logran retener su población joven.¹³³ En cambio, en aquellas comunidades en las que la agricultura maicera ya no cubre la autosuficiencia familiar y las artesanías o los trabajos asalariados no resultan suficientes, los varones jóvenes suelen emigrar de forma masiva. A estos factores económicos se unen otros de tipo social y cultural, que reflejan la creciente influencia de la televisión tanto en las pautas de consumo como en las expectativas biográficas de la joven generación purhépecha.¹³⁴ Casi todos los jóvenes que

¹³³ Cfr. Pietri & Pietri (1976) así como Toledo & Barrera Bassols (1984).

¹³⁴ Cfr. Gil Olivo (1986), Cortés Manresa (1995) y Krause *et al.* (1996).

desean emigrar y/o que han emigrado temporalmente aducen como razones la “atractividad” de la cultura norteamericana, la independencia que gozan lejos de sus padres, la esperanza de ahorrar dinero rápidamente y la posibilidad de acceder a trabajos acordes con su formación escolar y/o profesional (entrevistas E-Arato 1993 y E-Carapan 1993).

A pesar de este afán de independencia, en casi todos los casos no se pierde el contacto entre los emigrados y su lugar de origen. Aparte de las remesas periódicamente enviadas a la unidad doméstica, los lazos comunales permanecen vigentes aún en la emigración. Surge así a lo largo y ancho del espacio migratorio una “comunidad extendida” (Kemper 1994:125), geográficamente dispersa, pero unida mediante una gran variedad de vínculos:

- vínculos parentales, con la unidad doméstica básicamente;
- lazos matrimoniales, dado que los emigrados a menudo regresan para casarse en su comunidad (Schaffhauser 1994a);
- vínculos de compadrazgo, que se suelen establecer entre vecinos emigrados de la misma comunidad (Kemper 1976);
- y vínculos comunales creados a partir del patrocinio ritual de la fiesta del santo patrón local; la fiesta comunal es la ocasión en la que los emigrados permanentes retornan temporalmente al pueblo, participando en los gastos de la fiesta y reintegrándose con ello en la estructura comunal (Nava 1992; Schaffhauser 1994b).

No obstante, sobre todo la unidad doméstica se transforma decisivamente bajo la influencia de la emigración (Dinerman 1983). Ante la ausencia del varón o de los varones, las mujeres y los niños extienden sus actividades ocupacionales. Además, las mujeres que permanecen en el lugar de origen recuperan la familia extensa, antes debilitada por el proceso de nuclearización familiar tras el aumento de la importancia de la producción artesanal. La familia extensa reaparece como unidad de producción y consumo cuando la emigración de los varones es prolongada.

La comunidad

Las medidas institucionales destinadas a integrar a los purhépecha en el Estado-nación mexicano no sólo están orientados hacia la unidad doméstica. El nivel suprafamiliar de organización comunal conforma el segundo foco de énfasis de la acción agrarista e indigenista, con la que se pretende “abrir” las comunidades a la nación menguando su carácter corporativo, su base comunal de tierras y su identidad localista. Por consiguiente, la penetración del Estado-nación a nivel local repercute en dos ámbitos enlazados: en la tenencia de la tierra como base material de la comunidad, por una parte, y en sus instituciones corporativas internas, por otra parte.

Las tierras comunales bajo la “ley de la sierra-cinta”

Las actividades institucionales del Estado y su abierta complicidad con los intereses de la iniciativa privada empresarial han desequilibrado la explotación forestal de la región purhépecha. Tanto la clandestinización forzada por las vedas oficiales como la administración gubernamental de los bosques *de facto* han ido expropiando a la comunidad de su principal recurso natural. Desde los primeros intentos del Estado postrevolucionario de controlar las actividades silvícolas

mediante la imposición de un impuesto federal a finales de los años treinta (West 1948), las sucesivas instancias gubernamentales han intentado limitar la explotación ilegal del recurso, no para proteger a la comunidad propietaria de los actores intrusos, sino para autoimplantarse como actor hegemónico en una región cuya propiedad comunal limita decisivamente la omnipresencia del Estado-nación.



Ilustración 16: La silvicultura como monoempleo, en Capacuaro

Como las autoridades comunales —a pesar de la ilegalización impuesta desde fuera— en ningún caso han podido prohibirles a sus propios comuneros a usar el bosque para obtener leña, vigas, tejamanil y otros productos de autoconsumo, el “clandestinaje hormiga” a menudo confluye con el contratismo y rentismo ilegal por parte de forasteros. Mientras que la comunidad como instancia reguladora pierde el control al no poder otorgar concesiones oficialmente, los comuneros que se dedican a la venta de madera, por un lado, y las autoridades forestales gubernamentales sobornadas para no intervenir, por otro, socavan aún más la soberanía de la comunidad. Con la rápida

mecanización de la explotación forestal —iniciada en muchas comunidades por las mismas instituciones indigenistas¹³⁵—, la diferencia entre los taladores lugareños, que recurren al hacha o a lo sumo a la motosierra, y los contratistas que introducen aserraderos equipados con sierra-cintas, se diluye cada vez más (Álvarez Icaza y Garibay 1992).

Sobre todo en aquellas comunidades que como Capacuaro padecen de escasez de tierras agrícolas, tanto el establecimiento de aserraderos ilegales como la mecanización de la carpintería ocasionan una desequilibrada “forestalización” (Mora Camacho 1992:12) de las actividades productivas del sector primario, que desemboca en una dramática sobreexplotación de los bosques comunales (Jiménez 1982; Mora Camacho 1992). La tala no controlada de los bosques acaba con el tradicional aprovechamiento múltiple del recurso silvícola —la recolección de fruta silvestre, la caza y el pastoreo—, a la vez que promueve una creciente mono-ocupacionalidad (cfr. ilustración 16): las unidades domésticas sólo se dedican a la tala clandestina y/o a la prefabricación carpintera en los aserraderos, abandonando la agricultura, la ganadería o las demás actividades artesanales (Linck 1987; Mora Camacho 1992).

La clandestinación del usufructo silvícola no sólo margina a las autoridades locales, sino que también genera estructuras caciquiles informales entre aquellos comuneros que gozan del trato privilegiado con las empresas madereras y los guardias forestales:

La magnitud de los sobornos y de las inversiones necesarias y la necesidad de entretener relaciones estrechas con la administración forestal y las autoridades comunales limitan de hecho

¹³⁵ En Capacuaro, por ejemplo, es el propio Lázaro Cárdenas quién en 1962 dona una máquina de sierra-cinta a la comunidad y desencadena así la competencia intracomunal de cada vez más unidades domésticas por obtener máquinas propias, endeudándose para ello con contratistas forasteros (Jiménez 1982).

los elegidos a un pequeño círculo de industriales, comerciantes o campesinos acomodados (Linck 1987:98-99).

Esta “economía de contrabando” (Linck 1988:102), a la vez, impide retener el excedente en la comunidad. En vez de generar empleos duraderos a nivel local mediante la transformación *in situ* de la materia prima, el contratismo ilegal se reduce a desforestar —sin control o reforestación alguna— grandes superficies boscosas y extraer rápidamente el recurso maderable, que luego es transformado y aprovechado fuera de la región (Carabias *et al.* 1994).

La acelerada transición —decretada desde fuera— de la veda y del claudenstinaje a la explotación empresarial legalizada, en la mayoría de las comunidades tampoco permitió una adaptación de la estructura comunal a las nuevas perspectivas económicas que ofrecía el control y aprovechamiento comunal del recurso silvícola.¹³⁶

Efectivamente, el desarrollo de la explotación forestal fue tan súbito que no dio oportunidad a las comunidades de establecer las nuevas reglas de acceso al patrimonio forestal, sobre todo porque los nuevos centros locales de presión encontraron un terreno propicio en las ambigüedades causadas por el principio del uso libre e individual de los recursos comunales (Linck 1988:98).

¹³⁶ En el cap. V se analiza un caso en el que sí fue posible encauzar de forma comunal las nuevas posibilidades ofrecidas por la legalización de la explotación forestal.



Ilustración 17: Deforestación y erosión, cerca de Nurío

Con ello, en casi todas las comunidades, los caciques que habían ido monopolizando el control clandestino del recurso forestal, gracias al levantamiento de la veda gubernamental se constituyen definitivamente como una nueva élite económica local. Aún en contra de la voluntad de la mayoría de los comuneros, pero con el consentimiento de las *Unidades de Administración Forestal* de la SARH —las actuales Ucodefo (*Unidades de Conservación y Desarrollo Forestal*)— y a menudo protegidos por “guardias” armados, estos grupos caciquiles van expandiendo sus redes de aserraderos hacia el interior de los bosques comunales. Los resultantes conflictos internos entre comuneros pluriocupacionales y taladores forestales, que en los últimos años han paralizado completamente la vida política en comunidades como Pamatácuaro, frecuentemente son profundizados por instancias extralocales (Chávez Rosas 1983). Los caciques taladores movilizan sus excelentes relaciones con empresarios de Uruapan o de Pátzcuaro, que a la vez suelen tener posiciones importantes dentro del PRI estatal, para defender su “propiedad” ante sus vecinos comuneros. Por consiguiente, desde la cancelación de la veda el conflicto intralocal entre ambas facciones gira en torno al cargo de

representante de bienes comunales —introducido por la reforma agraria a partir de la restitución de tierras—, posición desde la cual los talamontes esperan controlar la totalidad de los recursos silvícolas.

Como consecuencia, a comienzos de los años noventa el 97% de los aserraderos de cuya existencia se sabe en la Meseta se encuentra en manos de particulares (Álvarez Icaza *et al.* 1993), lo cual legalmente es imposible, puesto que los montes son terrenos comunales no parcelables. Como este tipo informal de “dueño” no suele preocuparse por medidas de reforestación, los aserraderos son itinerantes y se van adentrando incluso en bosques de comunidades vecinas, como ocurre actualmente con los taladores de Capacuaro, que ya trabajan en terrenos de Ziracuaretiro, dado que su propia comunidad ya no posee ni una sola hectárea de bosque (cfr. ilustración 17). En general, debido al grado de deforestación alcanzado en las inmediaciones de las comunidades, son las zonas más altas y de más difícil acceso alrededor de los cerros de Quinceo y de Taretzuruán así como del pico de Tancítaro y de las tierras comunales de Pamatácuaro y Zicuicho donde hoy en día se centran las actividades taladoras.

Los conflictos de tierra y la recorporativización de la comunidad

El pacto postcristero entre el gobierno cardenista y la comunidad purhépecha preveía la restitución de las tierras comunales por el Estado y su posterior retirada de la cuestión de la tierra, que quedaría definitivamente en manos de la comunidad. Como este abandono de la región contradecía los cometidos integracionistas tanto del agrarismo cardenista como del desarrollismo postcardenista, la prolongación artificial del proceso de restitución definitiva se convierte en un recurso estratégico para garantizar la presencia del Estado en la región: el “rezago agrario” constituye una medida de integración.

Los conflictos agrarios postrevolucionarios remiten a la desamortización del siglo XIX y a la subsecuente posibilidad de privatizar y enajenar terrenos hasta entonces comunales y con ello inalienables. Al continuar en la época postrevolucionaria, los conflictos reproducen las mismas líneas divisorias decimonónicas entre la comunidad como titular consuetudinario de la tierra y sus supuestos propietarios particulares, que intentan reinterpretar el derecho de usufructo en derecho de propiedad. Como consecuencia, los conflictos transcurren tanto al interior de las comunidades, entre comuneros y así denominados “pequeños propietarios”, como entre la comunidad y un actor externo, que puede ser tanto un propietario forastero o una comunidad vecina:

- El primer tipo de conflicto, el intracomunal, en teoría debería resolverse fácilmente comprobando si el terreno disputado entre el particular y los comuneros se encuentra incluido en la correspondiente resolución presidencial de restitución o no —siempre y cuando la comunidad ya posee esta resolución. Sin embargo, como ilustra el ejemplo de la comunidad de Zirotto, aún existiendo una restitución definitiva, el conflicto es prolongado gracias a la injerencia de instituciones externas. Recién en 1990, Zirotto obtiene la resolución presidencial que confirma su titularidad comunal de 5.595 has. El conflicto interno surge cuando en 1993 once “propietarios” particulares reivindican unas 500 has. de estas tierras comunales como propias aduciendo contratos individuales de compra-venta legalizados en 1991 ante un juzgado de la ciudad de Uruapan. Aunque resulta evidente que esta compra-venta infringe la anterior resolución y con ello las leyes agrarias vigentes, los propietarios obtienen enseguida el respaldo del gobierno del Estado, quien mediante una patrulla de la

Policía Judicial del Estado (PJE) impide una “invasión” de los terrenos supuestamente particulares por los comuneros (entrevista E-Nuevo Zirosto 1994).

- De forma muy similar transcurre un conflicto de tierras que enfrenta una comunidad con un “propietario” forastero. En el ya mencionado caso de Santa Fe, que se remonta directamente al porfiriato, la progresiva ganaderización de la economía local de Quiroga y su creciente necesidad de tierras de pastoreo desde los años setenta afecta a terrenos restituidos en 1953 por resolución presidencial a Santa Fe. Cuando la asamblea comunal decide en 1979 recuperar sus tierras de los ganaderos, una minoría de comuneros, que como *medieros* dependen directamente de los ganaderos, se opone. La comunidad no sólo se divide internamente, sino que, a la vez, es reprimida desde fuera, dado que el gobierno del Estado judicial y policialmente apoya a los intereses de los ganaderos.¹³⁷
- Los conflictos que durante más tiempo se han ido prolongando son aquellos que enfrentan a varias comunidades entre sí. Sobre todo en la Meseta Purhépecha, varias resoluciones presidenciales se han limitado a confirmar los títulos virreinales, cuyos linderos se habían desdibujado a lo largo de los siglos, particularmente cuando una comunidad —como en el caso de Urén Viejo— se había desintegrado. Desde los años treinta, la estrategia gubernamental en estos casos ha consistido en aplazar dictámenes definitivos, para así poder influir directamente en las respectivas autoridades comunales,

¹³⁷ Cfr. Dimas Huacuz (1982), Lucas Domínguez (1987) y entrevistas E-Santa Fe (1993; 1994) y E-TEs (1990); la contribución de este conflicto al surgimiento de un movimiento étnico purhépecha se analiza en el cap. V.

que desde entonces tienen que “cabildear” ante las instituciones agrarias del Estado a través de la CNC. En el mencionado caso de Urén Viejo, cuyos terrenos son reivindicados por las actuales comunidades de Cheranatzicurin, Ahuiran, Urapicho y Tanaco, la autoridad agrarista logra perpetuar el conflicto dotando una parte del terreno disputado a Cheranatzicurin, pero no a la comunidad, sino a un grupo de ejidatarios. Con esta dotación, se consigue que el llamado *Ejido Urén Viejo* se convierta en foco permanente de conflictos violentos tanto al interior de Cheranatzicurin como entre las comunidades limítrofes.¹³⁸

En los tres tipos de conflictos, el éxito de la reforma agraria consiste en haber logrado que el Estado postrevolucionario sea aceptado por todas las partes implicadas como el sumo “arbitro” que toma la decisión final; sin embargo, esta decisión acaba dependiendo de intereses particulares que contradicen el original pacto postrevolucionario:

De esta forma los conflictos agrarios existentes en la meseta son resueltos por el gobernador, pero siempre y cuando cuente con la anuencia del poder federal. Este depende a su vez de la fracción concreta de la burguesía local interpelada en el conflicto, en el matiz que dé la posición política del gobernador en turno y el nivel de autonomía establecido entre el grupo indígena demandante y los niveles de poder que influyan en el conflicto (Álvarez Icaza 1988:171).

¹³⁸ Cfr. Márquez Joaquín (1982) y entrevistas E-Cheranatzicurin (1994) y E-Tanaco (1994); otro conflicto entre comunidades de la Meseta, que repercute directamente en la conformación de un nuevo actor regional, se analiza en el cap. V.

La prolongación estratégica de los conflictos, necesaria para los intereses de las instituciones gubernamentales, sin embargo, tiene un efecto no deseado por el Estado. Aunque los conflictos de tierra generan divisiones internas como las señaladas entre comuneros y “pequeños” propietarios o *medieros* de forasteros, estos conflictos también cohesionan a la mayoría de los comuneros afectados por la enajenación de sus tierras en torno a un interés común.¹³⁹ La reivindicación de la titularidad comunal de las tierras articula las diferentes unidades domésticas en torno a instituciones locales comunes: las autoridades electas, la asamblea comunal, los encargados de negociar con los contrincantes y con las instituciones externas. Por ello, aún cuando *de facto* el derecho de usufructo ya se haya vuelto un derecho de propiedad —propiedad que la unidad doméstica vende y/o renta libremente—, en ninguna comunidad se abandona la potencial propiedad comunal, a la que se sigue acudiendo en casos de conflicto (Ramírez 1986a). A lo largo de los conflictos de tierra, por ello, la comunidad —dividida por la penetración estatal y por la diversificación interna— se autogenera como institución corporativa.

La sujeción administrativa de la comunidad

La principal modificación inducida por el Estado-nación mexicano en el seno de la comunidad purhépecha es la imposición de cargos administrativos jerárquicamente vinculados a instituciones gubernamentales externas (Espín Díaz 1986b). Y una vez más, la multiplicación de actores estatales ofrece la posibilidad de “abrir” a las comunidades dividiéndolas. Pues el Estado no sólo impone una jerarquía externa, sino varias - básicamente aquella cuyos cargos locales dependen de la estructura administrativa municipal, por un lado, y aquella cuyos cargos dependen de las autoridades agrarias superiores, por otro lado. En caso de que en la comunidad exista un ejido, además, se duplican las autoridades agrarias locales (Esteva Peralta 1992).

¹³⁹ Cfr. Maturana-Medina & Sánchez Cortés (1970) y Vázquez León (1986b).

La división territorial del Estado de Michoacán en *municipios libres* como “corporaciones locales” genera a nivel comunal el puesto de *jefe de tenencia*, cargo de elección bianual que requiere del reconocimiento por parte del *presidente municipal* y que depende directamente de éste. Sólo en aquellas escasas comunidades que son, a la vez, cabeceras municipales, en vez del *jefe de tenencia* se elige —junto con las demás comunidades que conforman el municipio— al *presidente municipal*, al *síndico* —por su control del presupuesto el segundo puesto en importancia a nivel municipal— y al cabildo de *regidores*, que se distribuyen según ámbitos de “carteras”.¹⁴⁰

El cargo de *jefe de tenencia* en todas las comunidades estudiadas genera conflictos y divisiones internas. Su posición asimétrica de dependencia unidireccional de la cabecera municipal —que a menudo es una ciudad mestiza y un centro de residencia de la élite económica regional o subregional— a menudo lo identifica en el interior de la comunidad con los intereses de esta élite, en cuyo intermediario político y económico se puede convertir. Por otra parte, la *jefatura* como presencia visible del Estado en las comunidades se convierte pronto en canal de articulación de reivindicaciones de los comuneros frente a las instituciones gubernamentales, por lo cual el control del cargo de *jefe* se vuelve políticamente importante.

A lo largo de este proceso de incorporación de un cargo exógeno, varias de sus características formales son transformadas por el derecho consuetudinario. En todas las comunidades purhépecha, el cargo se vuelve anual y no bianual, para así adaptarlo mejor al ciclo anual de los cargos anteriormente cívico-religiosos. Mientras que esta modificación acaba siendo aceptada por las presidencias municipales, el proceso

¹⁴⁰ La base jurídica la conforman el artículo 115 constitucional —que sólo se refiere al *municipio libre*, pero no menciona a las tenencias— y la *Ley Orgánica Municipal*; cfr. Fuentes & Rossel R. (1981), Dehouve (1989) y Winkelmann (1990).

de elección frecuentemente es fuente de conflictos entre el municipio y su tenencia. Sobre todo en aquellas cabeceras que cuentan con una población mayoritariamente urbana y mestiza, los partidos políticos y su particular idiosincrasia dentro de un sistema de partido-Estado como el mexicano comienzan a dominar los procesos electorales (Zepeda Patterson 1988). En las cabeceras, el PRI suele monopolizar el poder como el victorioso partido agrarista; desde los años cuarenta, sin embargo, el sector católico, primero cristero y luego sinarquista, reaparece con dos formaciones políticas: el *Partido Acción Nacional* (PAN), de orientación empresarial y con arraigo básicamente en las clases medias urbanas —cuenta con una importante presencia en las ciudades de Zamora y Quiroga—, y el *Partido Demócrata Mexicano* (PDM), que representa al sinarquismo católico rural y que en la región por ello está presente en las antiguas comunidades cristeras. Pero también existen casos en los que una comunidad entera vota por un partido socialista (Álvarez Icaza 1988). Ello se debe a que la asimetría fundamental entre cabecera y tenencia determina la elección de un partido en particular por la comunidad; si existen conflictos con la cabecera porque su presidencia municipal priísta intenta imponer un candidato a la jefatura, la comunidad vota por un partido “de oposición”. El comportamiento electoral expresa así —más que una determinada ideología o programática política— la contradicción estructural entre una cabecera económica y políticamente influyente y dominada por *turhísicha* o mestizos¹⁴¹ y una tenencia purhépecha dependiente de ésta.

Las tensiones existentes entre cabecera municipal y tenencia también se reflejan en los continuos intentos de algunas comunidades —sobre todo de la Meseta— de “cambiarse” de municipio o de convertirse en cabecera municipal. En 1930,

¹⁴¹ Como detalla Roth Seneff (1993), la adscripción de los “mestizos” que hacen los purhépecha distingue entre los *turhísicha*, concebidos como “forasteros cercanos”, y los *urapinharhícha* o “caras blancas” de origen extrarregional.

Cheranatzicurin logra abandonar el municipio de Cherán para formar parte del municipio de Paracho, mientras que en 1960 Tanaco toma el camino contrario, desvinculándose de Paracho para integrarse al municipio de Cherán (Vázquez León 1986c). Varias comunidades como Pichátaro, Pamatácuaro y Patamban llevan años solicitando su “elevación” a cabecera municipal para independizarse así de la sujeción a otra cabecera, pero el gobierno del Estado permanece reacio ante estos intentos de remunicipalización, que siempre implican una reorganización política a nivel de las élites intrarregionales.

La segunda jerarquía de cargos exógenos introducidos en la comunidad por el Estado postrevolucionario es producto de la reforma agraria. Con la restitución de sus tierras comunales, cada comunidad es obligada por la suprema autoridad agraria —primero la DAAC y luego la SRA— a establecer el cargo de *representante de bienes comunales*, que junto con su respectivo *consejo de vigilancia* es elegido por la asamblea general de comuneros para tres años.¹⁴² Al igual que en la elección del jefe de tenencia, que necesita ser confirmada por el presidente municipal, la elección del *repre* comunal sólo es válida si un delegado de la máxima institución agraria está presente y la confirma. Ello a menudo es fuente de tensiones entre la comunidad y la SRA, que “por errores procesuales” puede anular y repetir cualquier elección si no le conviene el candidato que salió electo (entrevista E-Santa Fe 1993).

La principal fuente de tensiones y conflictos, sin embargo, es la coexistencia intralocal de dos cargos jerárquicamente dependientes de instancias extralocales diferentes. Como la identidad comunalista purhépecha parte de la soberanía de la comunidad y no de la distinción entre asuntos municipales y asuntos agrarios, en la práctica a menudo se solapan las competencias atribuidas a ambos cargos. Aunque el *jefe* se suele encargar —junto con los *jefes de manzana*— de organizar

¹⁴² Cfr. Fuentes & Rossel R. (1981) y Espín Díaz (1986b).

las *faenas* colectivas, mientras que el *repré* queda al cargo de todo lo relativo a las tierras comunales y la explotación del bosque, a menudo surgen conflictos entre ambos. Estos conflictos aumentan cuando la persona elegida como *repré* establece relaciones clientelares con los talamontes recibiendo *mordidas* a cambio de su consentimiento a las actividades ilegales de los aserraderos (Pavageau 1992). Actualmente, por su vinculación a los asuntos de tierras y bosques, el *repré* es considerado el cargo más importante en todas las comunidades. La influencia de los vaivenes externos en la importancia de los cargos internos lo ilustra el caso de Cherán, donde el cargo de *repré* se convierte en posición estratégica sólo cuando el Estado decide establecer una resinera ejidal en la comunidad:

En otros tiempos el puesto de representante, encargado de las tierras comunales, tenía poco peso y autoridad. Las únicas tierras comunales eran monte de poco valor, útiles únicamente para algunos carboneros y unos cuantos resineros. Bajo el programa gubernamental, es prerrogativa del representante la administración de los fondos ejidales y la asignación de los `cuarteles´ de árboles (Castile 1974:164).

Barrios y facciones

Para disminuir dichas tensiones inherentes a los cargos exógenos —que se multiplican si además del *repré* se crea un *comisariado ejidal* con funciones prácticamente idénticas, pero referidas a las tierras ejidales—, la comunidad purhépecha en la mayoría de los casos suele recurrir al principio consuetudinario de rotación, para el cual refuncionalizan a su manera la dualidad formalmente establecida entre el *propietario* y el *suplente* de cada cargo. La división intracomunal en barrios y mitades ofrece entonces la posibilidad de distribuir los cargos importantes de forma rotativa como en el caso de Santa Fe:

Los barrios —divididos en sectores del Rincón y la Salida— participan en las responsabilidades en forma alternativa, pues, por turno elegirán a la autoridad `propietario´ por un sector y suplente por otro sector; en la próxima elección será propietario el sector que antes proporcionó al suplente (Gortaire Iturralde 1971:76).

Si una comunidad logra con ello integrar los diferentes barrios y grupos de interés en la política local mediante la coparticipación en los cargos, puede conseguir una notable presencia política frente a las instituciones y autoridades externas. Sin embargo, en estas situaciones la instancia externa recurrirá a sus facultades legales para debilitar la unidad interna de la comunidad. En la comunidad de Zicuicho, por ejemplo, en la que el *jefe* y el *repré* llevaban algún tiempo cooperando de forma muy efectiva presionando sobre todo a la presidencia municipal de Los Reyes para que realice obras de infraestructura, como reacción el mismo ayuntamiento en 1993 decide desconocer y destituir al *jefe de tenencia*, a la vez que se dirige a la SRA para que ésta destituya al *representante de bienes comunales*, de forma que en octubre del mismo año también es destituido el *repré* (entrevista E-Zicuicho 1993).

Con este tipo de intromisión constante en asuntos que la comunidad considera internos, las instituciones gubernamentales fomentan activamente la creación de facciones intralocales. Propiciando el acceso desigual a los recursos políticos —mediante injerencias permanentes en los cargos exógenos— así como a los recursos económicos —a través de sus alianzas con el caciquismo forestal—, las instituciones agraristas e indigenistas logran convertir a las consuetudinarias rivalidades intracomunales entre unidades domésticas, barrios y mitades en un faccionalismo que a menudo paraliza toda autonomía política de la comunidad, lo cual —paradójicamente— repercute a su vez en las actividades de las instituciones externas:

It is ironic that when the Instituto Nacional Indigenista promotes the integration of the village, it is at the same time promoting conditions which make other kinds of indigenist activity difficult or impossible to carry out. Increased factionalism normally follows increased integration. When factional disputes exist, individuals representing those factions in power do not cooperate with those out of power. *Asambleas* are not assembled and *faenas* are not organized (Strug 1975:141).¹⁴³

En este contexto, la tendencia hacia la dualización de barrios constatada por Thomas (1988) como un creciente oscilar entre fisiones y fusiones intralocales, por lo menos en la región purhépecha sería el resultado de la polarización de facciones, que convierten así el consuetudinario sistema multibarrrial en un “sistema bifaccional” (Vázquez León 1986b:280).

Como demuestra el caso de los talamontes de Pamatácuaro,¹⁴⁴ este grupo, autoidentificado como *Unión de Tallereros* y conocido en la comunidad como la *borregada*, sustenta su poder político en una eficaz integración de clientelismo interno —dirigido a los residentes del propio barrio de origen— con alianzas externas establecidas con la élite política y económica de la cabecera municipal, Los Reyes, así como con las empresas madereras del Estado. El faccionalismo interno surge en 1986 cuando un emigrante retornado consigue el apoyo de la amplia mayoría de comuneros para arrebatárle a este grupo de talamontes el control que hasta entonces ostentaba todos los cargos políticos y religiosos de Pamatácuaro. El faccionalismo primero se canaliza hacia el control de la mayordomía; al obtener el grupo mayoritario de comuneros el respaldo del sacerdote para restaurar el templo, los talamontes

¹⁴³ Cursivas del original.

¹⁴⁴ Me baso en las entrevistas E-Angahuan (1993), E-Pamatácuaro (1993) y E-Zicuicho (1993).

construyen una capilla “propia” en su barrio. Desde 1989, cuando el emigrante retornado es elegido *repre*, sin embargo, el conflicto trasciende el ámbito comunal, ya que sus gestiones para establecer un aserradero comunal afectan directamente los intereses económicos de los talamontes. Para impedir dicho aserradero, ellos movilizan sus contactos externos en la *Procuraduría de Asuntos Indígenas* de Uruapan —en manos de un licenciado oriundo de Pamatácuaro e identificado con el grupo de talamontes—, en la delegación del DDR de la SARH en Zamora y en el grupo parlamentario del PRI en el Congreso del Estado, gracias a cuya intervención directa varias veces logran destituir a los *repres* provenientes de la facción mayoritaria de los comuneros. Desde entonces, el faccionalismo interno se traduce en un conflicto político entre el PRI, por un lado, y la disidencia priísta —el *Frente Democrático Nacional* (FDN) formado en 1987 y luego convertido en *Partido de la Revolución Democrática* (PRD).

Familiarización y recomunalización de los cargos religiosos

Como consecuencia de la introducción de jerarquías administrativas externas por parte del Estado-nación, el sistema cívico-religioso de cargos consuetudinarios, que ya había sido fuertemente modificado a partir de la desamortización decimonónica, se divide definitivamente en cargos político-administrativos, por un lado, y la mayordomía, por otro lado. Esta división casi siempre se remonta a la Revolución y al posterior anticlericalismo gubernamental que no sólo logra institucionalizar la separación entre Iglesia y Estado, sino que en muchas comunidades también margina o suspende temporalmente las fiestas religiosas (Acheson 1970; Carrasco 1976).

Después de la rebelión cristera y de su pacificación por medio del pacto cardenista, las comunidades readaptan su vida interna incorporando los cargos civiles analizados arriba y redefiniendo los cargos religiosos. Las funciones atribuidas

desde entonces al cabildo tradicional de los *acheecha* varía mucho de una comunidad a otra según el poder que logran obtener los cargos de *jefe* y/o de *repre*, pero en general sigue cumpliendo el papel de autoridad moral que por su impacto en la “opinión pública” local vigila la *pindekua* consuetudinaria:

Después de la lucha armada resurgió una forma de gobierno tradicional que funciona, bien en combinación con los funcionarios del municipio, o bien, como sucede en algunos lugares, los funcionarios municipales quedan supeditados a los del ayuntamiento tradicional; este último cumple funciones de mayor importancia dentro de la comunidad, se convierte en el eje integrador de la sociedad, vigila la conducta moral de los habitantes, el cumplimiento de las obligaciones sacras y de los trabajos en beneficio de la comunidad; en estos casos, los encargados del gobierno civil son nominales, su papel se reduce a ser intermediarios entre la comunidad y el municipio (Sepúlveda 1974:78).

Esta redefinición de funciones transcurre de forma diferente según exista en la comunidad un sacerdote residente o no. En aquellas comunidades que como por ejemplo Nurío y Huáncito carecen de sacerdote y que cuentan con los servicios esporádicos del cura de Paracho y Carapan, respectivamente, los cargos religiosos de las mayordomías asociados sobre todo a la fiesta patronal se mantienen. Sin embargo, ante la desaparición de las cofradías coloniales como corporaciones locales, los cargos religiosos actualmente se encuentran “familiarizados” (cfr. ilustración 18). La unidad doméstica, representada casi siempre por la pareja, no solamente por un hombre jefe de familia,¹⁴⁵

¹⁴⁵ Mathews (1985) también constata para el caso de Oaxaca una incrementada presencia de la mujer en el sistema de cargos; según ella, las diferentes tareas de la pareja no son reducibles a la dicotomía de lo público-masculino *versus* lo privado-femenino, sino que reflejan más bien una tendencia a distinguir entre las esferas intracomunal y religiosa, por un lado, y extracomunal y política, por otro.

obtiene de los *tatakeri* o *pasados* uno de los cargos religiosos, desde el cual se ocupa de organizar y financiar una parte de la fiesta. El *cabildo de acheecha* o *consejo de ancianos*, que pervive ahora como autoridad únicamente informal, pero influyente, distribuye los cargos entre las unidades domésticas de los barrios y vigila su desempeño (Jiménez Castillo 1985; entrevistas E-Nurío 1993b y E-Procuraduría 1994).



Ilustración 18: Cargueros del *Santito Entierro* en Paracho

Esta práctica, sin embargo, a menudo no persiste en aquellas comunidades que cuentan con un sacerdote residente, ya que desde finales de la rebelión cristera la Iglesia se preocupa por marginar el sistema de cargos, que desde su punto de vista implica demasiado coste y despilfarro para las unidades domésticas (Acheson 1970; Nelson 1973). Por consiguiente, en comunidades como Paracho o Charapan, el control de las fiestas principales es ejercida por el párroco. No obstante, a menudo se da un tenso proceso de “negociación” de costumbres entre el sacerdote como agente de cambio y la comunidad que ejerce una resistencia pasiva, como recuerda un anciano de Tacuro, una comunidad de la Cañada:

Allá por 1940 el templo estaba cerrado y ya cuando vino un padre que se llamaba padre Nacho, luego luego organizó a los jóvenes, a mí me puso como presidente para enseñar la doctrina, pero eso sí el padre andaba armado, siempre traía acá su pistola. Es que él decía que andaba así porque acá los mataban a los padrecitos. De eso yo no vi nada, el caso es que así vivíamos. El padre siempre nos preguntaba: `A ver, ¿cuántos dioses hay?´ y uno le contestaba `Pues quién sabe padre, eso lo debe usted saber que es padre´. Y cuando rezaba y decía `Ruega por nosotros, ruega por nosotros´, un primo mío decía `Una riata para nosotros, una riata para nosotros´, es que él necesitaba una para amarrar sus animales. El padre estaba en contra de tronar cuetes [sic] por eso ordenaba `No, aquí no van a tronar cuetes, aquí no van a tronar cuetes´, entonces el que era Cabildo le dijo `A ver, padre, llame a la gente a misa´. Empezó a tocar las campanas y nadie fue a la misa. Al otro día pues compró un montón de cuetes y empezó a echarlos y ahí viene toda la gente, porque así es como está la gente acostumbrada (comunero de Tacuro, citado en TADET 1992:46).

El párroco también es quien fomenta la creación de asociaciones religiosas. Estas asociaciones laicas y en su mayoría compuestas por mujeres, pero estrechamente ligadas a la parroquia, difieren mucho en su orientación ideológica, que a menudo refleja la actitud del propio párroco actual o de párrocos anteriores que impulsaron su creación (García Mora 1975; entrevista E-Paracho 1993b). Por ello, coexisten en las comunidades purhépecha asociaciones religiosas cercanas a *Acción Católica* y a la *teología de la liberación* con otras, más inclinadas al movimiento de *renovación carismática*. El denominador común de este tipo de asociaciones es su tendencia a sustituir al cabildo en la organización y financiación de las fiestas:

Sin embargo, ahora la influencia del clero en el culto local es mayor a través de las asociaciones católicas que han llenado el vacío dejado por las instituciones tradicionales. El control del culto estaba antes en manos del cabildo del pueblo, mientras la participación de las asociaciones depende directamente de los sacerdotes. Estas asociaciones prestan ahora los servicios del templo o bien, el cura acude a `fainas´ voluntarias (García Mora 1975:274).

Por último, en algunas comunidades la presencia de un sacerdote residente no logra marginar por completo al *cabildo de ancianos*, que como en Santa Fe o hasta los años sesenta en Cherán se distribuye la organización de las fiestas con el párroco y sus asociaciones religiosas.¹⁴⁶ Mientras que los *pasados* vigilan el cumplimiento de las normas consuetudinarias que rigen las fiestas patronales, las asociaciones religiosas y/o el sacerdote distribuyen las tareas entre los vecinos de la comunidad.

¹⁴⁶ Cfr. Gortaire Iturralde (1971), Castile (1974), así como entrevistas E-Cherán (1993) y E-Santa Fe (1994).



Ilustración 19: Cartel de la *Feria de la Guitarra* en Paracho

A partir de esta “co-gestión” de las fiestas religiosas por la institución eclesiástica exógena y la institución del cabildo, desde hace algunos años en todas las comunidades purhépecha se observa una tendencia a sustituir el patrocinio familiar de las principales y más costosas fiestas locales por un sistema colectivo de financiación y organización. Dado que cada vez menos unidades domésticas disponen del excedente monetario necesario para hacerse cargo de partes de la fiesta, el nuevo sistema, promovido también por los sacerdotes, consiste en establecer comisiones para cada uno de los componentes de la fiesta que requieran un esfuerzo financiero o laboral superior.¹⁴⁷ Las comisiones, creadas a veces por las asociaciones religiosas, pero a menudo sobre todo por los barrios, son encabezadas por personas de reconocido prestigio, que tienen la tarea de recorrer su barrio visitando las unidades domésticas para recolectar el dinero necesario para financiar una banda o para realizar una *faena* común.

Mediante este “credo egalitario de la fiesta” (Brandes 1988:56), se logra recomunalizar la fiesta patronal, que corría el peligro de extinguirse porque ni la mayoría de comuneros que han tenido que regresar a la agricultura de subsistencia podía ni la élite minoritaria de comerciantes quería hacerse cargo de los gastos que significaba para la unidad doméstica el desempeño de la mayordomía. Por ello, la mayordomía tradicional se viene sustituyendo en cada vez más comunidades por este nuevo sistema de comisiones formadas *ad hoc* al interior de la comunidad. Sólo en el caso de una nueva fiesta introducida en Paracho en 1972 a iniciativa de la industria manufacturera local, la *Feria de la Guitarra* (cfr. ilustración 19), el sistema de comisiones se recorporativiza en forma de los “gremios” de oficios: guitarreros, agricultores, ganaderos, panaderos, comerciantes etc. Para esta feria, los elementos característicos de las fiestas patronales son fusionados con un desfile de oficios retomado de la fiesta de *Corpus*. Hasta la fecha,

¹⁴⁷ Cfr. Brandes (1987, 1988), Chamorro (1987) y entrevistas E-Nurío (1993a) y E-Paracho (1993b).

los oficios son junto con la presidencia municipal los principales encargados de organizar la feria (Chamorro 1987; entrevista E-Paracho 1993b).

La imposición de una “cultura regional de relaciones sociales”

Desde el “primer encuentro”, los sistemas horizontales de integración regional se había ido conformando a través de una red de intercambio económico mediante mercados locales y subregionales, por un lado, y por una red de intercambio simbólico expresada en la participación recíproca en las fiestas patronales comunales, por otro lado. Aunque estos sistemas persisten en la región purhépecha, su importancia extralocal es crecientemente marginada a lo largo del siglo XX por la expansión de los actores institucionales gubernamentales y de sus secuaces provenientes de la iniciativa privada extrarregional. La concatenación de los procesos impulsados por ambos actores exógenos genera un dramático desequilibrio del medio ambiente regional (cap. IV), permite una consolidación definitiva de los comerciantes intermediarios como nueva clase social (cap. IV) y desencadena una creciente proliferación de instituciones gubernamentales activas en el interior de la región.

La degradación ecológica de la región

Las huellas más visibles que ha ido dejando la acción institucional del Estado-nación en la región purhépecha son de tipo ecológico. La apertura infraestructural de las comunidades y de sus recursos naturales para actores empresariales externos que han ido imponiendo su lógica comercial tanto a la agricultura y la ganadería como a la silvicultura y la producción artesanal ha repercutido profundamente en el medio ambiente regional.

Las innovaciones tecnológicas introducidas gracias a la *Revolución Verde* en la agricultura de temporal han fomentado —por medio de la intensificación de la agricultura— la extensión de la frontera agrícola hacia terrenos anteriormente silvícolas, el abandono de los sistemas de pluricultivo por monocultivos que aumentan el riesgo de erosión así como la contaminación y el agotamiento de los suelos por el uso de agroquímicos (Cese 1992). Los campesinos purhépecha son crecientemente conscientes del impacto que estas innovaciones están causando en sus prácticas agrícolas:

Problemas tenemos antes que nada con el fertilizante, pues con el fertilizante químico se mató la materia. Aún cuando los primeros tres, cuatro años se tuvieron buenos resultados en la planta, su color, estatura, producción. Pero a partir del cuarto año ya se necesitaba más cantidad de fertilizante para tener los mismos resultados. Y a partir del noveno año ya se producía menos y menos, por más fertilizante que le pusieras. Cambió el color de la tierra, se volvió blanquecina, como cal, como salitrosa, ceniza. También fue entonces cuando comenzaron las plagas, y ya no sólo en la planta, también en la matita, en el maíz mismo, con el gorgojo. Años anteriores, cuando no había fertilizantes, apenas si todos los campesinos teníamos plagas. Al cosechar ya vienen plagas hasta la mata, como polvo (agricultor, E-Tzurumútaro 1994).

El abandono de las prácticas de rotación, la introducción de semillas híbridas y el uso de fertilizantes químicos no sólo han incrementado las plagas y enfermedades como la *conchulea* o el *gorgojo*, sino que, a la vez, han disminuido la capacidad de retención de agua de los suelos agrícolas, cada vez más salinizados y expuestos a procesos de erosión (Cese 1992).

En la cuenca lacustre de Pátzcuaro, esta crisis de la agricultura temporalera y la creciente reducción de las pluriocupaciones han deteriorado también la producción pesquera. Ante el progresivo agotamiento de sus parcelas, cada vez más campesinos-pescadores abandonan la agricultura y se dedican exclusivamente a la pesca, que antes sólo conformaba una actividad estacional y complementaria. Debido a la consecuente sobreexplotación del lago, muchas especies como la *chegua* y el *choromo* prácticamente han desaparecido, mientras que otras como el *pescado blanco* y el *charal* se encuentran en vías de extinción (Cese 1992).

No obstante, el mayor impacto ecológico de las acciones institucionales y empresariales externas se ha ocasionado en los bosques de la región. La tala clandestina, practicada por los propios comuneros y —aún en mayor medida— por contratistas y sus aserraderos, pero consentida y aprovechada por las autoridades forestales ha sido una de las causas principales de la deforestación de ya más de la mitad de todos los recursos silvícolas de la región. La ilegalización de estas prácticas ha impedido acompañar la tala con medidas de reforestación sistemática. Además de la descontrolada explotación forestal, el desmonte también ha sido acelerado por la ganaderización de la economía purhépecha, que requiere de cada vez más terrenos de pastoreo, así como por la imposición de cultivos comercializables que como en el caso del aguacate en la parte occidental de la Meseta genera grandes plantaciones a costa del recurso silvícola.¹⁴⁸

Las consecuencias de la deforestación masiva se perciben sobre todo en el ámbito climatológico. La tala inmoderada que ha padecido en los últimos cincuenta años sobre todo la Meseta ha contribuido decisivamente a la reducción de los niveles de aguas subterráneas que luego confluyen cerca de

¹⁴⁸ Cfr. Caro Gómez (1990), Linck *et al.* (1988) y Mas Porras (1992).

Uruapan en el río Cupatitzio. Las lluvias han disminuido de forma dramática, mientras ha crecido el contraste de temperaturas diurnas y nocturnas así como el contraste estacional entre la época de secas y la de lluvias, época en la que hay precipitaciones cada vez más torrenciales (Mas Porras 1992).

Otra consecuencia importante ha sido el incremento de la erosión en todas las subregiones y comunidades afectadas por la desforestación (cfr. ilustración 17). La erosión, por una parte, aumenta directamente con la tala de bosque, pero, por otra parte, también es acelerada por el cambio climático y el incremento estacional de precipitaciones, como explica un campesino de la cuenca lacustre:

El problema es la pendiente, el que las tierras no sean parejas, eso es lo que ha provocado el arrastre de mucha tierra con el sembrado, cuando caen las lluvias. Esto pasa porque antes había muy buen bosque y ahora ya nada, pues el monte está muy deteriorado. Además, antes, cuando había más bosque no llovía tan fuerte. Ahora el tiempo de lluvias es tarde, y se lo lleva todo. Antes con tanto bosque no utilizamos ni fertilizante. Entonces era negocio la agricultura, ahorita no (agricultor, E-Napízaro 1994).

Por último, la erosión a su vez provoca el paulatino azolvamiento del Lago de Pátzcuaro. El arrastre de materia orgánica procedente de la capa edáfica de las tierras agrícolas en épocas de lluvias llega a parar al lago, que con el creciente azolvamiento va perdiendo profundidad. Ello no sólo afecta a la producción piscícola, sino que junto con la invasión y expansión del lirio acuático provoca una rápida pantanización del lago.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Cfr. Cese (1987), Haase *et al.* (1991) y Mas Porras (1992).

La evolución demográfica, que sobre todo por parte de las instituciones gubernamentales se intenta presentar como causante de los problemas ecológicos de la región, sólo constituye un epifenómeno más del desarrollismo propagado y promovido por el Estado. Pues el crecimiento demográfico sólo se vuelve económica y ecológicamente importante a partir de los años setenta, cuando la *Revolución Verde*, la ganaderización y forestalización de la economía purhépechaya han desencadenado los principales problemas ecológicos de la región (Castilleja 1992).

La consolidación de las élites económicas regionales

El incremento de la población, posibilitado por las mejoras en las dotaciones infraestructurales básicas suministradas por las agencias gubernamentales, tiene consecuencias tanto en la presión sobre las superficies agrícolas como en la necesidad de agua y en la producción de desechos urbanos. El proceso de urbanización de las cabeceras municipales, sin embargo, no es el resultado de la evolución demográfica, sino de la incipiente industrialización que el Estado fomenta a través de sus proyectos artesanales y agroindustriales. Una vez iniciado el proceso de industrialización de la producción artesanal, las cabeceras primero de Pátzcuaro y Quiroga, pero luego también de Tzintzuntzan, Chilchota, Paracho y Nahuatzen se convierten en destino principal de las migraciones intramunicipales y subregionales. Es entonces cuando en las nuevas colonias periféricas de las cabeceras la urbanización genera problemas ecológicos sobre todo por los crecientes desechos urbanos (Múzquiz 1992).

Por su impacto sumamente desigual y su trato privilegiado con determinados grupos de beneficiarios, la política indigenista y desarrollista ha promovido desde su institucionalización en los años cuarenta la consolidación de una élite económica ubicada casi siempre en las cabeceras municipales. Esta élite económica es producto de la necesidad

de contar con *agentes de aculturación* locales capaces de articular la economía interna de las comunidades con los mercados externos. Así, los primeros beneficiarios del fomento institucional de la alfarería purhépecha han logrado en prácticamente todas las comunidades “atendidas” por el INI, por Fonart o por otras agencias de promoción artesanal establecerse ya no sólo como productores de alfarería artística, sino también como intermediarios comerciales entre sus vecinos y las instituciones externas (Jiménez Castillo 1982; Dietz 1995).

Una vez consolidados como intermediarios económicos, estas nuevas élites expanden sus relaciones comerciales para no depender únicamente de sus mentores gubernamentales e invierten su capital acumulado en el acaparamiento local de la producción y su venta en el mercado primero regional y luego incluso extrarregional. Por consiguiente, rápidamente abandonan su comunidad de origen para establecerse en la cabecera o en alguna ciudad cercana que disponga de un mercado importante, monopolizando con ello las relaciones comerciales entre los comuneros productores y sus clientes, que a menudo son intermediarios extrarregionales. Así, la “ventaja comparativa” de esta élite económica consiste en su acceso diferencial a los diferentes mercados jerárquicamente integrados (Durston 1976), promovido desde su implantación en la región por las instituciones gubernamentales:

En resumen, el actual sistema de estratificación de la sociedad del municipio está apoyada por un sistema de mercado en el cual sólo algunos grupos sociales controlan los medios de intercambio. Estos acaparan la producción y el trabajo de mucha gente del municipio que les permite circular en el mercado nacional. Así pues, la estratificación se puede ver como resultado del acceso diferencial o de control sobre las mercancías y los medios de producción (García López 1984:110).

En la cuenca lacustre, este control ejercido por la élite regional no se limita a los principales mercados locales y subregionales. Desde la ciudad de Pátzcuaro, las influyentes familias de comerciantes y madereros logran asimismo beneficiarse de la “industria” turística, que surge con la primera ola sobre todo de artistas e intelectuales norteamericanos en los años treinta y cuarenta. El incremento del turismo ha desencadenado desde los años sesenta y setenta la consolidación de todo un sector hotelero centrado en Pátzcuaro.¹⁵⁰

El proceso de diferenciación social desencadenado por la “disyunción social” entre la producción y la comercialización (Espín Díaz 1986a), ámbitos anteriormente controlados de forma integral por la unidad doméstica, a menudo conlleva un proceso de cambio de identidad. Tal y como lo estipulaba la ideología del mestizaje que subyace en los programas indigenistas, cuando la élite económica logra controlar el mercado municipal o subregional como en los casos de Chilchota, Paracho y Nahuatzen, su nuevo poder económico y político en la cabecera municipal le ofrece la posibilidad de cambiar de adscripción étnica: tanto ante los ojos de los productores comuneros como frente a sus contrapartes comerciales externas se convierten en *mestizos*, término que así adquiere —por lo menos en una primera fase de consolidación de la nueva élite— connotaciones “estamentales” (Espín Díaz 1986a:253).

La proliferación de las agencias gubernamentales

En estrecha interrelación con la élite económica regional actúan las dependencias de las instituciones gubernamentales que se van asentando en la región purhépecha. Las instituciones tienden a establecerse en la ciudad-mercado más cercana a su “zona de influencia” y sólo en casos excepcionales —como por la intervención directa de Cárdenas en el caso del internado de

¹⁵⁰ Cfr. Zizumbo Villarreal (1986a), Kemper (1987) y Müller *et al.* (1992).

Paracho y luego del CCI Cherán— se elige una cabecera municipal ubicada dentro de esta zona. Mientras que las estructuras de toma de decisión institucional permanecen fuera de la región, los *culture brokers* y *agentes de aculturación* son colocados en el interior de las mismas.

El espacio intermedio entre ambos niveles, entre los organismos estatales o federales y sus ejecutores locales e intrarregionales, conforma un vacío institucional, cubierto únicamente por la “buropolítica” jerárquica (Zermeño 1990) que realizan los beneficiarios privilegiados, pero cooptados de la acción institucional. La expansión de la presencia del Estado-nación a nivel regional, por una parte, estimula la política local creando nuevos canales institucionales mediante los cargos administrativos intracomunales; simultáneamente, sin embargo, restringe la participación política a una élite que tiene acceso a dichos canales. Pues como resultado de este tipo de “política interferida” (Varela 1986), cualquier representante de una comunidad que quiera resolver algún problema local recurriendo a una agencia gubernamental se halla ante la alternativa de someterse a dicha agencia o permanecer al margen de la misma:

Así pues, para resolver problemas de carácter normativo con cualquier institución se tienen tres opciones: que la orden de solución venga de arriba (entre más arriba, mejor); resolverlo fuera de la ley y asumir las consecuencias, o no resolverlo y asumir las consecuencias (Garibay 1992:284).

Como producto de esta práctica, la falta de arraigo se refleja en una creciente deslegitimación local de las instituciones gubernamentales. En su intento de fortalecer políticamente a las nacientes y pequeñas élites económicas que se benefician de los proyectos indigenistas, las agencias públicas se

burocratizan cada vez más y acaban sustituyendo a los antiguos cacicazgos agraristas —marginados por la política desarrollista— por nuevas estructuras caciquiles, ya no personalizadas, sino institucionalizadas (Nahmad Sitton 1988). Un campesino resume sus experiencias con Banrural, una de las agencias gubernamentales más activamente presentes en la región desde los años setenta:

Eran buenos los créditos que daba Banrural cuando se empezó. Ahorita lo tratan a uno muy mal. Como hace diez años comencé a trabajar con ellos. El banco tenía como tres personas, y el trato era amable y sin tanto papeleo. Pero ahora no se le tiene confianza. Hay un montón de secretarías que no hacen nada. Está fea la casa del Banrural. Mejor me sacrifico para comprar que perderle un crédito. Tras una temporada de cinco o seis años sin sacar un crédito, hace como ocho años que pedí un crédito para la yunta de bueyes. Al año la pagué, pero te hacen dar viajes y viajes, con los costes que eso lleva consigo, y también te hacen perder días de trabajo (agricultor, E-Napízaro 1994).

A esta tendencia burocratizadora y caciquil, muchos purhépecha reaccionan con una estrategia de “resistencia pasiva” —evadiendo la acción institucional. Frente a ello, y siempre siguiendo los vaivenes sexenales de los gobiernos, el Estado crea nuevas instituciones con nuevas promesas para alcanzar a aquellas unidades domésticas o comunidades que se niegan a colaborar en los proyectos de desarrollo. La consecuente proliferación de instituciones que se solapan en sus ámbitos de trabajo y que se contradicen en sus orientaciones políticas— indigenistas, agraristas, desarrollistas o simplemente electoralistas— logran introducir divisiones cada vez más profundas entre sus supuestos beneficiarios locales:

La proliferación de dependencias públicas tiene también una finalidad política: fragmenta y divide a la sociedad civil en sus relaciones con el Estado, burocratiza y mediatiza las demandas en un sinnúmero de exclusas (Zepeda Patterson 1988:41).

Las comunidades purhépecha no son las únicas víctimas de esta política de fragmentación y mediatización; otro actor marginado por la penetración de agencias centralizadas del Estado es el “municipio libre” (Salmerón Castro 1987). Incluso después de la reforma al artículo 115 constitucional, implantada en 1983 bajo Miguel de la Madrid, los municipios dependen completamente de las “atribuciones” que de forma voluntarista puede conceder el gobierno del Estado (Winkelmann 1990). La subsecuente “descentralización administrativa” se limita a transferir obligaciones a las presidencias municipales, que así son reducidas a meras instancias ejecutantes de las normativas elaboradas en los niveles estatal y/o federal (Álvarez Icaza *et al.* 1993). Sólo aquellos municipios que ya disponen de cierta industrialización y urbanización incipiente logran beneficiarse de la política descentralizadora aprovechando las nuevas facultades ejecutivas, mientras que la mayoría de los municipios purhépecha permanece al margen de los centros de poder (Linck 1988).

No obstante, a pesar de sus limitadas facultades fiscales y normativas, el municipio es una arena política importante sobre todo para la élite económica que procura proteger sus intereses comerciales en la región utilizando la presidencia municipal en dos direcciones:

- controlando la política intramunicipal, lo cual es posible gracias a la asimetría estructural que la Constitución establece entre la cabecera y las comunidades;

- y aprovechando los canales jerárquicos que vinculan al municipio con las instancias gubernamentales superiores para establecer lazos caciquiles hacia las instituciones del Estado y del partido-Estado y articular sus intereses económicos a nivel extrarregional.
- “mestizaje” apoyado explícitamente por la acción indigenista, las comunidades desde los años setenta comienzan a “re-indianizarse”. Este proceso identitario, que surge ante la hegemonización exógena de la “cultura regional de relaciones sociales”, se inicia como una “re-comunalización” del actor político local (cap. V), pero desde comienzos de los años noventa desemboca en una “re-purhepechización” contrahegemónica que desde el ámbito comunal procura reocupar y redefinir la “cultura de relaciones sociales” a nivel regional (cap. VI).

V

LA COMUNIDAD ENTRE ESTADO Y SOCIEDAD

Desde finales de los años setenta, la comunidad purhépecha reaparece como actor social y político en la región. Transformada por el impacto de la penetración del Estado en sus estructuras consuetudinarias, la comunidad se convierte ahora en fuerza estructurante a nivel regional y comienza a transformar, a su vez, la cultura de relaciones sociales que había permanecido vigente en la región purhépecha desde el pacto cardenista y el desarrollismo posterior. La comunidad ha logrado recuperar su protagonismo gracias a la confluencia y concatenación de dos procesos distintos de organización, ambos desencadenados de forma indirecta y no intencionada por los proyectos integracionistas del Estado-nación —el agrarismo y el indigenismo, respectivamente:

- por un lado, la participación de comuneros purhépecha tanto de la subregión lacustre como de la Meseta y la Cañada en los movimientos campesinos regionales y nacionales; a través de estos movimientos, la comunidad establece vínculos con movimientos sociales extralocales que luego servirán de punto de partida para superar el acusado localismo comunal (cap. V);
- y, por otro lado, el surgimiento de una *intelligentsia* purhépecha que tras su formación como *agente de aculturación* se irá emancipando de su tutela institucional y que —en base a sus experiencias con formas de organización provenientes del mundo urbano mestizo— impulsará una refuncionalización de los estructuras comunales (cap. V).

La reaparición de los comuneros

El primer intento de neutralizar la autonomía política de la comunidad purhépecha incorporándola forzosamente a un sistema corporativo de control vertical —el sistema de dotación ejidal— había fracasado. Por ello, bajo Cárdenas se había optado por una incorporación más indirecta y sublimine de las estructuras comunales al proceso de restitución agraria. La limitación estructural que padece esta incorporación indirecta consiste en la necesidad del Estado de prolongar el proceso de restitución para mantener a la comunidad en una situación de dependencia jurídica frente a las agencias gubernamentales. Cuando ello ya no es posible, se vuelve necesario generar los nuevos mecanismos de “rezago agrario” ya descritos (cfr. cap. IV) para obligar a la comunidad a acudir nuevamente a las instancias estatales.

A esta debilidad estructural que caracteriza al agrarismo oficial en su relación con la restitución de tierras comunales se unen dos limitantes adicionales:

- la incapacidad del Estado de cumplir las promesas agraristas de dotación o restitución si éstas afectan a propiedades e intereses vitales —tanto políticos como empresariales— del aparato del partido-Estado y de sus representantes;
- la contradicción cada vez más profunda entre un control corporativo basado en la dotación de tierras ejidales a comunidades campesinas y una lógica económica de acumulación que fomenta las agroindustrias y margina a las unidades campesinas de producción.

Como consecuencia, la corporativización de la reforma agraria sólo se logra de forma muy parcial. Mientras que las “correas de transmisión” aún funcionan entre las jerarquías del complejo PRI-CNC y los ejidos que producen excedentes comercializables (Flores Lúa/Paré/Sarmiento Silva 1988), el surgimiento de movimientos no corporativizados ocurre precisamente en los márgenes del sistema ejidal: entre los jornaleros sin tierra, por un lado, ajenos aún a cualquier tipo de reforma agraria, y entre los comuneros indígenas, por otro lado, que se resisten a integrarse en el sistema corporativo ejidal.

Ambos tipos de movimientos, el jornalero tanto como el comunero, ilustran cómo ya en los años setenta se inicia el “resquebrajamiento del control oficial” (Rubio 1987:161) ejercido hasta entonces por la CNC. La denominada “apertura democrática”, decretada por el gobierno de Echeverría para regenerar la capacidad integradora del sistema hegemónico unipartidista —capacidad profundamente reducida por la represión violenta del movimiento estudiantil de 1968—, permanece contradictoria: por una parte se crean nuevas posibilidades organizativas supralocales como las *Uniones de Ejidos* y las *Asociaciones Rurales de Interés Colectivo* (ARIC), pero por otra parte el Estado pretende recorporativizar su relación con los campesinos en su intento de amalgamar —por medio del *Pacto de Ocampo* de 1974— todas las cúpulas organizativas en torno a la CNC (Reitmeier 1990; Ceccam 1994).

Sin embargo, la pérdida del control corporativo sobre los sectores jornalero y comunero es definitiva y se expresa por el establecimiento de dos organizaciones nacionales al margen de la CNC —la *Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos* (CIOAC) para el sector jornalero en 1975 y la *Coordinadora Nacional Plan de Ayala* (CNPA) para el sector comunero en 1979. Como reacción a esta pérdida, la CNC

realiza un correspondiente “giro productivista” centrándose desde entonces en los llamados “campesinos medios”, las organizaciones de productores ejidales y de “pequeños productores” que generan excedentes para el mercado nacional.¹⁵¹

En la región purhépecha, no obstante, esta división de la población rural en tres sectores diferenciados —los jornaleros sin tierra propia, los comuneros minifundistas y los campesinos productores de excedentes— se solapa a nivel local, lo cual repercute decisivamente en la participación de los purhépecha en los movimientos campesinos:

- Aunque existen muchas familias que debido a la escasez de tierras se convierten *de facto* en jornaleros agrícolas, ellas mismas se conciben como comuneros que han perdido su parcela y que por ello trabajan tierras ajenas como *medieros*. Estas familias no suelen reivindicar una dotación ejidal, sino una expansión externa o una redistribución interna de las tierras comunales. Por consiguiente, la CIOAC prácticamente está ausente en la región purhépecha.
- Las unidades domésticas que —gracias a su acceso privilegiado a tierras suficientes en cantidad y calidad y/o a sistemas de riego— logran generar excedentes agrícolas, por su parte, no se identifican como “campesinos medios” o agroempresarios. Mientras que aquellos que persiguen estrategias abiertamente acumuladoras suelen dedicarse exclusivamente a la intermediación comercial y no a la agricultura, los agricultores que les venden parte de su producción se siguen autoconciendo como “comuneros” y participan como tales en las actividades de la comunidad. Por ello, la CNC, aparte

¹⁵¹ Cfr. Rubio (1987), Astorga Lira (1988) y Reitmeier (1990).

de su ficticia omnipresencia nominal, disfruta de una representación real del “campesinado medio” sólo en aquellas comunidades en las que la reforma agraria ha impuesto estructuras ejidales de integración vertical o formas de explotación suprafamiliar (cfr. cap. V).

- Los comuneros minifundistas, por último, que tienden a destinar gran parte de su producción para la subsistencia familiar, tampoco suelen participar a título individual en organizaciones de comuneros como la CNPA. Como se analizará a continuación, en determinados casos la comunidad purhépecha se integra en dichos movimientos, pero sólo si con ello conserva y expande su autonomía tanto frente a los organismos corporativos como frente a las organizaciones independientes. Por consiguiente, la permanencia de la comunidad en una organización supralocal de comuneros campesinos —como la *Unión de Comuneros Emiliano Zapata* (UCEZ), miembro fundacional de la CNPA, en el caso michoacano— es sumamente esporádica (cfr. cap. V).

La lucha por la tierra

Para analizar los nuevos vínculos que la comunidad purhépecha va estableciendo con actores extrarregionales para resolver sus conflictos de tierra y sus solicitudes de restitución, es preciso caracterizar brevemente el tipo de organización no corporativizada que surge a lo largo de los años setenta y cuyo exponente principal es la CNPA. Lo distintivo de este “nuevo” movimiento campesino consiste en su combinación de una estructura horizontal como red de organizaciones regionales, por un lado, con una cúpula de “asesores” permanentes que coordinan a nivel nacional las actividades de las organizaciones miembros, por otro lado. Esta dualidad refleja el origen híbrido

del nuevo movimiento, en el que confluyen las comunidades campesinas e indígenas con sus intereses y problemas muy inmediatos, por un lado, con los activistas sobrevivientes de la matanza de Tlatelolco de 1968, por otro lado, que —influidos por la estrategia maoísta de *Línea Proletaria* de movilizar las masas rurales— emprenden el camino hacia las bases campesinas para integrarlas a largo plazo en un amplio frente revolucionario.¹⁵²

La caracterización de este tipo de movimiento como campesino se refiere a la centralidad programática de la cuestión de la tierra. No obstante, en la composición de sus organizaciones y comunidades participantes se trata de un movimiento mayoritariamente indígena, puesto que la condición de “comunero” por derecho consuetudinario se limita a las comunidades indígenas (Rubio 1987). La comparación de dos tipos de conflictos de tierras —el enfrentamiento entre una comunidad purhépecha y una cabecera municipal mestiza, por un lado, y los conflictos por tierras entre varias comunidades purhépecha, por otro lado— permitirá analizar en lo siguiente la nueva relación que a lo largo de los conflictos por tierras se establece entre los comuneros como base de un movimiento campesino-indígena y sus “asesores” extralocales de procedencia urbana.

Conflictos interétnicos: Santa Fe de la Laguna

Desde que la desamortización decimonónica desencadenara un proceso de ganaderización en las orillas septentrionales del Lago de Pátzcuaro, las tierras agrícolas y sobre todo forestales que de facto controla la comunidad de Santa Fe de la Laguna se van disminuyendo ante la expansión de los pastizales del ganado vacuno propiedad de familias de la vecina cabecera de

¹⁵² Cfr. Flores Lúa/Paré/Sarmiento Silva (1988), Harvey (1990) y Muñoz Sánchez (1994); Núñez (1990) y Zermeno (1993) analizan las estrategias de la intelectualidad disidente después de la masacre de Tlatelco y su escisión en una vertiente maoísta y antipartidista, por un lado, y otra vertiente que elige la formas de organización partidista.

Quiroga. Aunque la comunidad resurge de la reforma agraria profundamente dividida entre un pequeño grupo de agraristas pro-ejidales y la mayoría de comuneros anti-ejidales (cfr. cap. V), en 1953 Santa Fe obtiene mediante resolución presidencial el reconocimiento legal de sus tierras consuetudinariamente comunales. A partir de entonces, el conflicto con los ganaderos —lejos de disolverse— se profundiza y se extiende:

Ya teníamos por fin nuestras tierras reconocidas, pero las autoridades de Reforma Agraria nunca, nunca quisieron pelearse con el Ministerio Público, con el Ayuntamiento de Quiroga. Ahí seguían comprando y vendiendo nuestras tierras, entre ellos los mestizos de Quiroga. Cuando iban nuestras autoridades a quejarse, el secretario administrativo de la presidencia [municipal] les mostraba un chingo de papeles, que si Ministerio Público, que si Receptor de Rentas, todo firmado y legalizado, pero en nuestra resolución presidencial decía que las tierras son de Santa Fe, ¡y basta! (comunero y ex-jefe de tenencia, E-Santa Fe 1993).

El continuo y prolongado solapamiento de titularidades comunales y privadas, ambas legalmente reconocidas por las respectivas autoridades agraria y civil, no sólo confunde a los comuneros y sus unidades domésticas, sino que fomenta una privatización *de facto* de todas las tierras de la comunidad (Dimas Huacuz 1982). Con ello, el conflicto de origen externo se traslada al interior de la comunidad: mientras que algunas familias intentan acaparar y comercializar parcelas agrícolas, otras se niegan a reconocer este tipo de transacciones. Desde los años cincuenta hasta finales de los setenta, la “lucha faccional” interna (Zárata Hernández 1993:139) por las tierras agrícolas paraliza la capacidad de la comunidad de hacer frente a la ganaderización externa de sus tierras forestales.



Ilustración 20: El plantón de Morelia, recordado en el mural de Santa Fe¹⁵³

No obstante, el enfrentamiento interno en seguida es postergado cuando el ganado de Quiroga comienza a invadir parcelas agrícolas, sobre todo en época de cosechas.¹⁵⁴ En 1979, un grupo de jóvenes comuneros —aglutinados en torno al entonces *representante de bienes comunales* de Santa Fe, un maestro rural oriundo del pueblo, pero que presta servicio en un pueblo mestizo— logra movilizar a sus vecinos para expulsar a todo el ganado forastero de sus parcelas. Al afectar directamente los intereses económicos de las propias unidades domésticas, los ganaderos se convierten en la percepción de la comunidad en un “enemigo común”. Con ello, el conflicto surgido entre un pequeño grupo de ganaderos acomodados y un extenso grupo de agricultores maiceros es “etnificado” por ambas partes: para la comunidad, se trata de *rancheros y turhísicha*, mestizos que invaden una comunidad *purhépecha*,

¹⁵³ Fotografía de Julio Alvar.

¹⁵⁴ Los siguientes detalles provienen de las entrevistas E-Santa Fe (1993; 1994), E-TES (1990 y E-Ueameo (1990), ampliados por datos de Comité de Lucha Indígena de Etnolingüística 1980a), Dimas Huacuz (1982) y Lucas Domínguez (1987).

mientras que los ganaderos se creen en el derecho de explotar económicamente las tierras “prácticamente” ociosas de unos “indios” que de todas formas viven en la infrasubsistencia. El conflicto étnico se vuelve más complejo al repercutir en él la desigualdad administrativa entre cabecera y tenencia de municipio: los ganaderos mantienen excelentes relaciones con la presidencia municipal, mientras que los comuneros afectados no existen como interlocutores legítimos para el Ayuntamiento.

Para acelerar una solución, el *repre* propone juntar el ganado encontrado en las parcelas de Santa Fe en el potrero comunal. Utilizándolo así como “botín”, se logra obligar a los ganaderos de Quiroga a firmar un “convenio” en el que éstos reconocen la titularidad comunal de las tierras invadidas y prometen impedir que su ganado siga convirtiéndolas en pastizales. Este convenio, “oficializado” por la presencia en el mismo acto de firma de representantes de la SRA y del Gobierno del Estado de Michoacán, sin embargo, no es repetado por los ganaderos. Cuando en el mismo año los comuneros nuevamente concentran en el pueblo al ganado que sigue invadiendo sus parcelas, los ganaderos intentan recuperar sus reses por la fuerza. En un subsiguiente enfrentamiento armado mueren varios comuneros y ganaderos.

Desde entonces, el conflicto trasciende el nivel intramunicipal. Por orden del Ministerio Público, la *Policía Judicial del Estado* (PJE) encarcela al *repre* y a un grupo numeroso de comuneros, con lo cual desde el punto de vista de la comunidad el Estado abandona su debida neutralidad y defiende a los invasores contra los invadidos. Perdida la fe en la voluntad del Estado de “ayudarle” a la comunidad, y en base a los contactos extralocales del grupo de jóvenes, la comunidad acude a dos “aliados externos” para lograr la liberación de los comuneros presos y el reconocimiento del convenio firmado con los ganaderos: al movimiento estudiantil de Morelia, protagonizado entonces por la *Casa del Estudiante “Isaac Arriaga”*, por un lado, y a un grupo de maestros

bilingües procedentes de diferentes zonas indígenas de México, por otro lado, que en aquel momento estaban participando en un programa indigenista de formación en Pátzcuaro, el *Comité de Lucha Indígena en Etnolingüística* (cfr. cap. V). Con el apoyo de ambos grupos, los comuneros y sobre todo las mujeres de los comuneros encarcelados organizan un plantón en las puertas del Palacio de Gobierno en Morelia (cfr. ilustración 20). A lo largo del plantón se establecen nuevos contactos tanto con otras comunidades aquejadas por el mismo tipo de problema agrario como con movimientos y activistas urbanos que se convierten en portavoces frente a la opinión pública ciudadana. Un volante distribuido durante el plantón por el grupo de maestros bilingües procura explicar el conflicto local como síntoma de un problema general:

Nosotros no somos agitadores; agitadoras son las injusticias, la opresión y el hambre que sufre nuestro pueblo. En México hay muchos ladrones, asesinos y violadores de la ley, pero en lugar de buscarlos entre el pueblo, hay que sacarlos de las oficinas de gobierno (volante del *Comité de Lucha Indígena de Etnolingüística*, 1979).

Después de más de un mes de plantón, los comuneros obtienen una entrevista con el Gobernador del Estado, quien promete revisar los expedientes e intervenir para que se libere a los presos, promesa cumplida en abril de 1980. El hecho inusitado de que prácticamente una comunidad entera abandone su aislamiento local y regional para presenciarse en la capital del Estado y adopte formas de lucha tan urbanas como la manifestación, el plantón, la distribución de volantes y la negociación cara a cara con el Gobernador convierte a Santa Fe en uno de los más destacados símbolos del surgimiento de un nuevo tipo de movimiento indígena-campesino, que vincula el tradicional pleito jurídico-administrativo con actividades políticas dirigidas a la opinión pública:

A partir de esta fecha los comuneros implementaron nuevos métodos de lucha: desarrollaron una campaña de difusión sobre los acuerdos y la promesa del señor gobernador en muchas comunidades purhépechas, en la Ribera del Lago de Pátzcuaro, en la Meseta Purhépecha, en la Cañada de los Once Pueblos, así como en las colonias populares de Morelia, México y otras partes; también a partir de esta fecha los comuneros se hacen presentes en los diferentes foros regionales, nacionales e internacionales, para denunciar el despojo de sus tierras y la represión del estado contra muchos comuneros de nuestro país y en particular contra los comuneros de Santa Fe de la Laguna (Lucas Domínguez 1987:124).

Una vez concluida la movilización en Morelia, y aún antes de la liberación de sus presos, en enero de 1980 Santa Fe alberga un encuentro de comunidades convocado por la naciente *Unión de Comuneros Emiliano Zapata* (UCEZ). A raíz de la liberación del *repre* y de los demás comuneros, en abril más de mil representantes de diferentes organizaciones campesinas celebran en el pueblo el segundo encuentro nacional de la CNPA.¹⁵⁵ Bajo la influencia de la comunidad anfitriona, tanto la UCEZ como la CNPA adoptan la misma estructura asamblearia como eje organizativo. Los encuentros celebrados de forma periódica en distintas comunidades que en ese momento concreto padecen litigios de tierras conforman el núcleo visible en torno al cual se aglutina todo el movimiento. Gracias a estos encuentros, tanto el *repre* como otros comuneros de Santa Fe van recorriendo diferentes regiones y van conociendo los protagonistas de otros movimientos similares al propio.

¹⁵⁵ Acerca de la UCEZ, cfr. Zepeda Patterson (1984), Cuello (1986) y Zárate Hernández (1992a); los datos sobre la CNPA provienen de Rubio (1987), Harvey (1990) y Muñoz Sánchez (1994).



Ilustración 21: “Esta comunidad ha dicho
¡Basta!”: mural de Santa Fe¹⁵⁶

La emergente identidad que comienza a englobar a la organización supralocal no es “indígena”, sino “comunalista” (cfr. ilustración 21). La reivindicación del original modelo zapatista de reforma agraria y la consecuente defensa y recuperación de las estructuras comunales permiten integrar un movimiento de actores sumamente heterogéneos y geográficamente muy distantes, pero cuya condición común reside en la lucha contra la creciente desubstancialización de la comunidad:

La lucha es por la tierra, por los indios comuneros y por las culturas indias. Sin tierra, la comunidad se desintegra. Sin indios, la comunidad se acaba. Sin cultura propia, la comunidad desaparece. Tierra, indios y cultura, en recíproca integración unitaria, hacen posible la existencia de la comunidad (UCEZ 1987:5).

Los encuentros de comunidades, sin embargo, sólo conforman el eje visible del movimiento. La labor cotidiana de presentar y defender pleitos ante los tribunales y de negociar la concesión

¹⁵⁶ Fotografía de Julio Alvar.

de resoluciones con la administración agraria es llevada a cabo tanto en la UCEZ como en la CNPA por un reducido grupo de especialistas, los llamados “asesores jurídicos” (Muñoz Sánchez 1994). Mientras que los encuentros son importantes para intercambiar experiencias y coordinar reivindicaciones y acciones, la mayoría de las comunidades purhépecha que comienzan a participar en el “complejo” UCEZ-CNPA lo hacen por falta de acceso a las instituciones competentes y por necesidad de apoyo legal. A falta de los canales corporativos que la CNC proporciona a los ejidos, las autoridades comunales acuden al asesor de la UCEZ, un ex-estudiante de derecho oriundo de la comunidad serrana de Nahuatzen, pero establecido desde hace tiempo en Morelia que cuenta con una larga trayectoria de activismo político en *Rumbo Proletario*, un “semipartido” (Vázquez León 1992a:224) maoísta. Entre el asesor y su grupo de activistas urbanos, organizado en torno al *Instituto Michoacano de Investigaciones Sociales*, A.C. (IMISAC), por un lado, y los *repres* comunales, por otro lado, se establece un trato de apoyo mutuo: mientras que la comunidad se compromete a participar de forma colectiva en las movilizaciones a las que la UCEZ y sus organizaciones afines convocan en la capital del Estado o de la República (cfr. ilustración 22), los asesores actúan ante las instituciones gubernamentales como representantes legales de la comunidad en cuestión. Ello es posible gracias a la audiencia mensual que la UCEZ ha logrado obtener en la SRA después de una movilización que desembocó en la toma del edificio central de la SRA en México, en junio de 1981 (Cuello 1986).

Por consiguiente, los asesores juegan un papel estratégico y contradictorio de articulación entre las comunidades marginadas del sistema corporativo de canalización de recursos, por un lado, y el Estado, por otro lado. La contradicción se refleja en el evidente abismo entre un discurso revolucionario radicalmente anti-estatista y anti-partidista —muy alejado de las preocupaciones concretas y puntuales

de las autoridades comunales— y una práctica política de interlocución y negociación directa, aunque “hostilizada” (Zepeda Patterson 1984:80) con las mismas instituciones del Estado que se pretende derribar. La distancia entre los intereses de las autoridades comunales y aquellos de los asesores urbanos se traduce en una participación sumamente esporádica y cambiante de las comunidades purhépecha en las actividades de la UCEZ-CNPA. Dado que no existe una membresía formal, varias comunidades simplemente desaparecen de la UCEZ una vez resuelto el conflicto de tierras por el cual habían acudido a los asesores. Sólo pocas comunidades como en el caso de Zirahuén —enfrentada desde 1978 con un empresario maderero de Pátzcuaro que pretende construir un complejo turístico en sus tierras comunales¹⁵⁷— se mantiene un vínculo estrecho entre la comunidad y la organización, precisamente porque la SRA no puede desafiar los intereses económicos de la élite industrial del Estado, con lo cual la UCEZ no logra resolver el conflicto. Paradójicamente, como consecuencia, cuanto más éxito tiene la cúpula de la UCEZ en sus negociaciones con el Estado, menor es su capacidad de movilización.

¹⁵⁷ Para detalles acerca del caso de Zirahuén, cfr. Zárate Vidal (1995).



Ilustración 22: Movilización de UCEZ
en el Zócalo de la Ciudad de México

Para contrarrestar la deficiente y esporádica participación de su “base”, en 1981 los asesores de la UCEZ crean una *Escuela de Comuneros Organizados* (ECO). El objetivo principal consiste en “concientizar” a determinados miembros de las comunidades acerca de la necesidad de generar perspectivas de cambio político a largo plazo, formando estos comuneros como líderes leales a la organización, pero arraigados en su base comunal:

Una escuela que nos sirva para atacar nuestros problemas, para cambiar nuestras comunidades en comunidades cada vez más unidas y más combativas. No es una escuela sólo para comprender lo que nos pasa sino una escuela para cambiar nuestra sociedad en una sociedad más justa, más igualitaria, más democrática, donde nuestras comunidades tengan su palabra (UCEZ 1983:24).

Este intento de “profesionalizar” a las autoridades comunales fracasa por el escaso interés que la iniciativa despierta en las comunidades vinculadas a la UCEZ. Los cargos políticos locales no son concebidos como “profesiones” fijas, sino como desempeños cíclicamente distribuidos entre todos los comuneros. En aquellas comunidades en las que como en el caso de Santa Fe un individuo o un reducido grupo de personas ostenta y controla un cargo tan importante como el de *repre* durante mucho tiempo, la asamblea comunal tiende a retirarle el apoyo necesario para la gestión de este cargo. Al igual que los partidos políticos y las confederaciones campesinas corporativas, con su pretensión de afianzar lealtades personales entre los representantes comunales y la organización, la UCEZ acaba contribuyendo a acrecentar las divisiones internas.¹⁵⁸ Al pretender establecerse como organismo fijo de intermediación entre las comunidades y el Estado, la UCEZ no sólo incrementa el faccionalismo intralocal, sino que a la vez reduce la participación dentro de la misma organización, que paulatinamente se va centrando en el carismático asesor principal y su esposa. La dependencia jerárquica que las comunidades padecen del reducido grupo de los asesores provoca una primera ruptura en 1981, cuando los asesores del Imisac abandonan la organización. Uno de ellos relata sus motivos:

¹⁵⁸ Esta es la razón por la cual la UCEZ es descrita por algunos analistas como una “coalición de facciones” (Vázquez León 1992a:209) o “una especie de federación de facciones” (Zárate Hernández 1992a:265); ello, sin embargo, es el resultado de un proceso fallido de profesionalización de las bases y no una característica intrínseca de la misma organización.

El hecho de colaborar con la UCEZ partía del presupuesto de que se trataba de una organización popular, campesina, independiente, honesta. En términos generales creo que esto sigue siendo así, aunque un conocimiento más profundo de esta organización nos hizo ver dos cosas: que la participación de las bases en general es pobre y que hay una relación de dependencia hacia los asesores legales de la UCEZ, en cuyas manos está la dirección real del movimiento. [...] La segunda cuestión que aclaramos en este proceso fue que las alianzas con grupos llamados de `izquierda`, no eran nada claras, por lo que entremezclaban en el movimiento campesino grupos organizados con otros intereses y con métodos de lucha muy discutibles (Rosa 1982:28).

Las tensiones surgidas al interior de Santa Fe a raíz del prolongado protagonismo del *repre* y su grupo se polarizan en torno a un peculiar programa de “desarrollo” que divide no sólo a la comunidad, sino a la región entera.¹⁵⁹ A finales de 1980 trasciende a la opinión pública el proyecto del *Instituto Nacional de Investigaciones Nucleares* (ININ) de establecer en terrenos comunales de Santa Fe, un reactor nuclear de prueba de 40 megavatios de potencia, que recurriría al Lago de Pátzcuaro para el circuito del agua de enfriamiento. A nivel extralocal, la polémica sobre el proyecto genera alianzas inusitadas:

- El reactor es promovido y defendido no sólo por las instituciones gubernamentales federales, sino también por el *Sindicato Único de Trabajadores de la Industria Nuclear* (SUTIN), controlado por un

¹⁵⁹ Los siguientes detalles provienen de las entrevistas E-Cese (1993), E-ORCA (1993), E-Santa Fe (1993; 1994), E-TES (1990) y E-Uameo (1990), así como de SUTIN (1981) y Toledo (1989).

combativo grupo de cuadros “proletaristas” que intuyen la posibilidad de establecer con el proyecto un pionero “bloque obrero-campesino” entre los trabajadores del reactor y los comuneros de Santa Fe y de la UCEZ (Alvar 1985).

- La oposición al reactor también reúne actores muy heterogéneos. Para defender el ya de por sí delicado medio ambiente de la cuenca del Lago de Pátzcuaro, en el *Comité de Defensa Ecológica de Michoacán* (Codemich), presidido por la viuda del general Francisco Mújica —propietaria de una finca en la orilla meridional del lago—, se movilizan sobre todo intelectuales y artistas vinculados a organizaciones no-gubernamentales de Pátzcuaro y Morelia; asimismo, no obstante, cuentan con el apoyo de gran parte de la élite económica regional, el grupo de los madereros y hoteleros de Pátzcuaro que ve peligrar sus ingresos obtenidos del turismo.

Ambos grupos hacen proselitismo entre los comuneros de Santa Fe, cuya asamblea general tiene que ceder las tierras para el reactor. Los representantes del SUTIN cuentan con el apoyo decidido del *repré* y de su grupo, quienes coinciden con el SUTIN en la oportunidad de impulsar un proceso de proletarización entre los comuneros, que conformarían la “vanguardia” de un movimiento popular unificado:

Políticamente, el trabajo de los comuneros en la empresa sería muy importante, porque así tendríamos comuneros campesinos y comuneros obreros de una misma comunidad, y de un mismo origen social y familiar, que unificadamente llevarán adelante nuestra lucha comunal; luego esa unidad de obreros y campesinos de Santa Fe tendrá un enlace con los demás

obreros de la empresa, con quienes podríamos responsabilizarnos para tratar de desarrollar un movimiento obrero-campesino, por la defensa de los derechos de cada quien, en la región y posiblemente más allá de nuestra región, todo dependiendo de su permanente postura y actitud democratizante del sindicalismo y el nuestro, por el mantenimiento de la propiedad comunal (*representante de bienes comunales de Santa Fe de la Laguna*, citado en SUTIN 1981:24).

La oposición interna al proyecto del reactor es protagonizada por el *Comité Cultural Estudiantil de Santa Fe*. Se trata de jóvenes de Santa Fe que estudian en Morelia y que mantienen relaciones con el incipiente grupo de los llamados *notables purhépecha* que residen en la capital del Estado y que rechazan cualquier estrategia de proletarización (cfr. cap. V). Para este grupo de jóvenes, el proyecto implicaría no sólo un deterioro ecológico —el sobrecalentamiento del Lago de Pátzcuaro obligaría al abandono definitivo de la pesca—, sino a la vez una pérdida de autonomía de la comunidad, que se sometería así a la voluntad de la dirección y del sindicato del reactor. En vez de depender por completo de los puestos de trabajo menos cualificados que generaría el reactor, el grupo de jóvenes propone a los comuneros luchar por defender y afianzar sus tradicionales estrategias pluriocupacionales: la combinación de agricultura maicera de subsistencia, pesca estacional y artesanía alfarera de comercialización. Por ello, el *Comité Cultural Estudiantil* participa desde entonces en proyectos de desarrollo rural diseñados por organizaciones no-gubernamentales (cfr. cap. V).

Después de un enfrentamiento local de seis meses, en mayo de 1981 la asamblea comunal decide rechazar la concesión de tierras para el proyecto del reactor. En vez de forzar “desde arriba” una revisión de esta decisión local, las instituciones

gubernamentales federales deciden abandonar el plan, dado que tampoco cuentan con el apoyo del entonces Gobernador del Estado, Cuauhtémoc Cárdenas, más identificado con los intereses de los empresarios y pobladores patzcuarenses que con la industria nuclear mexicana. Como en el Codemich también participan algunos extranjeros afincados en Pátzcuaro, tanto el SUTIN como el *repre* de Santa Fe se autoproclaman víctimas de una conspiración “imperialista”, ya que a estos extranjeros “evidentemente no interesa el desarrollo tecnológico de México” (SUTIN 1981:6).

A nivel intralocal, el balance de los años 1979 a 1981, de la confluencia entre el movimiento de recuperación de tierras y la polémica sobre el reactor nuclear, es sumamente ambiguo. Por un lado, el hecho de que el *repre* sea “vencido” con sus propias “armas”, mediante el mecanismo asambleario introducido y propagado por su propio grupo (cfr. cap. VI), ilustra el grado de aceptación y arraigo que las reformas internas ya habían obtenido en el seno del pueblo. No obstante, Santa Fe sale profundamente dividida de su participación en los conflictos extralocales, tanto de la polémica del reactor como de su vinculación a la UCEZ. A pesar de su derrota en la asamblea, el *repre* mantiene su cargo local porque el enfrentamiento violento con los ganaderos persiste y los comuneros lo siguen considerando la persona más idónea y experimentada para coordinar la defensa de las parcelas. Para no profundizar las divisiones existentes, el victorioso grupo de los jóvenes permanece al margen de la política local y se dedica a crear una organización supra-local de comunidades lacustres (cfr. cap. V).

Sin embargo, la comunidad se polariza nuevamente en 1985 a raíz de un conflicto externo en el que se ve involucrado el *repre*. Con ocasión de las elecciones federales del mismo año, la UCEZ se divide en dos grupos: mientras que el grupo mayoritario,

leal al asesor y ya legendario líder de la UCEZ, rechaza cualquier participación electoral y abandona la CNPA por mostrarse demasiado cercana al trotskista *Partido Revolucionario de los Trabajadores* (PRT),¹⁶⁰ otro grupo, liderado por el *repré* de Santa Fe, permanece en la CNPA. La división externa a la comunidad se traduce a nivel intralocal en el fortalecimiento de la facción opuesta al *repré*, que mantiene la lealtad al asesor de la UCEZ y que en 1987 logra ganar las elecciones a la *jefatura de tenencia*.¹⁶¹

Así, entre 1981 y 1988, la comunidad permanece dividida en dos facciones, pero -al margen de la “política interna”- de forma ininterrumpida sigue movilizada en la defensa de sus tierras comunales, hasta que en Nochevieja del año 1988 un ganadero de Quiroga asesina al *repré* de Santa Fe (Alvar 1991, 1992). A pesar de la amplia atención prestada en la prensa nacional (cfr. Proceso 9/1/1989) y aunque el asesino enseguida es detenido por la PJE, la respectiva orden de aprehensión nunca es ejecutada. Tanto los familiares y los líderes del grupo del *repré* asesinado como sus contrincantes de la facción opuesta inician un proceso de “emigración interior” al verse incapaces de enfrentarse a una coalición externa de intereses tan poderosos. Los ganaderos hasta la fecha siguen invadiendo parcelas comunales y enfrentándose a balazos con los agricultores-comuneros, pero el conflicto se individualiza paulatinamente. No obstante, el impacto que el “caso” de Santa Fe tiene en la región purhépecha abre nuevos espacios extralocales de actividad política a una nueva generación: a los jóvenes que exitosamente habían protagonizado la resistencia al proyecto nuclear y que después del asesinato del *repré* ven confirmados sus temores y dudas acerca de una estrategia política monotemática que estaba convirtiendo la defensa de los linderos en el único elemento aglutinador de la comunidad (entrevistas E-Santa Fe 1993; 1994).

¹⁶⁰ Para detalles acerca de la discusión sobre el “partidismo” y “antipartidismo” de la CNPA, cfr. Harvey (1990) y Zárate Vidal (1995).

¹⁶¹ Cfr. entrevistas E-Santa Fe (1993; 1994) y Zárate Hernández (1993).

Conflictos intercomunales: la Meseta

Simultáneamente, en el otro extremo de la región purhépecha, a lo largo de los años ochenta un conflicto de tierras no menos violento que el de Santa Fe y Quiroga genera mecanismos organizativos completamente distintos. En la Meseta Purhépecha, la mera confirmación presidencial de los títulos virreinales y el continuo aplazamiento de soluciones por parte de las autoridades agrarias federales han perpetuado antiguos conflictos ya no entre una comunidad y un ganadero forastero, sino entre varias comunidades purhépecha que poseen terrenos colindantes cuyos linderos se solapan según la documentación oficial.¹⁶²

En la parte central de la Meseta, el antiguo problema del solapamiento de linderos entre las comunidades de Nurío, Pomacuarán, Urapicho —las tres pertenecientes al municipio de Paracho—, Cocucho y San Felipe de los Herreros —ambas del municipio de Charapan— es profundizado por las autoridades agrarias federales.¹⁶³ Debido a la arbitraria lentitud del proceso de *restitución* de tierras, sólo la comunidad de Nurío obtiene en 1954 su correspondiente resolución presidencial, mientras que las demás comunidades siguen careciendo de una confirmación oficial de sus terrenos. Por ello, la resolución relativa a Nurío, que obliga a la comunidad a ceder 2.396 has. de fértiles tierras agrícolas a San Felipe— con lo cual Nurío sólo se quedaría con 1.395 has.—, nunca es ejecutada por la SRA, aunque la validez de la resolución presidencial es confirmada en 1988 por la Suprema Corte de Justicia. Así, mientras que Nurío dispone de una resolución presidencial negativa desde su punto de vista, los pueblos vecinos carecen de documento jurídico alguno para hacer valer la cesión de terrenos. Como consecuencia, en cada época de siembra y de cosecha surgen enfrentamientos

¹⁶² Cfr. cap. VI; hasta comienzos de los años noventa, en la Meseta se contabilizó un total de 24 conflictos intercomunales, en los que alrededor de 10.000 has. están en disputa (Argueta 1992).

¹⁶³ Los datos provienen de las entrevistas E-Nurío (1993b), E-Paracho (1993b) y E-Procuraduría (1994).

armados entre las cuatro comunidades. Cada muerto profundiza y prolonga el conflicto, además de dejar superficies cada vez más amplias sin cultivar por temor a represalias de la comunidad vecina:

En Nurío existe una resolución presidencial que se dictó en 1954 por el presidente Ruiz Cortines. Como nos afectaba, este pueblo interpuso un juicio de inconformidad, en ese tiempo ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación, quien sentenció dejar firme la resolución presidencial, lo que en vez de resolver el conflicto lo agravó. A causa de estas resoluciones, a partir de ese año y por motivo de esos dos decretos, es por lo que surgieron los conflictos de enfrentamiento entre estos pueblos de Nurío, Cocucho, San Felipe y Urapichu, ya que desde 1954 a la fecha ha habido más de 200 muertos en estos pueblos, viudas y muchos niños huérfanos, algunos de los mejores hombres de las comunidades están en las cárceles, algunos en las Islas Marías y a todo esto, las mujeres acá abandonadas con los niños. Yo creo que este problema es muy desastroso porque los huérfanos siguen abandonados, algunos ya adultos, ya con nueva familia pero que crecieron huérfanos (comunero de Nurío, citado en Tadet 1992:76).

El conflicto más violento se ha ido desarrollando en torno al llamado plan de *Tzakápu Ichápitirhu*, una importante superficie agrícola de sesenta hectáreas disputada entre Nurío y Cocucho. A los agricultores muertos o heridos en sus parcelas se suman el robo mutuo de ganado y asaltos cada vez más frecuentes en la brecha que comunica a ambas comunidades, así como la tala descontrolada del bosque ubicado en los terrenos disputados. Ello refleja una profunda modificación de las

estrategias económicas que en ambos pueblos tienen que llevar a cabo las unidades domésticas ante la creciente escasez de tierras cultivables. Mientras que las familias de Nurío a lo largo de los años ochenta se van especializando en “pellizcarle fuera” mediante el comercio a larga distancia —sobre todo la compra-venta de productos artesanales de madera fabricados en Paracho y vendidos en México, Guadalajara o en la frontera norte del país—, sus vecinos de Cocucho optan por incrementar su producción alfarera —las célebres *cocuchas*, grandes recipientes de almacenamiento de comida— y maderera. Dado que ambas actividades requieren de grandes cantidades de leña y madera, respectivamente, la desforestación aumenta desde los años ochenta en todo el *plan* disputado.

Como reacción al desinterés gubernamental por resolver jurídicamente los problemas del solapamiento de terrenos, a partir de mediados de los años ochenta un reducido grupo de autoridades y ex-autoridades comunales de los pueblos afectados así como de otras comunidades vecinas preocupadas por la violencia generalizada en la Meseta comienza a celebrar reuniones esporádicas para intercambiar puntos de vista y elaborar soluciones conjuntas de tipo informal al margen de la SRA:

Afortunadamente, después de que hemos estado analizando el origen de esos conflictos y después de haber llegado a la conclusión de que fue a raíz de la instrumentación de los títulos virreinales hechos por los españoles y de que no fue el origen propiamente entre las comunidades p'urhépechas, se está llegando a la reflexión de que entonces tenemos que hacer a un lado esos documentos instrumentados de mala fe. y de esta forma, mediante la reflexión, buscar un entendimiento, una comprensión, un arreglo mediante la conformidad, que permita llegar al convenio entre nuestros pueblos vecinos para tratar

de superar de esa manera los conflictos sobre límites a causa de la existencia de los títulos virreinales (comunero de Nurío, citado en Tadet 1992:75).

En junio de 1985, este grupo logra convocar a todas las autoridades civiles y agrarias de Nurío, Pomacuarán, Quinceo, Cheranatzicurin, Paracho (todas del mpio. de Paracho), Cocucho, San Felipe (mpio. de Charapan), Cherán, Tanaco (mpio. de Cherán), Zicuicho, San Isidro y San Antonio (mpio. de Los Reyes) para tomar acuerdos básicos sobre el conflicto. En el resultante *Documento de los Cinco Puntos* se propone neutralizar el conflicto mediante una estrategia política regional que —en vez de redistribuir las tierras disputadas— opta por aprovechar los múltiples recursos disponibles en dichos terrenos de forma intercomunal. Para ello, se hace énfasis en problemas similares que padecen todas las comunidades para relativizar la centralidad que el conflicto agrario había adquirido: la escasez de agua potable en toda la Meseta, la dependencia de intermediarios forasteros para comercializar los productos artesanales de la región, la falta de mecanismos de control y reforestación que permitan un aprovechamiento duradero de los recursos naturales, la necesidad de proporcionar a los jóvenes una formación agropecuaria adecuada a la realidad regional y la excesiva dependencia política de las comunidades de sus respectivas cabeceras municipales y distritales, a menudo ubicadas en centros urbanos mestizados y/o extrarregionales.

Aunque el conflicto violento persiste después del encuentro, cada enfrentamiento ya no moviliza a la comunidad entera, sino que tiende a volverse un “asunto” de la unidad doméstica. Pues a raíz del encuentro de 1985, las autoridades locales, por su parte, paulatinamente comienzan a hacer gestiones conjuntas para aplicar el convenio firmado entre ellos. Sobre todo la “política” del agua potable involucra a muchos comuneros

y particularmente a las comuneras —responsables en cada unidad doméstica de acarrear agua— a interesarse nuevamente por asuntos distintos a la defensa armada de la parcela. La ampliación del sistema de agua intercomunal Charapan-Paracho a más comunidades se enfrenta a dos problemas:

- En primer lugar, la estrategia gubernamental de perforar pozos cada vez más profundos —con crecientes gastos de electricidad para el bombeo— no se realiza con el objetivo principal de surtir de agua a un número cada vez mayor de comunidades, sino que responde a la demanda creciente de agua de uso industrial y/o agroindustrial en las cabeceras municipales. Debido a este trato preferencial, comunidades que como Nurío cuentan con un pozo en sus propios terrenos paradójicamente padecen de escasez o falta completa de agua potable, mientras que la cabecera de Paracho disfruta de agua de forma más o menos permanente (cfr. cap. V). Por ello, el *Documento de los Cinco Puntos* exige ampliar el sistema intercomunal a otras comunidades, propuesta rechazada por las cabeceras.
- El convenio de comunidades, por otra parte, reivindica la creación paralela de organismos que administren el pozo y distribuyan los gastos de electricidad en función del gasto real del agua; en este órgano, todas las comunidades beneficiarias estarían representadas con voz y voto. Debido a la reforma municipal implantada a mediados de los años ochenta bajo Miguel de la Madrid, sin embargo, en 1986 se decide disolver los sistemas intercomunales para convertirlos en sistemas municipales. En cada municipio, una *Junta Local de Agua Potable* administraría el pozo y sus costos. Esta

medida nuevamente desencadena conflictos entre las comunidades, dado que ahora muchos pueblos firmantes del convenio ya no pueden beneficiarse del pozo de Nurío, por encontrarse en otro municipio.

Por consiguiente, desde entonces la lucha por el agua se convierte en un asunto intramunicipal. Es aquí donde el convenio realmente surte efecto por primera vez. Dentro del municipio de Paracho, gracias a dicho convenio y aprovechando la reciente reforma municipal, las autoridades comunales de las tenencias osan iniciar en 1986 una “rebelión del agua” contra la cabecera municipal. Las tenencias representadas junto con la cabecera en la *Junta Local* logran arrebatarse el control de dicho órgano a la élite económica de Paracho, los comerciantes y empresarios guitarreros. Por decisión de mayoría —nueve comunidades frente a la cabecera—, se cambia la composición de la junta y se traslada su sede a Nurío. No obstante, dado que los representantes de Paracho se quejan ante el Gobierno del Estado y la *Comisión Federal de Electricidad* (CFE), el control intercomunal del sistema municipal permanece precario: a menudo, la CFE corta durante meses la electricidad por supuestos impagos de facturas que nunca habían llegado.

Aún así, el control del sistema por las tenencias se mantiene hasta las elecciones municipales de 1989, cuando las comunidades —que en su amplia mayoría votan a la oposición cardenista (cfr. cap. V)— obtienen incluso el control político de la presidencia municipal frente a la cabecera, cuya mayoría sigue votando por el PRI. Sin embargo, en la política del agua potable, la victoria resulta una derrota: Como una más de sus medidas para recobrar el control de los municipios “perdidos” a la oposición, el gobierno de Salinas de Gortari idea un nuevo mecanismo administrativo (Ávila García 1992a). El *Programa de Agua Potable*, implantado por la *Comisión Nacional de Agua* (Conagua), desvincula la administración de este

importante recurso de las instancias municipales, que ahora pasa a funcionar mediante *Comités Locales de Agua* que —al igual que los *Comités de Solidaridad*— dependen directamente de la institución federal.

A pesar de los logros obtenidos, los sistemas intercomunales sólo constituyen un compromiso necesario, fomentado por la política infraestructural gubernamental. En todas las comunidades de la Meseta, se prefiere buscar alguna fuente local de agua para poder prescindir de participar en el sistema intercomunal. Incluso la misma cabecera de Paracho prefiere independizarse buscando un pozo propio. Por ello, la experiencia acumulada desde finales de los años setenta por el sacerdote de la parroquia de Corupo levanta expectativas en toda la Meseta: como aficionado y aprendiz de un geólogo del Gobierno del Estado, el sacerdote se ha ido especializando en la prospección geohidrológica para detectar posibles manantiales subterráneos en la Meseta. Gracias a sus éxitos, cada vez más pueblos logran surtirse de su propio pozo comunal. Aunque tanto la perforación misma como el bombeo eléctrico siguen generando importantes costes, éstos ya sólo se distribuyen dentro de la comunidad, lo cual contribuye a disminuir los conflictos externos existentes en la Meseta.

Un segundo acuerdo del convenio de 1985 es más difícil de lograr. El convenio también preveía la cesión —por todas las partes implicadas— del terreno disputado entre Nurío y Cocucho para establecer en él un centro de formación agropecuaria y silvícola regional. Este propósito, sin embargo, no es realizable únicamente por las autoridades locales, sino que presupone asimismo la pacificación completa de la zona. Como las resoluciones jurídicas siguen pendientes a pesar del fallo de la Corte Suprema de 1988, desde entonces sobre todo un grupo de comuneros de Nurío busca una solución definitiva y “oficializada” por ambas partes que luego también sea reconocida por las instituciones agrarias gubernamentales.

Después de dos años de gestiones ante dichas instituciones, en 1990 la SRA, el Gobierno del Estado y el INI acceden a establecer una “comisión coordinadora trilateral”, luego convertida en *Brigada Mixta de Conciliación y Concertación Agraria*, con sede en Paracho (cfr. ilustración 23). Bajo este provisional amparo institucional, las asambleas comunales de Nurío y Cocucho nombran a sendas “comisiones de conciliación” que a lo largo del año 1991 se dedican conjuntamente a revisar y delimitar los linderos entre sus comunidades. En enero de 1992, por último, se firma un convenio de conciliación agraria entre Nurío y Cocucho, en el que los gobiernos estatal y federal se comprometen a acatar el acuerdo intercomunal, ratificado luego por una “fiesta de la paz” celebrada en el punto de confluencia entre ambos pueblos. Este acuerdo enseguida es instrumentalizado por la *Brigada Mixta* que lo presenta como una medida gubernamental de lucha contra el rezago agrario:

El gobierno actual tratando de aprovechar ese avance, rápidamente instrumentó un convenio a través de la Brigada de Concertación Agraria que pusieron aquí en Paracho y le están sacando provecho político para justificarse. Cuando esa Brigada acaba de ponerse y cuando no ha sido la Brigada quien ha trabajado sobre este trabajo, que es un trabajo de mucho esfuerzo y sacrificio y de mucho tiempo de los propios pueblos, en el que no intervinieron ellos; pero eso sí, el gobierno ya trajo aquí a los de la televisión, a los de la prensa, a obispos y a los gobernantes e hicieron un simulacro de paz por ahí abajo, por el plan. Inmediatamente la prensa se encargó de decir que el gobierno está resolviendo los problemas, pero la verdad es que no evaluó que en buena parte se debió al trabajo de los pueblos orientado a buscar la conformidad del convenio partiendo del origen histórico y social de los pueblos p'urhépechas (comunero de Nurío, citado en Tadet 1992:75).



Ilustración 23: Movilización de comuneros ante la *Brigada Mixta* de Paracho

Según el acuerdo firmado por las autoridades comunales, una superficie de 440 has. permanece “sin tocar”, para destinarla al futuro centro de formación. Sin embargo, este destino no es ratificado ni reconocido por las instituciones gubernamentales hasta que años más tarde una organización regional purhépecha retoma el proyecto (cfr. cap. VI).

A diferencia del conflicto entre Santa Fe y Quiroga, los enfrentamientos intercomunales de la Meseta no han desencadenado un proceso de movilización y participación en organizaciones indígenas y/o campesinas supraregionales como en el caso de la UCEZ-CNPA. El conflicto tampoco se ha “etnificado” en una polarización entre purhépecha y mestizos, sino que ha afianzado las instituciones intralocales y la marcada identidad “localista” de las comunidades serranas. Como ha ilustrado el proceso de interlocución entre las autoridades comunales iniciado en 1985, no obstante, esta identidad comienza a formularse no sólo frente a la comunidad vecina, sino asimismo y de forma cada vez más pronunciada frente a la agencia gubernamental competente, que durante décadas ha estado ostentando una falta de capacidad o de voluntad de resolver el conflicto. Esta primera experiencia

del carácter contraproducente o a lo sumo superfluo de una institución del Gobierno, será luego retomada en la conformación de un movimiento supracomunal.

La lucha por el control del proceso de producción

Mientras que las autoridades comunales de la Meseta se ocupan de encontrar salidas políticas negociadas al *impasse* creado por los conflictos agrarios, desde comienzos de los años ochenta aparecen en la región “asesores” de origen urbano extrarregional que se dirigen a aquellos campesinos purhépecha que carecen de problemas de linderos y que logran producir excedentes agrícolas y que buscan abrir nuevos canales de comercialización y financiación externas. Estos “campesinos medios” (García 1991) son los destinatarios de las nuevas organizaciones de productores que desde entonces proliferan en todo el país como “segunda generación” de los movimientos campesinos, una vez superada la centralidad de la cuestión de la tierra tal y como la planteaban la UCEZ y la CNPA. Las organizaciones de productores se caracterizan por su origen en el sector social de la economía —se trata de campesinos comuneros o ejidatarios— y por su insistencia en controlar el proceso de producción y comercialización frente a las agencias gubernamentales de comercialización (Conasupo) y financiación (Banrural).¹⁶⁴

La aparición de este tipo de organización a menudo sectorial —campesinos cafetaleros, aguacateros, resineros etc.— refleja la creciente incapacidad de las confederaciones corporativas de canalizar las reivindicaciones de sus miembros dentro del marco del sistema de partido-Estado. Desde que el gobierno de Miguel de la Madrid inicia la retirada del fomento agrícola después de la crisis del petróleo, la CNC pierde eficacia como “correa de transmisión” entre la cúpula caciquil y las bases:

¹⁶⁴ Cfr. Reitmeier (1990), Martínez Borrego (1991) y Moguel (1992a).

La CNC se caracteriza cada vez más a partir de dos rasgos: clientelismo regional e intermediación política a través de las cúpulas. Pero además, volcada a la contención de la demanda campesina y atrapada en la mediación de clientelas regionales, deja un enorme vacío en lo que respecta a la organización productiva de los ejidatarios que paulatinamente es llenado por el empresario agroindustrial, el cacicazgo ejidal y, sobre todo, por las agencias gubernamentales (Gordillo 1988:237).

Tanto la ineficacia del aparato corporativo como la pérdida de autonomía del campesinado medio ante los nuevos actores empresariales y gubernamentales genera nuevos procesos de representación de intereses al margen del sistema oficial. En la región purhépecha, la gran mayoría de los campesinos medios permanece nominalmente en las antiguas organizaciones corporativas de la CNC (Álvarez Icaza *et al.* 1993), pero ya no participa en ellas. Las nuevas organizaciones de productores surgen al margen tanto de las estructuras comunales como de la CNC, a nivel regional y aprovechando las modificaciones legales introducidas bajo Echeverría en 1975, que permiten la organización supralocal de campesinos en *Uniones de Ejidos*, *Uniones de Uniones de Crédito*, *Asociaciones Rurales de Interés Colectivo* (ARIC), etc.¹⁶⁵ A pesar de su carácter independiente y anti-corporativista, las organizaciones de productores se extienden rápidamente bajo de la Madrid, puesto que coinciden con su política “productivista”: se limitan a demandar una mejora de las condiciones crediticias, a incidir en la política de precios de garantía o a impulsar proyectos de abasto y comercialización (Marion Singer 1989).

¹⁶⁵ Cfr. para detalles Costa (1989), Marion Singer (1989) y Fernández & Rello (1990).

Organización regional de productores: Marku Anchekoren

En la región purhépecha, un grupo de seis asesores con experiencias organizativas ganadas en organizaciones campesinas nacionales se instala en Paracho y Pátzcuaro para articular al campesinado purhépecha en torno a una organización de productores.¹⁶⁶ La primera toma de contacto con la futura “base” ya se establece en 1979, cuando un grupo de mujeres de Urapicho necesita un apoyo externo para solicitar la conexión de su comunidad al sistema intercomunal de agua potable. La reivindicación rápidamente es retomada en otras comunidades que padecen la misma escasez, por lo cual los asesores coordinan reuniones en cada una de las comunidades hasta conformar el *Comité de Pueblos*. Ante la persistente negativa gubernamental de ampliar la dotación de agua, en 1980 un total de alrededor de 3.000 mujeres toma el pozo de Zirosto. Después de más de dos semanas, las autoridades ceden y firman un convenio en el que incluyen a todas las comunidades partícipes en la movilización en el sistema intercomunal. Para mantener el grado de movilización logrado, en cada pueblo en el que se inaugura la infraestructura de agua potable el comité celebra una fiesta. No obstante, la participación se desvanece enseguida. En su autoevaluación crítica, los asesores atribuyen la esporádica participación a la falta de una conciencia proletaria entre los purhépecha:

Al no haberse dado este movimiento en el terreno de la explotación directa del trabajo y de los recursos, es decir, al no ser una lucha de los pobres contra los explotadores, se corre el riesgo de quedar como una experiencia aislada y no como el inicio de una serie de luchas que tiendan a acabar con la explotación (Bojórquez/Cardoso/Cardoso [s.f.]:89).

¹⁶⁶ Los siguientes datos proceden de las entrevistas E-Paracho (1993b), E-Pichátaro (1993) y E-Procuraduría (1994), además de informaciones contenidas en Bojórquez/Cardoso/Cardoso ([s.f.]), Zepeda Patterson (1988), Cervera Arce (1992) y Alonso Salmerón (1993).

Como consecuencia, los promotores del Comité de Pueblos deciden trasladar la lucha del ámbito infraestructural a la esfera de la producción agrícola. Al igual que los asesores de organizaciones de productores en otras regiones del país, se retoma la estrategia de *Línea Proletaria* y *Línea de Masas* de aprovechar la dependencia crediticia y comercial que sufre el campesino frente al Estado para ir convirtiéndolo en un proletario que sigue trabajando su propia tierra, pero que *de facto* mantiene una relación obrero-patrón con la agencia gubernamental de la que obtiene el crédito-“salario” (Cervera Arce 1992:279). Por ello, en 1981 reaparece el comité, ahora denominado *Comité de Agricultores Purhépechas* (CAP), para defender a los campesinos primero de Urapicho y luego de otros pueblos de la Meseta en su lucha burocrática contra Banrural y la aseguradora ANAGSA por obtener indemnizaciones ante las pérdidas sufridas en el último temporal. El CAP moviliza a los campesinos afectados y después de la toma de la sucursal de Banrural en Uruapan, el banco efectivamente autoriza a la aseguradora a pagar las indemnizaciones. Aunque con la acción el CAP crece hasta comprender agricultores de veinte comunidades de los municipios de Paracho, Cherán y Nahuatzen, el relato de un campesino de Paracho que participó en la toma refleja el protagonismo exclusivo del asesor:

Un señor nos informó de cómo obtener créditos. Él comenzó a formar grupos, y una vez que Banrural no nos quiso reconocer pérdidas totales, siniestros como lo llaman, este señor lanzó y promovió a la gente, y fuimos a tomar el banco de Banrural. Se tomó y se cumplieron, nos pagaron. Y hasta después nos llevaron a toda la gente a comer a la Casa de Estudiante y de aquí trajeron autobuses para regresarnos a nuestras comunidades. Hasta eso (agricultor, E-Paracho 1994b).

A pesar de este éxito, el intento de convertir el campesino en un trabajador asalariado fracasa porque la gran mayoría del campesinado purhépecha permanece en la economía de subsistencia y jamás —ni siquiera gracias a los elementos “campesinistas” de los programas SAM y Coplamar— obtiene crédito alguno. Para paliar este problema, agudizado bajo los recortes presupuestarios bajo de la Madrid, el CAP abandona sus actividades de fomento agrícola y participa plenamente en un programa de reforestación promovido por el entonces gobernador Cuauhtémoc Cárdenas. Desde 1983, el Gobierno del Estado invita —junto con las instituciones federales— a las comunidades a formar *Grupos Cívicos Forestales* (GCF), cuya tarea consiste en controlar la tala ilegal de bosque, prevenir incendios forestales y detectar aserraderos ilegales. Como el gobierno se compromete a remunerar por lo menos en parte las actividades de vigilancia forestal, el CAP ve en este programa una posibilidad más para incentivar la monetarización de la economía de subsistencia local. Mediante un rígido esquema vertical de organización, los miembros del CAP controlan gran parte de los GCF, por lo cual incluso llegan a establecer un comité regional que integra unos 400 grupos locales, como explica uno de sus fundadores:

El proceso organizativo en la actividad forestal adquirió forma al integrarse las directivas que llevaran el control de las actividades registradas en las bitácoras. Este proceso dio lugar a la integración del Comité Regional Forestal, formado por el presidente de cada Grupo Cívico; cada uno, a su vez, constituyó una directiva regional: presidente, secretario y tesorero, así como la Comisión de Honor y Justicia (Alonso Salmerón 1993:26).

El control de los grupos locales por el CAP, en 1985 rebautizado como *Comité de Productores Purhépechas* (CPP), desencadena conflictos intracomunales, puesto que a menudo ni el *repre* ni el *jefe* locales forman parte de dichos grupos. Así, los GCF se establecen como autoridades paralelas al margen de la comunidad. Ello resulta aún más problemático por la importancia económica que adquieren muchos de estos grupos: al monopolizar las rondas de vigilancia, los GCF rápidamente se convierten en un eslabón más de la cadena de “mordidas” que el talador paga para proseguir con sus actividades semi-clandestinas (García Aguirre 1986).

Las masivas movilizaciones de protesta realizadas por el CPP en 1986 para conseguir que el programa de los GCF continúe no logran su objetivo: la nueva ley federal no prevé esta figura organizativa, con lo cual el CPP se ve forzado a cambiar nuevamente de terreno de acción. Gracias a un crédito otorgado en 1987 por *Autonomía, Descentralismo y Gestión, A.C.* (Anadeges), una organización no-gubernamental que centra sus actividades de apoyo a campesinos en créditos y fondos revolventes de autofinanciamiento, el CPP inicia un amplio proyecto de crear un *Banco Purhépecha*: ante las experiencias negativas que los campesinos han tenido con Banrural, el banco del CPP ofrece un “crédito-puente” a 80 agricultores para que éstos puedan financiar su siembra y devolver el crédito mediante el pago de parte de la cosecha a una bodega del CPP; el monto obtenido por la venta del producto almacenado conformaría un nuevo crédito para otros campesinos. Sin embargo, como los precios de los insumos aumentan repentinamente, mientras que el precio del maíz sigue cayendo, incluso los créditos de la primera entrega no se pueden retornar, con lo cual fracasa el fondo común (Alonso Salmerón 1993).

Este fracaso y el correspondiente endeudamiento con Anadeges obliga al CPP a buscar nuevas fuentes de financiamiento, que encontrará a partir de 1989 en los fondos del *Programa Nacional de Solidaridad* (Pronasol) que administra el INI para la región purhépecha (cfr. cap. VI). Para ello, el CPP crea 23 “grupos organizados” de productores que reciben un crédito, ingresado en una cuenta corriente bancaria y con un plazo fijo. Para controlar el uso del crédito por sus beneficiarios y garantizar el reintegro del dinero, a la vez se impulsa la subsunción del trabajo campesino bajo formas empresariales. surge así la *Sociedad Cooperativa “Marku Anchekoren”, S.C.L.*, una cooperativa de más de 600 miembros repartidos por 16 comunidades.

Paradójicamente, con esta iniciativa los asesores —ahora bajo una perspectiva “revolucionaria”— reproducen las mismas estrategias proletarizadoras desarrolladas por el primer indigenismo desarrollista para convertir el campesino-artesano en un trabajador asalariado (cfr. cap. V). Y al igual que en el caso de las cooperativas del CREFAL, el problema principal reside en la escasa participación de la bases. Sin el constante flujo de recursos externos hacia la cooperativa, *Marku Anchekoren* desaparecería de un día a otro sin repercutir a largo plazo ni en las formas de organización de la unidad doméstica purhépecha ni en su falta de “conciencia de clase”. Con ello, a pesar de sus frecuentes ataques verbales a otras organizaciones de cuadros asesores como la UCEZ, la estructura interna del CPP refleja la misma dicotomía entre un asambleísmo de base y un grupo restringido de líderes omnipresentes (Cervera Arce 1992).

Otro rasgo que ilustra la similitud entre formas de organización exógenas aparentemente tan distantes entre sí como el CPP y la UCEZ es el papel que juega al interior de la comunidad purhépecha. Ambas organizaciones fomentan el divisionismo intralocal al no someterse a las decisiones ni de las asambleas comunales ni de las autoridades civiles o agrarias.

Mientras que la UCEZ cree necesario “educar” al comunero para que anteponga la lealtad a la organización por encima de sus lealtades y responsabilidades locales, el CPP abiertamente renuncia a ponerse a disposición de la voluntad de las instancias locales. Como las comunidades carecen de la visión vanguardista necesaria para impulsar un “proyecto político de verdadero cambio” (Alonso Salmerón 1993:33), el CPP prefiere fomentar sólo a determinados miembros de cada comunidad —los campesinos medios que pueden tener acceso a créditos— para crear nuevos “grupos productivos” que a su vez generen estructuras paralelas de poder local: la perspectiva revolucionaria, en definitiva, es inviable si la toma del poder político “no tiene eco sin el control del poder económico” (Alonso Salmerón 1993:33).

A nivel intralocal, esta estrategia socava los mecanismos de toma de decisiones internos de la comunidad purhépecha. Como la membresía en la cooperativa y en el “grupo productivo” es individual, la comunidad una vez más se queda al margen de la actividad de la organización de productores. Ello genera nuevos conflictos —tanto entre la asamblea comunal y los comuneros que participan en el CPP como entre la comunidad y la cabecera— cuando, por ejemplo, en el municipio de Paracho gran parte de los fondos gubernamentales de Pronasol son canalizados hacia los “grupos productivos” del CPP y sus miembros individuales.

La similitud entre los proyectos económicos impulsados por el CPP y la política integracionista del Estado, que coinciden en el fin último de descampesinizar al campesinado indígena para integrarlo en la sociedad nacional como parte del proletariado, hace posible esta “división de trabajo” entre la política gubernamental del Pronasol y el CPP. Tanto a nivel regional como a nivel nacional, las organizaciones de productores —agrupadas desde 1985 en la *Unión Nacional de Organizaciones*

Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA)¹⁶⁷— tienen que enfrentarse al desafío de no ser completamente absorbidos por el aparato gubernamental y su hábil capacidad de “concertación”. La insistencia en la primacía de lo económico y “productivo”, por una parte, excluye a un gran número de campesinos de estos nuevos procesos de organización. Sin embargo, por otra parte, también corre el riesgo de convertirse en un gremio “despolitizado” de agricultores acomodados:

Al giro hacia lo económico, le correspondió el dominio de los términos del mercado y con ello del tipo de campesino que compone estas experiencias, que son sobre todo campesinos medios, con cierta capacidad de acumular. A lo anterior se suma una cierta despolitización de corte pragmático y un distanciamiento de las prácticas corporativas de los partidos, tanto del PRI como de los tradicionales de oposición (Concheiro Bórquez [s.f.]:14-15).

La particular alianza de intereses entre los motivos puramente económicos de la gran mayoría de los miembros de las organizaciones regionales de productores y la estrategia política de proletarianización a largo plazo que subsiste en sus cúpulas desemboca en una ambigua política de “autonomía dentro del sistema” (Concheiro Bórquez [s.f.]:17). La ambigüedad se vuelve aparente después de las elecciones presidenciales de 1988, cuando muchas organizaciones de productores se dividen ante la necesidad de definir su posición política. Varios de los principales cuadros de UNORCA no resisten la tentadora política de “concertación” desplegada por el gobierno de Salinas de Gortari y —bajo el pretexto de “unorquizar” (Hernández Navarro 1992a:251) a la

¹⁶⁷ Para detalles acerca de UNORCA, cfr. Costa (1989), Harvey (1990), Martínez Borrego (1991) Hernández Navarro (1992b) y Concheiro Bórquez ([s.f.]).

CNC— acaban ocupando altos puestos de funcionarios tanto en la confederación campesina del PRI como en las dependencias gubernamentales federales.¹⁶⁸ Mientras que estos líderes son directamente cooptados, los recortes presupuestales del fomento agrícola marginan indirectamente a sus antiguas organizaciones de productores, que con la retirada de las instituciones gubernamentales pierden su interlocutor y con ello su legitimación ante sus bases (cfr. cap. VI). Se evidencia así la profunda dependencia que sufren las organizaciones de productores de las políticas públicas; mediante su estrategia de “concertación”, el Estado logra corporativizar aún a las organizaciones campesinas más independientes:

Concertation should be seen as an achievement of independent peasant movements but one that has limitations for the deeper process of democratization in rural Mexico. After many years of struggle official recognition of autonomously organized alternatives has been won for some groups, but it should be remembered that concertation is limited in that it tends to target the better-endowed and better-organized, while excluding the majority of poorer peasants and the landless. [...] Concertation is also limited by its sole focus on relations between the state and social organizations. However much these relations are democratized the state remains the central actor in the allocation of resources, formulation of policy and the site of struggle. This neocorporatism may actually be strengthening the state *vis-à-vis* civil society rather than allowing the latter to take control of its own programmes for economic and social change (Harvey 1993:214).

¹⁶⁸ Las nuevas redes de centrales campesinas que surgen a partir de la política de “concertación” se analizan en Harvey (1990), Canabal Cristianí (1991) y García (1991).

El principal problema que subyace a la “filosofía” de las organizaciones de productores, la estrategia del “control del proceso de producción” como vía de la toma del poder, es la inquebrantable fé de los asesores y cuadros en la necesaria proletarización del campesinado indígena. Los purhépecha ingresan en las nuevas organizaciones de productores precisamente por haberse resistido —y seguir resistiéndose— durante medio siglo a las políticas públicas de proletarización, salarización y sindicalización. El objetivo de los campesinos purhépecha —tanto de los “medios” como los que son forzados a permanecer en la subsistencia— consiste en recuperar el control del proceso de producción, pero no como cooperativa o sindicato, sino como unidad doméstica. Ésta, y no la “clase obrera”, sigue siendo el único actor económico presente en las comunidades que lucha por obtener un mayor grado de autonomía frente a los intermediarios, sean estos gubernamentales o no-gubernamentales. Como consecuencia, el “malentendido” de los cuadros exógenos engendra procesos de organización importantes en la región, pero estos procesos acaban desvinculándose por completo de los objetivos principales de sus promotores:

Esta lucha no es necesariamente proletaria (como sería la mera lucha por la sindicalización), sino postcapitalista, en el sentido de que los agentes sociales se resisten precisamente a la proletarización al asumir el pleno control del proceso productivo global (Otero 1990:109).

Organización comunal de la producción: Nuevo Parangaricutiro

Una experiencia organizativa más exitosa se obtiene en la comunidad de Nuevo San Juan Parangaricutiro, el pueblo reubicado en el margen suroccidental de la Meseta tras la erupción del volcán Paricutin. A pesar de la intervención directa del entonces Secretario de Defensa Nacional, el general

Lázaro Cárdenas, en la reubicación de la comunidad y en la concesión de tierras para sus pobladores, Parangaricutiro tiene que hacer gestiones durante más de cuarenta años para finalmente en 1991 conseguir la resolución presidencial que legaliza la propiedad comunal de alrededor de 18.000 has., de los cuales casi 11.000 has. son terrenos silvícolas.¹⁶⁹

Por carecer durante medio siglo de documentación legalizada por la SRA, los comuneros ven mermar sus recursos forestales, explotados por motosierristas particulares sobre todo procedentes de la cercana ciudad de Uruapan. Para defenderse contra este tipo de saqueo, la comunidad ingresa en 1976 en la recién creada *Unión de Ejidos y comunidades Forestales de la Meseta Tarasca Lic. Luis Echeverría Álvarez*, una organización “de membrete” afiliada a la CNC, pero que le sirve a las autoridades locales para canalizar hacia la SARH su demanda principal, la obtención de una autorización oficial para explotar el bosque de forma comunal y no como taladores individuales. En 1979, finalmente se concede dicha licencia, con lo cual se inicia un largo y difícil proceso de desalojo de unos 300 aserradores particulares que hasta entonces se habían instalado ilegalmente en terrenos de la comunidad.

A diferencia de los *Grupos Comunales Forestales* patrocinados por el CPP en el centro de la Meseta, que al actuar únicamente como vigilantes semi-policiales rápidamente se convierten en cómplices corruptos, en Parangaricutiro se opta por una estrategia distinta. En vez de limitarse a vigilar el extenso bosque, con los ocho principales “empresarios” motosierristas se llega a un acuerdo ventajoso para ambas partes: la comunidad otorga un permiso oficial a estos aserraderos con la condición de que en ellos únicamente se empleen a los comuneros locales, que recibirán un salario semanal. Así, los motosierristas se preocupan por impedir la penetración “ilegal” de la competencia,

¹⁶⁹ Los datos sobre Parangaricutiro provienen de la entrevista E-Parangaricutiro (1994) así como de Castaños (1987), Comunidad de Nuevo San Juan Parangaricutiro (1990) y Álvarez Icaza (1993).

mientras que los comuneros de Parangaricutiro aprenden a usar la maquinaria cuya adquisición por parte de la comunidad sería imposible aún.

No obstante, el problema principal y característico de la explotación forestal colectiva persiste: como la comunidad carece de recursos para explotar y transformar la materia prima por sí sola, los comuneros se convierten en jornaleros con ingresos mínimos. Ante esta incapacidad de acumular capital para luego reinvertirlo en la compra de maquinaria para establecer una industria maderera propia, los árboles —propiedad de la comunidad— se siguen vendiendo prácticamente “en pie” al aserradero y/o al intermediario forastero. Para paliar esta permanente escasez de capital y la consecuente dependencia de los aserraderos particulares, un joven originario de Parangaricutiro que había podido salir a la Ciudad de México para estudiar ingeniería forestal logra en 1981 establecer un trato directo con Cepamisa, la productora de celulosa de Zacapu. El convenio con la empresa supone una eliminación de los intermediarios, puesto que la empresa da un encargo fijo de compra de rollizos de madera para celulosa y, a cambio, adelanta el pago de dicha materia prima aportando la maquinaria necesaria.

Con este primer capital, nace en 1981 la empresa *Aprovechamientos Forestales de la Comunidad Indígena de Nuevo San Juan Parangaricutiro*, una de las primeras y más exitosas *empresas sociales forestales* (ESF) de México, administrada hasta 1986 por el joven comunero e ingeniero silvícola. La personalidad jurídica de la ESF es idéntica a la de cualquier empresa particular, con el único matiz de que el propietario de los medios de producción y de la materia prima es la comunidad (Nigh 1992). Cuando gracias a su primer éxito económico en el trato con Cepamisa la empresa puede contratar a 140 comuneros de Parangaricutiro surgen tensiones entre los directivos y los trabajadores de la empresa, por un lado, y el *cabildo de ancianos*, el sacerdote y la élite económica del pueblo, por otro lado.

El conflicto se centra alrededor de la toma de decisiones en la empresa: si ésta es de propiedad comunal, ¿qué influencia tiene la comunidad —los cargos, la asamblea comunal, los barrios etc.— en las decisiones empresariales sobre, por ejemplo, la reinversión del excedente, el monto del salario a pagar y la cantidad de puestos de trabajo a crear? Un ingenioso compromiso entre ambas partes logra superar el conflicto:

- Las autoridades tradicionales y la élite económica de Parangaricutiro —acomodadas gracias al “negocio” del turismo religioso que surge con las peregrinaciones al Cristo de los Milagros y temerosas ante el surgimiento de una nueva élite ligada a la silvicultura— consiguen convertir los directores de la ESF en meros gerentes administrativos, cuyas decisiones importantes tienen que ser ratificadas por la comunidad.
- El joven equipo directivo, por su parte, cede el control de la empresa, pero no a los cargos y autoridades tradicionales, sino a la asamblea general, cuya gran mayoría de comuneros está sumamente interesada en que la ESF prospere e integre cuanto más miembros de la comunidad como trabajadores en la empresa.

Con este compromiso, la lógica empresarial es supeditada a la voluntad de la mayoría de los comuneros: la asamblea tiene el derecho de nombrar y destituir no sólo al *representante de bienes comunales* —la instancia suprema de la empresa—, sino asimismo al *comisionado para los aprovechamientos forestales*, el presidente de la ESF. Con ello, se logra un equilibrio negociado entre la necesidad de contar con cuadros directivos profesionales, por un lado, y la reivindicación de una toma de decisiones más transparente y equitativa —un desafío permanente para cualquier empresa comunal (Alatorre *et al.* 1992). Además,

el compromiso fortalece el carácter asambleario de la toma de decisiones frente a las jerarquías religiosas y económicas existentes al interior de la comunidad. Por ello, el *representante de bienes comunales* y presidente de la empresa hace un balance positivo del funcionamiento de la empresa:

En seis años de trabajo organizado, se ha practicado en nuestras asambleas mensuales ordinarias de comuneros la democracia participativa; cada miembro tiene el compromiso moral de producir riqueza y bienestar para distribuirlos entre todos, respetando las decisiones que se tomen en las asambleas como órgano rector y de máxima autoridad (Comunidad de Nuevo San Juan Parangaricutiro 1990:117).



Ilustración 24: Edificio administrativo de la empresa comunal de Parangaricutiro

Para que la nueva centralidad de la asamblea comunal no vulnere el carácter segmentario del consuetudinario sistema intralocal, informalmente y de forma paralela se crea una importante instancia consultiva. En este *Consejo Comunal*, además de la dirección de la empresa y del *repre*, todos los seis barrios de Parangaricutiro están representados de forma equitativa, con lo cual cada uno de los barrios tiene acceso directo a cualquier decisión importante de la empresa.

La primera de estas decisiones estratégicas concertadas entre la asamblea, el consejo y la gerencia de la empresa consiste en utilizar todos los excedentes para ampliar y diversificar las actividades silvícolas e independizarse así de los intermediarios, transportistas e industriales de la transformación de la madera. Ello refleja la adopción de la estrategia propuesta por las organizaciones de productores de recuperar el control del proceso productivo mediante la paulatina integración de “cadenas productivas” completas (UNORCA 1993:86). Sin embargo, la diferencia entre las organizaciones de productores y las ESF consiste en que éstas últimas cuentan con un marco organizativo más fijo y estable —la empresa que cuenta con trabajadores contratados— que los “grupos productivos” de campesinos como los impulsados por el CPP.

Ya en 1985, la ESF cuenta con un aserradero propio de la comunidad, un taller de afilado, una máquina astilladora, hornos secadores, equipos de transporte y un equipo informático para los trabajos administrativos (cfr. ilustraciones 24 y 25). En el mismo año, la empresa consigue un importante crédito comercial de FIRA, que le permite ampliar su parque móvil —grúas y camionetas— y complementar la producción de madera con la fabricación de muebles.



Ilustración 25: Aserradero de la empresa comunal de Parangaricutiro

Desde 1986 se estrechan las relaciones con la *Subsecretaría Forestal* de la SARH. A partir de un convenio de colaboración, la SARH brinda servicios técnicos, mientras que la empresa se encarga de servicios forestales, hasta que en 1988 la empresa cuenta ya con personal suficientemente capacitado como para que la SARH ceda todos sus servicios locales a la ESF. Después de un estudio acerca del manejo integral del bosque, la empresa comienza a producir plantas y a reforestar sobre todo aquellas áreas que habían sido cubiertas por arena volcánica.

Actualmente, además de estas tareas de tala y reforestación —los árboles tienen un ciclo de corta de diez años—, la empresa comunal produce carbón, astilla de pino y encino, madera aserrada así como muebles, anaqueles y suelos producidos en su propio taller de carpintería. Todos los productos ya se comercializan en los mercados nacionales e incluso internacionales. Gracias a este éxito empresarial, la plantilla de la ESF se ha podido ampliar a más de 900 comuneros empleados como trabajadores asalariados.

No obstante, la tensión entre aquellos comuneros que además de propietarios colectivos son trabajadores de la empresa y aquellos que sólo son propietarios sin ser empleados permanece y aumenta en los últimos años. Ello refleja el impacto de una profunda crisis de comercialización que la ESF está padeciendo desde hace poco: la industria maderera nacional en su totalidad ha sucumbido ante las importaciones masificadas de materia prima barata proveniente de Canadá y los Estados Unidos, importaciones aceleradas aún más por el ingreso de México a la zona del *Tratado de Libre Comercio de América del Norte* (TLC). Como miembro fundador de una organización sectorial de productores, la *Red Mexicana de Organizaciones Campesinas Forestales* (Red MOCAF), la empresa de Parangaricutiro está reivindicando una limitación a las importaciones o un incremento de las subvenciones gubernamentales a la producción maderera para equipararlas con el nivel de subvenciones del que disfrutaban las empresas norteamericanas del sector y recuperar así su competitividad perdida (Red MOCAF 1994).

A nivel local, esta crisis genera tensiones puesto que resulta cada vez menos probable que la empresa comunal pueda ampliar su plantilla de trabajadores. Ello profundiza el debate acerca del reparto local de las decrecientes utilidades obtenidas. Para resolver el problema, entre los tres órganos involucrados se toma la decisión de invertir el escaso excedente no en la ampliación de la plantilla, sino en un proyecto frutícola comunal. Dentro de las tierras comunales, en una superficie de alrededor de 1000 has., no aprovechada por estar cubierto por una capa de arena volcánica, se establecen huertas familiares de durazno, manzana y aguacate. Estas huertas se reparten entre ochenta unidades domésticas de Parangaricutiro que hasta ahora no se habían aprovechado de la ESF. Para paliar la falta del agua necesaria para regar las huertas, con la ayuda del sacerdote-geohidrólogo de Corupo se logra perforar un pozo profundo capaz de regar las huertas (Sierra Reyes 1995b).

Con este proyecto, empresa y comunidad una vez más establecen un compromiso entre la lógica empresarial de acumulación de capital, por un lado, y la lógica campesina-comunera de subsistencia, por otro lado (Cabarle 1991). Los comuneros imponen la forma de aprovechamiento familiar tradicionalmente vigente en las unidades domésticas, mientras que los ingenieros de la empresa los convencen a diversificar la gama de productos plantados para incluir no sólo cultivos de autoconsumo, sino también frutos comercializables como el aguacate. A pesar de las tensiones y vaivenes que padece la empresa comunal de Parangaricutiro, su importancia reside en la experiencia organizativa aportada a otras comunidades de la región purhépecha. Se ha logrado demostrar que mediante formas de organización innovadoras, pero arraigadas en el consenso comunal, es posible someter la lógica empresarial al control comunal.

Con ello, también se ha logrado subvertir la estrategia planteada tanto por los impulsores gubernamentales como por los asesores “revolucionarios” de las organizaciones productivistas: la supuestamente necesaria proletarización mediante la capitalización del campesinado medio y su sindicalización forzosa no es la única vía de apropiación del excedente. Tanto el éxito de Parangaricutiro como el fracaso de otras ESF ilustran la decisiva influencia que tiene la interrelación entre las estructuras comunales, los agentes extracomunales y la nueva élite joven de técnicos y gerentes en la apropiación o el rechazo de estas nuevas formas de organización. A diferencia de Parangaricutiro, en el caso de la empresa comunal forestal de Tanaco¹⁷⁰ las tensiones y divisiones que surgen en la comunidad a raíz de la creación de la empresa en 1973 —el *repré* fungía como cómplice de los ilegales aserraderos particulares, por lo cual es expulsado de la comunidad— nunca son resultas a nivel intralocal mediante reformas como las impulsadas en Parangaricutiro.

¹⁷⁰ Comunidad ubicada en el municipio de Cherán; los datos sobre la experiencia de Tanaco provienen de Vázquez León (1986b, 1992b) y Mejía Piñeros & Sarmiento Silva (1991), actualizados por la entrevista E-Tanaco (1994).

En vez de independizarse paulatinamente de los intermediarios madereros, la ESF de Tanaco se endeuda con el Fonafe, una institución crediticia gubernamental que hasta 1977 ejerce un “control absoluto sobre la empresa” (Vázquez León 1986b:280). Así, desde su inauguración la ESF es percibida por la población local como una institución ajena y corrupta que sólo sirve para proporcionar un trabajo asalariado a unos cuantos que mantienen buenos contactos con la dirección de la empresa. Cuando se retira el Fonafe, una lucha por el control de la empresa se desencadena entre los anteriores beneficiarios gubernamentales y los excluidos del acceso a la empresa. Este conflicto acaba institucionalizándose como un “sistema bifaccional” (Vázquez León 1986b:280) en el cual cada facción busca apoyos externos en confederaciones campesinas y partidos políticos que, a su vez, profundizan aún más las divisiones internas. Ello ilustra cómo la apropiación de la *empresa social forestal* por parte de la comunidad fracasa si desde un inicio no se logra “independizar” y “comunalizar” la nueva forma organizativa en un proceso de reacomodo interno tanto de la empresa y sus directivos como de las estructuras consuetudinarias de la comunidad.

La lucha por un desarrollo rural alternativo: las ONG en la región

Aparte de las organizaciones campesinas dedicadas a la lucha por las tierras comunales —como la UCEZ en Santa Fe y otras comunidades purhépecha—, las organizaciones de productores como el CPP así como las ESF, el fenómeno de las llamadas *organizaciones no-gubernamentales* (ONG) constituye otra fuente de experiencias organizativas surgidas del “encuentro” entre las comunidades y los asesores, impulsores y promotores externos de origen urbano (Alatorre & Aguilar 1994).

Iniciativas religiosas

A diferencia de los demás movimientos, protagonizados por cuadros provenientes de la izquierda política disidente, en la región purhépecha las primeras ONG que aparecen a inicios de los años setenta están estrechamente ligadas a la Iglesia Católica. Basándose ambos en los resultados doctrinales del *Concilio Vaticano Segundo*, dos actores eclesiásticos distintos se acercan a las comunidades: el movimiento católico-sincrético de *pastoral indígena* y el movimiento de *comunidades eclesiológicas de base* (CEB) inspirado en la *teología de la liberación*.¹⁷¹

- Desde 1970, la pastoral indígena —concepto acuñado por el *Centro Nacional de Ayuda a Misioneros Indígenas* (Cenami, luego denominado *Centro Nacional de Pastoral Indígena*, Cenapi)— anualmente convoca a sacerdotes indígenas y no-indígenas que realizan su labor en regiones indígenas a encuentros nacionales en los cuales se trata de impulsar el desarrollo de “iglesias autóctonas” que generen una “liturgia vernácula”, más cercana a las culturas indígenas (Cenapi 1971; Siller 1988). En la región purhépecha, bajo los auspicios del obispo de Zamora se crea en 1971 una *Liga Sacerdotal Pro-Purhépecha* que desde la parroquia de Patamban promueve el aprendizaje del purhé para los sacerdotes no-indígenas (Miranda 1971). Como desde entonces cada vez más purhépecha se ordenan como sacerdotes para trabajar en su misma región de origen, a partir de 1989 se institucionalizan los *Encuentros Purhépechas*, anualmente celebrados en alguna comunidad que cuente con un sacerdote purhépecha. Las actividades de este nuevo tipo de sacerdocio se centran en defender

¹⁷¹ Para una discusión general de esta distinción tipológica, cfr. Masferrer Kan (1991).

o reavivar los cargos religioso-festivos tradicionales, reintegrar el cabildo de ancianos en la gestión laica de la Iglesia y combatir la penetración de organizaciones o partidos políticos ateos en su comunidad.¹⁷² Las relaciones con ONG son escasas y se limitan a asociaciones benéficas católicas que canalizan sus recursos —ayudas materiales muy puntuales de tipo asistencialista— a través de la Diócesis de Zamora.¹⁷³

- Las *comunidades eclesiales de base* (CEB), por su parte, se caracterizan por una mayor distancia frente a la jerarquía oficial de la Iglesia Católica así como por una “praxis política contestataria” (Muro 1994:165). Al igual que en otras regiones rurales del país, y en base al enfoque pedagógico de la educación popular de Paulo Freire (Fox & Hernández 1992), las CEB se autoconciben como mecanismos de “concientización” de los marginados acerca de su condición marginal y las posibilidades de superar dicha marginación en este mundo. Por ello, en vez de ampararse en la jerarquía católica, procuran incorporarse a los movimientos campesinos existentes o impulsar nuevos movimientos.¹⁷⁴ En esta actitud así como en su visión liberadora confluyen con los asesores urbanos de la izquierda “post-68”. Sin embargo, aunque estas confluencias también se dan en la región purhépecha —por ejemplo, en el seno de las organizaciones de productores—, a menudo

¹⁷² Es llamativo el hecho de que los sacerdotes purhépecha suelen trabajar sobre todo en aquellas comunidades que se habían mostrado más combativas durante la rebelión cristera y que hasta la fecha siguen contando con un importante legado sinarquista, que en elecciones municipales, estatales o federales se refleja en un alto porcentaje de votos obtenidos por el *Partido Demócrata Mexicano* (PDM), de origen sinarquista, como en el caso de Ihuatzio, Tzintzuntzan o Parangaricutiro.

¹⁷³ Se trata de asociaciones como *World Share* —de San Diego, CA, conocida en México como *Fondo de Apoyo Social*— y la *Fundación de Apoyo a la Formación de la Infancia*, financiada por un empresario católico de Jalisco.

¹⁷⁴ Para detalles sobre las CEB y el papel de la teología de la liberación, cfr. Núñez (1990).

se constata una bifurcación entre ambos grupos: mientras que los asesores de la izquierda política protagonizan los movimientos campesinos —la UCEZ, el CPP etc.—, los activistas de las CEB optan por crear organizaciones no-gubernamentales que, a su vez, impulsan el surgimiento de organizaciones de productores estrechamente ligadas a estas ONG.¹⁷⁵

A pesar de estas diferencias, las ONG que inician sus actividades en la región a partir de ambos movimientos católicos se caracterizan por un problema inicial común: su gran distancia —espacial, cultural y organizativa— frente a sus supuestos beneficiarios. Las ONG surgen en el ámbito urbano —en Morelia, Pátzcuaro, Uruapan y Zamora, en el caso michoacano—, sus miembros activistas son profesionales y universitarios procedentes de las clases medias —educadores de adultos, ingenieros agrónomos, médicos, sociólogos etc.— que a menudo cuentan con una trayectoria profesional desarrollada dentro de instituciones gubernamentales, pero que sienten la necesidad de superar la estrechez burocrática y de crear o aprovechar nuevos espacios organizativos más allá del Estado, experimentando *in situ* con modelos alternativos de desarrollo rural. Como consecuencia, ya desde un principio existe una marcada distancia cultural y vivencial frente al mundo campesino de las comunidades purhépecha, sus necesidades y reivindicaciones. Por otro lado, sin embargo, el aura de “profesionalidad” que circunde a las ONG¹⁷⁶ y su afán por trabajar en “proyectos” concretos (Alatorre & Aguilar 1994)

¹⁷⁵ Así, por ejemplo, la ONG *Servicios Alternativos para la Educación y el Desarrollo A.C.* (SAED) de Pátzcuaro promueve el establecimiento de organizaciones de productores tanto en Pichátaro como en Santa Clara del Cobre, para luego unificarlas en una sólo organización, denominada *Convergencia Campesina del Centro Occidente de Michoacán* (entrevista E-Pichátaro 1993; Álvarez Icaza *et al.* 1993; Kraemer Bayer 1993).

¹⁷⁶ La única ONG activa en Michoacán que abiertamente se plantea la necesidad de “desprofesionalizarse” (Fox & Hernández 1992) para acercarse al campesinado indígena es Anadeges, una de las pocas que accede a trabajar con organizaciones de productores que como el CPP no fueron expresamente creadas por ella; sobre el concepto de la “desprofesionalización” del intelectual urbano, cfr. Esteva (1992).

también distancia a este nuevo actor rural de los movimientos campesinos ya existentes, mucho más politizados por sus asesores urbanos y escépticos ante la posibilidad de mejorar la situación de su clientela mediante meros proyectos. Como resultado, la “incomunicación” imperante entre los protagonistas de las ONG y los “asesores” de los movimientos campesinos (Fox & Hernández 1992) se refleja en las respuestas locales desplegadas por los “destinatarios” de ambas organizaciones: para evitar o minimizar tensiones importadas por estos actores externos abierta o encubiertamente enfrentados entre sí, en muchas comunidades se desarrolla una estrategia pragmática de colaboración utilitaria y esporádica tanto con las ONG como con las organizaciones campesinas. Por ello, ambas organizaciones acaban señalando la escasa y discontinua participación de la población local como su principal problema.

¡Intelectuales urbanos y comuneros purhépecha

Un caso excepcional en el que a raíz del diálogo directo entre una ONG y sus “destinatarios” se generan nuevas formas de organización se viene desarrollando desde inicios de los años ochenta en la cuenca lacustre de Pátzcuaro.¹⁷⁷ En esta subregión, el heterogéneo frente de resistencia contra la instalación de un reactor nuclear (cfr. cap. V) había impulsado un primer contacto e intercambio personal entre un grupo de intelectuales y profesionistas residentes en Pátzcuaro y Morelia, por un lado, y campesinos-pescadores de varias comunidades del lago —los afectados directos del proyectado reactor—, por otro lado. Este diálogo fue promovido tanto por algunos miembros de *comunidades eclesíásticas de base* como por el grupo de los jóvenes de Santa Fe que estudiaban en Morelia y que habían logrado que su comunidad rechazara el proyecto nuclear.

¹⁷⁷ Los siguientes datos proceden de las entrevistas E-Cese (1990; 1993; 1994) y E-ORCA (1993), de documentos y evaluaciones internas de ambas organizaciones así como de Pizá (1988), Marion Singer (1989), ORCA (1992) y Kraemer Bayer (1993).

Como resultado de este primer intercambio, ambas partes coinciden en la necesidad de ampliar las inquietudes medioambientales más allá de la lucha antinuclear y de promover acciones prácticas que contribuyan a frenar el acelerado deterioro de la base ecológica y económica de la cuenca lacustre (cfr. ilustración 26). Comienza así un novedoso proceso de enseñanza recíproca: mientras que los pescadores obligan a sus interlocutores a “ensuciar” las concepciones romanticistas y muchas veces etéreas de los ecologistas de las ciudades” (Toledo 1992:48), ellos a su vez son incentivados a percibir sus problemas económicos bajo una mirada ecológica. A diferencia de otras ONG, en este caso el “encuentro” entre estos dos grupos tan diferentes entre sí no se pretende institucionalizar en una sola organización en la cual los ecologistas urbanos se convertirían en cuadros “asesores” y los pescadores serían degradados a formar la “base”; sino que el proceso de “institucionalización” transcurre de forma paralela:

- En agosto de 1982, una reunión de representantes de 23 comunidades, en su mayoría pescadores, constituye la *Organización Ribereña contra la Contaminación del Lago de Pátzcuaro* (ORCA). Aparte de una *mesa directiva* de tipo colectivo, se forman comités de trabajo dedicados a los principales problemas ecológicos de la región: el tratamiento de basuras, la falta de procesamiento de las aguas negras, la deforestación y la necesidad de impulsar la agricultura de terracería para frenar la erosión. Aunque la mesa directiva de ORCA cuenta con la asesoría “técnica” de los interlocutores urbanos, toma sus decisiones de forma independiente. Esta autonomía se evidencia cuando poco después de su creación un “asesor” logra convencer al entonces presidente de la mesa de que ORCA debería formar parte de la UCEZ y participar en las

huelgas y plantones que la organización campesina realiza en Morelia. En abril de 1983, una asamblea general de todas las comunidades partícipes en ORCA decide desvincularse completamente de la UCEZ. Desde entonces, cada vez que surgen tensiones entre la mesa directiva y las comunidades que participan en ORCA, se procura reformar el funcionamiento interno de la organización. Así, aparte de la mesa misma, formada desde la última reforma por dos miembros de cada subregión lacustre, se crean comités subregionales en los que cada comunidad envía un representante, designado a tales efectos por su asamblea comunal. Este sistema segmentario regional logra estabilizar la participación de la gran mayoría de las comunidades lacustres:

La mesa directiva es la representación de las diferentes siete subregiones con las que trabajamos. Son catorce representantes, dos representantes por subregión, con un sistema de relevo cada dos años. Yo soy un representante en la subregión cinco. Actualmente, como ORCA trabajamos con 28 comunidades (entrevista a comunero de Santa Fe, E-ORCA 1993).

- De forma simultánea, el grupo de profesionistas urbanos que trabaja en Pátzcuaro en un proyecto de investigación y educación de adultos del CREFAL (Schutter 1980) y que desde las movilizaciones contra el reactor mantiene relaciones estrechas con los pescadores se independiza del CREFAL. Gracias a un *Proyecto de Investigación Participativa en la Zona Lacustre de Pátzcuaro*, financiado por la SEP, el grupo en 1983 se constituye como ONG. Este *Centro de Estudios Sociales y Ecológicos, A.C.* (Cese), conocido en Pátzcuaro por la procedencia de sus miembros

como “el Crefalito”, coordinará desde entonces sus actividades de investigación y desarrollo con ORCA. Con ayudas provenientes tanto de instituciones educativas gubernamentales como sobre todo de fundaciones y ONG europeas y norteamericanas, Cese logra contratar a más de diez profesionistas con formación en ciencias naturales, sociales y de la salud. Aunque se plantea la necesidad de incorporar a más profesionistas purhépecha, la amplia mayoría sigue siendo no-indígena. Los programas de desarrollo realizados por el Cese —de agricultura orgánica, de salud comunitaria, de reciclaje de desperdicios urbanos y de apoyo a una unión de pescadores— se inscriben dentro de un ambicioso marco teórico-metodológico. Partiendo de los métodos de la educación popular y de la investigación participativa así como del enfoque teórico de un *ecodesarrollo* atuogestionado, se plantea la transformación de la sociedad global y no sólo de los destinatarios de las medidas concreta, como detallan los coordinadores del Cese:

Dos elementos comunes que caracterizan al *ecodesarrollo*, a la investigación participativa y a la educación popular son: el involucramiento de la sociedad civil en la formulación y ejecución de sus proyectos de desarrollo y en los diversos procesos que éstos implican (planificación, organización, evaluación, comunicación, capacitación, etc.); y tener como fin último la transformación radical del sistema económico-político; es decir, que estos procesos se vinculan con la lucha de clases, inclinándose por los sectores populares, aunque éstos por sí solos no pueden lograr el cambio estructural (Reyes/Esteva Peralta/Téllez Martínez 1990:370).



Ilustración 26: Protesta ecologista en Pátzcuaro

La colaboración entre Cese y ORCA se inicia bajo una evidente relación de tutela: la labor del Cese consiste en “ir gestando organizaciones solidarias entre sí y con su medio ambiente” (Reyes 1988:138). Por ello, y partiendo de su autodefinición como “instancia de mediación, de apoyo y asesoría al movimiento social” (Villarreal y Oud 1992:5), para los protagonistas del Cese la función principal de la mesa directiva de ORCA y de su estrecha vinculación a los profesionistas del Cese es la de contribuir a formar futuros líderes de organizaciones purhépecha, para así volver prescindibles a los asesores externos. Con este propósito, ORCA y Cese han tenido un éxito importante comparado con el rotundo fracaso que ha experimentado la UCEZ con su escuela de comuneros. El problema que surge de este objetivo movilizador y formador consiste en la contradictoria relación entre la formación continua de cuadros purhépecha, por un lado, y el arraigo comunal de la mesa directiva de ORCA, por otro lado. Aquellos representantes comunales que se dedican prácticamente a tiempo completo a trabajar en ORCA, cuyo despacho está ubicado en Pátzcuaro, difícilmente pueden mantener el contacto con su propia asamblea comunal que ha delegado en ellos la función de representarla. Por otra parte,

quienes sí se dedican a vincular estrechamente su comunidad con los proyectos concretos que ORCA lleva a cabo a nivel local, acaban abandonando el trabajo continuo de la mesa directiva de ORCA.

Para resolver esta tensión estructural entre profesionalización y representatividad, una ingeniosa reforma realizada entre 1989 y 1990 retoma el consuetudinario modelo comunal para aplicarlo a la organización regional. De la misma forma que en las comunidades la escasa continuidad en los cargos rotativos se procura contrarrestar con un gremio consultivo permanente —el cabildo de ancianos que reúne a los *cargos pasados*—, ORCA crea al margen de la mesa directiva un *grupo de apoyo* constituido por los anteriores miembros de la mesa y ex-representantes comunales, que gracias a su experiencia organizativa pueden formar y asesorar a los integrantes actuales de la mesa, cuyo carácter rotativo permite estrechar el arraigo local de la organización. A partir de esta reforma interna, ORCA puede independizarse cada vez más de la asesoría permanente brindada por el Cese:

Desde 1990 existen grupos de apoyo, para la autoevaluación de los grupos de base que trabajan con ORCA como institución. Para que no necesiten el constante apoyo del Cese. Hay un grupo de apoyo, con tres miembros, pero abierto a que crezca. Estos tienen función de promotores, a fin de que puedan adquirir el papel de asesores y capacitadores. Con estos grupos de apoyo, se pretende que, por una parte, el Cese sea sólo consultor y que, por otra parte, el grupo de apoyo elija su propio consultor, esto es, Cese, ORCA o otra institución. La decisión ha de tomarla la mesa directiva de ORCA (exintegrante de la mesa directiva, E-ORCA 1993).

La activa participación de miembros y ex-miembros de ORCA tanto en la refuncionalización de la comunidad purhépecha (cfr. cap. VI) como en las “coaliciones de comunidades” que surgen a raíz de este proceso de recomunalización (cfr. cap. VI) ilustran el éxito que esta organización ha tenido con su novedosa combinación entre formación de cuadros e implementación localmente adaptada de proyectos cada vez más concretos como fertilizantes orgánicos, viveros forestales, criaderos de *pescado blanco*, estufas y letrinas.¹⁷⁸ Aunque la centralidad del Cese como mecanismo mediador y asesor ha ido disminuyendo en los últimos años de movilización comunal y regional, su importancia ha aumentado como canal de articulación entre la subregión lacustre y la región purhépecha en general, por un lado, y el resto de la sociedad mexicana, por otro lado. Sobre todo a través de su papel protagónico en la conformación de redes estatales —el *Foro Michoacano de la Sociedad Civil sobre Medio Ambiente y Desarrollo* (Foromich)— y nacionales de ONG —Cese es miembro fundador tanto de *Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia*, creada en 1990 y pionera en la observación electoral, como de *Alianza Cívica*, actualmente la principal red de observación electoral y educación ciudadana¹⁷⁹—, Cese se ha convertido en un importante espacio de interrelación: gracias a estas redes, los profesionistas purhépecha integrantes del Cese comienzan a participar en encuentros, plataformas y movilizaciones junto con miembros de otras ONG provenientes de regiones y contextos muy heterogéneos.

El surgimiento de la *intelligentsia* purhépecha

Los desiguales encuentros y desencuentros que desde finales de los años setenta se han venido dando entre la comunidad purhépecha y las organizaciones campesinas y

¹⁷⁸ Para una evaluación de estos proyectos, cfr. Villarreal & Oud (1992).

¹⁷⁹ Para más detalles, cfr. Dietz (1999); el proceso de creación de estas redes horizontales de ONG se analiza en Fox & Hernández (1992).

no-gubernamentales exógenas se deben a la confluencia de dos “búsquedas” muy diferentes: los comuneros y autoridades locales, por un lado, que al margen del sistema corporativo del partido-Estado buscan aliados para resolver sus ancestrales problemas agrarios, económicos, ecológicos e infraestructurales, y, por otro lado, un grupo de activistas y disidentes urbanos que buscan el “sujeto revolucionario” entre los actores rurales marginados. A pesar de la distancia que separa a ambas partes y de los consecuentes malentendidos y fracasos surgidos a raíz de su encuentro, este encuentro deja una notable impronta en la política local de los purhépecha. Las organizaciones campesinas —primero las que retoman la promesa agrarista de la Revolución Mexicana (cap. V) y luego las que reivindican la promesa productivista del desarrollismo mexicano (cap. V)— así como las ONG de desarrollo rural, que llevan la utopía ecologista de la ciudad al campo (cap. V), contribuyen tanto con sus movilizaciones como con sus proyectos a que las comunidades purhépecha inicien un proceso de apertura hacia el mundo exterior, mestizo y urbano. Sin embargo, esta apertura, transformación y subsecuente resubstancialización de la comunidad no es sólo obra del impacto del movimiento campesino. De forma simultánea, aparece un adicional y decisivo factor de innovación local, producto éste de un encuentro y desencuentro entre la comunidad purhépecha y el Estado-nación.

Los maestros bilingües como agentes de aculturación

Al margen del “experimento” formativo de las organizaciones no-gubernamentales Cese y ORCA, el Estado es el principal promotor responsable de la conformación y consolidación de una nueva capa social: una joven “elite intelectual” procedente de las comunidades purhépecha, pero que ocupa nuevos espacios de intermediación entre sus comunidades y las instituciones gubernamentales. Como se ha detallado

arriba (cfr. cap. V), la política del *indigenismo* requiere de este grupo para formarlo en la “cultura occidental” urbana y luego emplearlo como “agente de aculturación” en sus regiones indígenas. Contrastando las políticas indigenistas con las biografías particulares de los afectados entrevistados, a continuación se analiza el proceso de surgimiento, institucionalización y gremialización de este nuevo actor social —en el cap. V, respectivamente—, cuyas complejas características culturales e identitarias se discutirán.

La formación del agente de aculturación

Para formar a los “agentes de aculturación”, desde su establecimiento en la región purhépecha las instituciones indigenistas tienen que enfrentarse a un doble desafío: por un lado, para poder “aculturar” a sus comunidades y “abrir las” hacia la sociedad nacional y mestiza, los jóvenes purhépecha tendrán que entrar en contacto con la vida “occidental” y urbana que sirve de prototipo de las políticas integracionistas; por otro lado, estos mismos jóvenes necesitan mantener un cierto “arraigo” local y/o regional para poder llevar a cabo su tarea aculturadora en sus comunidades. Como se especificará a continuación, este contradictorio reto de occidentalizar y arraigar, a la vez, a los nuevos cuadros del indigenismo gubernamental genera un constante vaivén entre una formación urbana de tipo asimilacionista, por una parte, y una formación rural cercana al contexto comunal, por otra parte.

El primer intento de formar una nueva élite de agentes aculturadores se inicia ya en 1926 por orden directa del entonces presidente Plutarco Elías Calles: la *Casa del Estudiante Indígena*. Este primer *internado indígena*, establecido en la Ciudad de México, congrega a jóvenes de 14 a 18 años, seleccionados y enviados por los gobernadores de

sus respectivos Estados entre los egresados de los primeros dos grados de la *Escuela Rural*, para formarlos como maestros rurales que luego serían reenviados a sus regiones de origen (Aguirre Beltrán 1992[1973]; Kummels 1993). Este experimento, no obstante, acaba ilustrando que el proceso de “aculturación selectiva” no es tan mecánicamente planificable como sus promotores institucionales pretendían. El proyecto fracasa rotundamente - los jóvenes indígenas nunca regresan a sus comunidades de origen, ya que su asimilación individual ha sido demasiado exitosa como para reintegrarse en sus pueblos:

El alumno se incorpora tan rápidamente a la cultura citadina que una vez adquiridos los conocimientos y habilidades que se le suministran no desea retornar a su medio de origen. Con esto el propósito fundamental, motivo eminente del establecimiento de la Casa, viene por los suelos; los egresados no tienen la mínima intención de regresar a sus comunidades para promover su desarrollo (Aguirre Beltrán 1992[1973]: 99-100).



Ilustración 27: Edificio del *internado indígena* en Paracho

Por consiguiente, el internado urbano es clausurado en 1932. Sin embargo, los maestros rurales egresados de las tres principales escuelas superiores cercanas a la región purhépecha¹⁸⁰ tampoco logran cumplir con su objetivo de integrar la región purhépecha en el nuevo Estado revolucionario. El maestro rural, concebido como “portador del evangelio nacionalista” (Nahmad Sitton 1990:259) e implantador de una “educación socialista” (Acevedo Conde 1986a:35), resultó demasiado alejado de la realidad local. Por ello, en 1935 se inaugura un nuevo experimento dedicado a la formación de intermediarios entre el Estado-nación y las comunidades purhépecha: el *Internado Indígena* de Paracho.¹⁸¹ Este internado ha ido formando a jóvenes purhépecha procedentes de las comunidades cercanas, para aculturarlos sin extraerlos de su región (cfr. ilustración 27). Los jóvenes —primero se trataba de un internado mixto, pero ante la presión de los parachenses desde 1941 hasta 1972 fue un internado exclusivamente masculino— provienen de las cuatro subregiones purhépecha, pero la gran mayoría procede de comunidades de la Meseta.

Ya en este primer proyecto de formación de una nueva élite purhépecha aparece un rasgo característico del futuro papel del magisterio bilingüe: la bifurcación de sus quehaceres profesionales en el ámbito escolar formal, por un lado, y el ámbito extraescolar e informal, por otro. Mientras que las tareas escolares del maestro indígena se limitan a la impartición de clases de preprimaria y primaria, a estas tareas el indigenismo le añade un crucial papel extraescolar como educador de adultos e impulsor del “desarrollo de la

¹⁸⁰ Se trata de la *Escuela Industrial Indigenista* de Pátzcuaro, creada en 1929, la *Escuela Normal Mixta* de Morelia, de 1930, y sobre todo la *Escuela Central Agrícola de La Huerta*, una ex-hacienda en la que desde 1926 se forman varias generaciones de maestros rurales; cfr. Maldonado Gallardo (1985) y Salmerón Castro (1992).

¹⁸¹ Los siguientes datos acerca del internado, que ha estado funcionando bajo diferentes denominaciones —*Centro de Educación para Indígenas Fray Vasco de Quiroga* (1935-38), *Centro de Capacitación Económica y Técnica para Indígenas* (1938-67), *Internado de Primera Enseñanza para Jóvenes Indígenas* (1967-72), *Centro de Integración Social no. 16* (desde 1972)—, provienen de las entrevistas E-Paracho (1993b) y E-Procuraduría (1994) así como de Ramírez (1981), Reyes Rocha/Miaja Isaac/Torres Cortés (1991) y Aguirre Beltrán (1995b[1952]).

comunidad” en su conjunto. Para obtener una formación acorde a esta duplicidad de ámbitos de trabajo, la estrategia pedagógica del internado consiste en educar al futuro maestro en un ambiente escolar mestizo, pero cercano a su comunidad de origen, combinando clases de alfabetización y castellanización con talleres de capacitación tecnológica dedicados a impulsar la industrialización de la agricultura campesina y de las artesanías locales. Así, el joven purhépecha acabaría identificando la lengua nacional y la educación escolar de tipo occidental con el progreso económico y técnico-científico:

Tres años de residencia en el internado, de separación de la vida familiar y comunitaria fueron suficientes para crear en el adolescente indígena nuevas aspiraciones e inculcarle formas de vida que contrastaron con las aprendidas en la familia y la comunidad. Junto con la adquisición de conocimientos y el dominio del idioma español, el joven interno aprendió también a valorar la educación escolar como un medio necesario para progresar, así como considerar su lengua y su cultura como impedimentos para este progreso (Vargas 1994: 178).

A diferencia del pionero *Proyecto Tarasco* de alfabetización en lengua materna que los lingüistas Swadesh y Lathrop inician en 1939 por encargo del presidente Cárdenas (cfr. cap. V), en el internado sólo se imparten clases y talleres en castellano. A lo largo de los años, el monolingüismo aplicado a la formación de los “agentes de aculturación” se vuelve problemático para los objetivos del indigenismo. Como los egresados del internado de Paracho en su mayoría trabajan como promotores bilingües para el CCI o la SEP en la puesta en práctica de sus proyectos educativos, económicos e infraestructurales (cfr. cap. V), el hecho de sólo poder comunicar sus nuevos conocimientos y habilidades en castellano resulta contrario a la estrategia de la “aculturación planificada”.

Por ello, en 1963 la SEP finalmente acepta el “método indirecto” ya explorado por el *Proyecto Tarasco*.¹⁸² Un año después, para estandarizar y mejorar la capacitación bilingüe del personal indígena, la SEP crea un *Servicio Nacional de Promotores Culturales y Maestros Bilingües*, presente desde 1965 en la región purhépecha. A pesar de sus vaivenes institucionales, este servicio específico de formación magisterial indígena, basado en un convenio entre INI y SEP, persiste hasta la fecha. Retomando los principios didácticos originales del *Proyecto Tarasco* —el uso de maestros procedentes del propio grupo lingüístico y el empleo de la lengua materna con fines castellanizadores—, a partir de ahora se regularizan

- los criterios formales de “reclutamiento”: nivel de educación primaria para los *promotores culturales bilingües* y nivel de secundaria para los *maestros bilingües*, además del dominio oral tanto del purhé como del castellano;
- la distribución de sus respectivos trabajos docentes: los promotores únicamente se dedicarán a la alfabetización en purhé y a una primera castellanización oral en grados de educación “preprimaria”, mientras que los maestros bilingües imparten docencia en primer y segundo grado de educación primaria;

No obstante, el principal aspecto innovador del nuevo servicio de la SEP lo constituye la formación magisterial. Desde 1964, tanto los promotores como los maestros bilingües obligatoriamente pasan por un curso intensivo que hasta hace poco duraba un año entero y que se impartía en el internado de Paracho, como complemento de la educación primaria para aquellos egresados

¹⁸² Los datos provienen de la entrevista E-Procuraduría (1994) así como de Hernández López (1983), Reyes Rocha/Miaja Isaac/Torres Cortés (1991), Calvo Pontón & Donnadiou Aguado (1992) y Vargas (1994).

del internado que deseaban cursar la carrera magisterial. Al igual que la educación primaria del internado, el curso se divide en clases “académicas” y “talleres manuales”. Un maestro bilingüe que inició su carrera como promotor recuerda el transcurso de un día normal en el internado:

Duré ahí un año, fue un curso muy intensivo, en ese año nos levantábamos a las seis de la mañana y dormíamos a las nueve de la noche. Pero durante todo el día teníamos diferentes actividades. Teníamos ahí dormitorio y teníamos cocina. O sea que nos levantábamos primero, temprano a las seis de la mañana, nos aseábamos y corríamos a los salones de clases. Estábamos de seis a siete, siete y media, y a las ocho bajábamos al comedor. Teníamos una hora para comer, y a las nueve iniciábamos otra vez, hasta la una de la tarde, y a la una y media nos timbraban para comer. Y ya por las tardes, nuevamente pasábamos a talleres, pero ya eran talleres manuales. En la mañana teníamos académicos y en la tarde manuales (maestro bilingüe, E-Urapicho 1994).

Esta formación inicial, impartida primero por *Centros de Capacitación Técnica para Maestros Bilingües*, pero luego reducida a un curso intensivo de dos meses en verano que hoy se denomina *Curso de Inducción a la Docencia en el Medio Indígena* y que es impartido de forma anualmente alternante entre Paracho y Pátzcuaro, constituye el primer “peldaño” de la carrera magisterial bilingüe. Todos los egresados del curso son obligados a combinar a partir de entonces su labor docente y de “desarrollo de la comunidad” en su lugar de destino con su perfeccionamiento profesional. Para ello, desde una posterior reforma implementada en 1979, acuden a “cursos de actualización” ofrecidos todos los sábados entre septiembre y junio y durante las vacaciones de julio y agosto en alguna

ciudad cercana. Aparte de estos cursos, una vez alcanzado el nivel educativo de secundaria y nombrados así como maestros bilingües, en las mismas sesiones de fines de semana y verano y en las mismas “subsedes” urbanas deberán continuar sus estudios: la carrera universitaria hoy denominada *maestro de educación preescolar / primaria bilingüe-bicultural*.

Esta carrera, formalmente equiparada a la del *maestro normalista* impartida en las Escuelas Normales de Morelia, Tiripetío y La Huerta, desde 1978 se ofrece en la entonces creada *Universidad Pedagógica Nacional* (UPN). A diferencia de otros centros académicos, para los maestros purhépecha la UPN tiene la ventaja de contar con “subcentros” en Cherán, Zacapu y Pátzcuaro, en los que se imparten sus respectivos cursos sabatinos y de verano a maestros en servicio. Sin embargo, sólo muy pocos maestros bilingües finalmente logran titularse por la UPN, por lo cual siempre permanecen y se perciben situados en un rango “inferior” al del maestro normalista (cfr. cap. V). Otro intento reciente de remediar el problema del difícil acceso del magisterio purhépecha a una formación académica es la creación de un *Sistema de Bachillerato Semiescolarizado* (SBS), establecido en 1990 en Cherán como oferta a los maestros bilingües y a aquellos promotores en servicio que hayan concluido sus estudios de secundaria y que después de tres años de SBS —impartido al igual que en los demás cursos en sesiones sabatinas y de verano— quieran acceder a estudios universitarios del nivel de licenciatura.

La insistencia institucional en que los promotores y maestros bilingües sigan formándose, que refleja la insatisfacción oficial con la insuficiente y demasiado breve preparación de los “agentes de aculturación” y con los escasos resultados de su labor educativa y “aculturadora” (SEP-DGEI 1990b; cfr. cap. V), es plenamente respondida por los propios maestros purhépecha. Como la distribución de las plazas docentes a menudo se rige por la experiencia y el grado de formación adquiridos, la voluntad

de continuar con los estudios expresa la necesidad de obtener una plaza más atractiva o más cercana a la propia comunidad de origen. En casi todos los casos, el primer destino es un rancho completamente aislado y que carece de continuidad docente porque los promotores o maestros en seguida piden su traslado. Un maestro bilingüe que hoy trabaja en Capacuaro recuerda estremecido su primer destino:

Mi primer día que yo me presenté a mi trabajo, me acompañó mi papá y mi mamá hasta dónde pasa la carretera nacional, porque ahí encontramos al otro profesor que ya trabajaba allá. Entonces yo, ya me tocó irme con él. Y caminamos más o menos..., eran las siete de la mañana, llegamos a las nueve, como a las nueve y diez, nueve y quince, al rancho. Se caminaba como dos horas y fracción al buen paso. Llegamos, cumplimos con nuestras labores, según, y regresamos. Porque él, que tenía que ir a comisión, no sé, no recuerdo si era a Morelia o a algún otro lado. Y al siguiente día me tocó irme solo, pero en esa ida que me fui, me perdí en el bosque. Me perdí desde las seis de la mañana, que es la hora que llegué yo ahí en el entronque. Pues sí, caminé como una hora, conociendo el camino. Pero ya después me perdí, y me perdí en el malpaís, así se le llama a ese lugar, el malpais, entonces caminé casi hasta las doce del día, sin encontrar nada. Yo creo, yo me imagino que daba vueltas y quedaba donde mismo, o no sé, pero no me podía ubicar, por lo mismo que había altos y bajos de piedras. Entonces ya cansado oí como un leñador estaba hachando, y me dirigí hacia el sonido del hacha. Pero ya cuando me faltaba —¿qué decir?— unos cien metros para llegar, el leñador ya no hachaba, ¿no? Y, pero yo seguí la misma dirección más o menos que ahí, y sí logré dar con ellos. Ellos

me miraron, y de pronto pensaron pues que era un conocido de por ahí, un conocedor del ambiente, pues encontrarme en el malpais donde solamente los que conocen se meten, me dijeron: `Eh, vale, ¡ven, ayúdanos!´ Pero yo bien fatigado, me arrimé a ellos y dijeron: `Pues Usted es el profesor que ayer llegó al rancho, ¿verdad?´ Yo les dije que sí, pero para eso ya traía los dedos de mis zapatos, o sea mis dedos por fuera, ya mis zapatos bien rotos, y me daba mucha pena. Pero con todo y pena, muy buenas personas, pues. Por cierto que yo nunca me quejé de las personas del rancho, siempre fueron muy atentas conmigo. Tomaron un burro y nos subimos al burro y me llevaron al rancho. Pues un poco con pena y angustiado por el suceso que había pasado, por el caso que había tenido, pero no pasó más. Ya de regreso, alguien iba a bajar al pueblo, y con él me acompañé para regresar. Fue la única vez que me perdí, pero de ahí entonces inicié ya mi labor docente (maestro bilingüe, E-Capacuaro 1994).

El origen social del magisterio bilingüe

Aparte de la urgencia inmediata de mejorar las posibilidades para cambiar de plaza docente, la continuidad de los estudios conforma la razón misma de la elección de la carrera magisterial. Prácticamente todos los jóvenes maestros y promotores entrevistados señalan como razón principal para elegir la docencia como profesión la posibilidad de seguir estudiando sin tener que desplazarse o emigrar a ciudades lejanas. Ello refleja la característica procedencia social de los promotores y maestros bilingües: en su gran mayoría se trata de jóvenes purhépecha que provienen de modestas familias campesinas a las que les es imposible enviar sus hijos a estudiar fuera de la región y que, además, los necesitan lo más

cerca posible del hogar para que apoyen a la unidad doméstica cultivando la parcela, vendiendo el excedente agrícola en el mercado local o regional o compaginando la labor docente y la formación profesional con alguna actividad artesanal que asegure un ingreso complementario. Un maestro bilingüe de Paracho recuerda su peculiar tránsito de vendedor de *elotes* a promotor bilingüe:

Tuve que ayudar en casa. Para ese entonces, pues empecé a vender cosas en el centro, para ayudar económicamente a la casa, y me dediqué al comercio casi un año. Y por cierto que me iba muy bien, vendía mucho. Y pues no me quejaba de dinero y podía ayudar a mis papás. Más recuerdo que vendía elotes dorados por este tiempo, muchísimos elotes, había ocasiones que me doraba unos dos costales grandes y sacara muy buena feria, que así era la friega, ¿no? Entonces, cuando estaba yo vendiendo, para ese tiempo había un curso de promotores bilingües, aquí en el Internado. Y entraban y salían los muchachos, los promotores a consumirme elotes. Y yo platicaba con ellos y les decía: `Bueno, ¿y cómo le hacen para venir aquí?´ Porque algunos venían de lugares muy retirados, de Nayarit por ejemplo, desde Nayarit, otros de la costa de Michoacán, y así venían de muchos lugares. Y yo miraba que su nivel intelectual, pues más o menos, yo comparando con el mío, más o menos nos enteraríamos, porque más o menos estábamos en el mismo nivel, ¿no? Incluso había ahí muchachos que apenas habían terminado la primaria y aquí estaban. Entonces eso de que apenas habían terminado la primaria como que me llamaba la atención. Como que yo decía: `Yo puedo entrar ahí, porque la primaria la tengo´. Así, un buen día yo platicué con dos muchachos, y me decían:

‘No, pues si tú tienes la secundaria’. Les dije: ‘No, porque yo debo inglés’. Me dicen: ‘Pero a lo mejor no te hace falta acá el inglés, pues acá es bilingüe, y tú hablas purhépecha’. Les dije: ‘Sí lo hablo, pero no mucho, pero sí lo entiendo todo’. Entonces, le platicué a mi mamá, pero ella también se informó por otro lado. Se informó por otro lado, y casi sí, por este tiempo, estaba yo ahí en mis labores cotidianas, que las había hecho durante un año, cuando llega mi mamá y dice: ‘¿Sabes qué? Te vas a meter al Internado aquí, parece que hay lugar’. Y de allí dejé el brasero, dejé todo así como estaba, tenía el puesto, y me metí. Y por cierto que me dijeron, le dijeron a mi mamá: ‘Pues ya se tiene que quedar’, y me quedé. Y, pues a mí me gustó. A mí me gustó porque era pura gente de mi edad, y convivíamos bien, y fui bien recibido por mis compañeros, o sea que... como ya algunos me habían visto ahí todo eso, como ya, como que me querían conocer bien. Y así inicié yo mi promotoría (maestro bilingüe, E-Paracho 1994a).

Para este tipo de familia purhépecha, la elección del magisterio dista mucho de significar una continuación “lógica” de un buen desempeño escolar. Al contrario, los exitosos alumnos, casi siempre provenientes de familias acomodadas de las cabeceras municipales, eligen entre hacerse cargo del comercio de los padres o emigrar definitivamente a la ciudad y estudiar una carrera a menudo empresarial o de ingeniería. Mientras tanto, son frecuentemente los “fracasos escolares”, alumnos de origen modesto y/o proveniente de comunidades carentes de una escuela primaria completa, los que por falta de alternativas acaban formándose como maestros bilingües. Un maestro originario de Urapicho, pero cuya familia migró a Paracho, relata su propia historia de “fracasos escolares”:

Para ese entonces yo me sentía muy presionado del trabajo de la casa, muy angustiado, y a veces me sentía... melancólico. Sobre todo porque llegaba tarde, llegaba tarde yo a clase, y siempre mis compañeros me observaban que llegaba tarde. Pero no era que yo quisiera llegar tarde, sino que tenía yo obligaciones que cumplir en casa y hasta que no las cumplía no iba a ir a la escuela. Así que tuve problemas, incluso yo repetí el quinto año, parece... No, perdón, fue el sexto año que repetí, el quinto lo pasé, pero el sexto año lo reprobé, y lo reprobé por eso, porque yo siempre llegaba tarde. Además como que siempre en mi escuela, como que siempre le daban más importancia a aquellos hijos de personas poderosas económicamente en el pueblo, como que a nosotros nos relegaban, como que a nosotros nos..., pues sí, ¿no? Y más si tú estás llegando tarde a la escuela, siempre fui, pues ora que sí `un mal ejemplo para mis compañeros´, `no lo hagan, siempre llega tarde o se levanta tarde y por eso llega tarde´, aunque muchas de las veces yo tenía que levantarme temprano en la casa, pero tenía que... (maestro bilingüe, E-Urapicho 1994).

Dadas las escasas alternativas, la opción por el magisterio es percibida por los jóvenes purhépecha como única posibilidad de combinar el deseo de seguir estudiando después de terminar la primaria o la secundaria y las exigencias y necesidades económicas del hogar parental. Como consecuencia de este trasfondo social y familiar, los promotores y maestros bilingües a menudo desarrollan una gran motivación para la formación permanente (Vargas 1994), sin que ello necesariamente desemboque en una emigración rural-urbana como en el caso de muchos hijos de la élite económica de la región. Un antiguo promotor bilingüe que ascendió hasta trabajar como maestro de secundaria en Nurío recuerda su proceso de formación profesional:

De una u otra forma tuvimos la oportunidad de terminar alguna carrera, de trabajar como maestro. Desde muy temprana edad, en el caso concreto nuestro a los catorce años ingresamos como promotores culturales bilingües y empezamos a hacer nuestra labor de magisterio en las comunidades indígenas. Después de esfuerzos propios, de aprovechar tiempos de vacaciones, principalmente en las vacaciones tuvimos la oportunidad de seguir preparándonos, de seguir estudiando. Y así, después de empezar a trabajar con grupos de preescolar indígena, pudimos terminar nuestra carrera como maestros, y pudimos trabajar con muchachos indígenas a nivel primaria. Seguimos aprovechando las vacaciones para con esfuerzos propios seguir superándonos, y pudimos hacer una licenciatura en Ciencias Naturales, y en Orientación Escolar, y esto nos permitió trabajar en escuelas de nivel medio superior, en secundarias en el medio indígena, más no dependiendo del sistema indígena (maestro de educación secundaria, E-Nurío 1994a).

Esta percepción de la carrera docente como un “privilegio” frente a los hermanos y/o vecinos que siguen dedicándose exclusivamente a las labores agrícolas o artesanales, sin embargo, no convierte al magisterio purhépecha en una nueva élite económica regional. Los escasos 800 N\$ que un maestro bilingüe gana como promedio mensual —cifras de 1994— distan mucho de los ingresos que puede obtener un comerciante de la cabecera municipal que logra monopolizar la compra-venta de productos agrícolas o artesanales con las comunidades aprovechando su intermediación frente al mercado regional. Ello también se refleja en las estrategias económicas de aquellas familias que cuentan con un padre o hijo que trabaja como maestro. No sólo los hijos

solteros, que integran la totalidad de su sueldo en el presupuesto doméstico, sino también la mayoría de los hijos maestros que ya cuentan con un hogar y familia propios siguen entregando una parte de su sueldo a sus padres para apoyarlos económicamente. Así, el sueldo de promotor o maestro llega a formar parte integral de la estrategia generalizada de mantener la multiocupacionalidad y de minimizar la dependencia de una sola fuente de ingresos. Por consiguiente, la salarización de los maestros purhépecha no conlleva automáticamente su des-campesinización. Muchos de ellos siguen trabajando su propia parcela o la de sus padres y/o se dedican, aparte, a vender productos agrícolas o artesanales.¹⁸³ El mantenimiento de este frecuente pluriempleo local será una condición indispensable para que los maestros purhépecha puedan luego reintegrarse políticamente en sus comunidades de origen y no ser percibidos como funcionarios alejados de sus inquietudes y necesidades locales.

La institucionalización del funcionariado purhépecha

A pesar de la proliferación de promotores y maestros bilingües, la realidad escolar tanto en la región purhépecha como en otras zonas indígenas del país se caracteriza por carencias infraestructurales, por la falta de material didáctico, por la inadaptación del currículum y del calendario escolar a las necesidades locales así como por un bilingüismo a menudo ficticio y/o esquemático que no refleja los conocimientos lingüísticos reales de los alumnos y alumnas purhépecha (cfr. cap. V). Como consecuencia, las escuelas ubicadas en la región padecen una doble “deserción escolar”:

¹⁸³ No sólo el escaso nivel del salario del docente, sino también esta estrategia profundamente campesina del uso del excedente contradice empíricamente los pronósticos teóricos según los cuales el magisterio indígena —debido a sus supuestas capacidades de acumulación de capital— automáticamente constituye una clase social incipiente (Báez-Jorge & Rivera Balderas 1983); por lo menos para el caso purhépecha tampoco se encuentran pruebas empíricas de la suposición de Wimmer (1995), según la que la élite educativa del magisterio indígena constituye la segunda generación de la élite comercial dominante en la región.

- por un lado, la inasistencia de muchos jóvenes, cuyos padres no ven el sentido de mandar a sus hijos e hijas a escuelas en las que, por ejemplo, aprenden los colores en castellano mediante “el semáforo y la educación vial” metropolitana (Ros Romero 1981:251);
- y la inasistencia y alta movilidad de los maestros bilingües, por otro lado, que intentan evadir la sobrecarga de funciones educativas escolares y extraescolares cambiando constantemente de lugares de destino (entrevista E-SEE 1994).

La lucha por una educación bilingüe y bicultural

Sin embargo, no todos los promotores y maestros afectados optan por la evasión, la improvisación y el autodidacticismo para hacer frente a sus problemas cotidianos. Con el antecedente de una organización de maestros nahuas creada ya en 1973, desde 1976 maestros bilingües de diferentes regiones y Estados del país realizan encuentros nacionales en los cuales discuten posibilidades para mejorar el sistema de educación indígena.¹⁸⁴ Estos encuentros, estrechamente ligados a las autoridades educativas de la SEP, desembocan en la creación de una *Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües, A.C.* (ANPIBAC),¹⁸⁵ cuyo objetivo autodeclarado consiste en “colaborar con las instituciones que realizan acciones de desarrollo en las comunidades indígenas y fortalecer con su participación la unidad nacional” (ANPIBAC 1981:395). El principal interlocutor de los maestros indígenas gremializados será la *Dirección General de Educación Indígena* (DGEI) de la SEP (cfr. cap. V), cuyo establecimiento en 1978 es el primer logro obtenido por los encuentros del magisterio bilingüe.

¹⁸⁴ Cfr. Becerra Sánchez *et al.* (1976), Barre (1983), Hernández Hernández (1988) y la entrevista E-SEE(1994).

¹⁸⁵ Desde su *Congreso de Nacionalidades* de 1987, la organización magisterial se limita a denominarse APIBAC, prescindiendo del calificativo “nacional”, otorgado ahora a los grupos indígenas del país y no al país en su totalidad (entrevista E-Paracho 1994a).

Desde entonces, varios maestros purhépecha participan activamente en la alianza, creando un comité regional purhépecha e incluso desempeñando cargos ejecutivos en la dirección nacional (entrevistas E-Paracho 1994a, E-SEE 1994). Los frecuentes viajes extrarregionales que dichos cargos implican los vincula no sólo con maestros y promotores de otras zonas indígenas sobre todo de Oaxaca, Guerrero y el Estado de México, sino asimismo con la burocracia ministerial de la SEP centrada en la Ciudad de México. Durante los primeros años, dichos viajes y encuentros —realizados a invitación de la SEP— se dedican plenamente a elaborar propuestas concretas para reformar el sistema de educación indígena. Como resultado, no obstante, en vez de sugerir cambios puntuales, en 1980 la ANPIBAC presenta un ambicioso *Plan Nacional para la Instrumentación de la Educación Indígena Bilingüe-Bicultural* (ANPIBAC 1980). Según este plan, el sistema escolar que sólo utiliza el bilingüismo como instrumento para la castellanización no es reformable, sino que tiene que ser sustituido por un sistema no sólo bilingüe, sino también bicultural. Como explica el entonces presidente de la asociación gremial, este binomio implica una concepción pedagógica alternativa:

La educación indígena bilingüe-bicultural es aquella que instrumentada por los propios indígenas servirá para la formación y desarrollo del hombre y de la comunidad, dentro de un sistema cultural propio, con base en sus conceptos del mundo y de la vida y sirviendo siempre, en última instancia, a la adquisición de la conciencia de una sociedad que respete la naturaleza y el hombre, que asegure la existencia de la familia y la comunidad, que asegure los intereses del grupo sobre los del individuo, que busque en el trabajo el beneficio de la colectividad y no la apropiación individual (Gabriel Hernández 1981: 179).

Después de meses de intenso *lobbying* en la capital del país y aprovechando la apertura política del cambio de sexenio, la organización de maestros logra oficializar su propuesta de programa con la investidura de Miguel de la Madrid en 1982. Nominalmente, la DGEI asume el plan como propio e inicia una reestructuración de los contenidos curriculares de la enseñanza preescolar y primaria en las zonas indígenas del país. Sin embargo, como la “biculturalización” del currículum requiere de considerables inversiones en materiales didácticos específicos para cada grupo indígena así como de personal cualificado capaz de elaborar dichos materiales, por lo menos en el caso de la región purhépecha el proclamado giro institucional apenas se percibe. Aunque proliferan escuelas “bilingües”, que en vez de sustituir a las “federales” monolingües tienen que competir con ellas, la enseñanza se sigue impartiendo con métodos *ad hoc* elaborados gracias al ingenio del propio maestro.

La licenciatura en Etnolingüística

Dadas las carencias sobre todo de personal cualificado, paralelamente a la reforma del sistema escolar se inician varios programas indigenistas dedicados a ampliar la formación superior del magisterio bilingüe a nivel universitario. El pionero *Programa de Licenciatura en Etnolingüística*, propuesto por ANPIBAC, inaugurado en Pátzcuaro ya en 1979 y cuya primera generación de alumnos egresa en 1982 para poner en práctica la educación bilingüe y bicultural, se propone la “descolonización intelectual y aun emotiva” (Bonfil Batalla 1980:64) del antiguo agente aculturador. En palabras de su patrocinador, el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla, el objetivo consiste en

[...] formar profesionales indios que manejen críticamente las herramientas de las ciencias sociales occidentales en beneficio de los proyectos históricos de sus propios pueblos (Bonfil Batalla 1988:59).

Dado que el programa inaugura el nuevo paradigma institucional del llamado *indigenismo de participación*, desde su implantación en Pátzcuaro se convierte en el centro de la polémica desencadenada entre las corrientes “etnicista” y “clasista” del neindigenismo.¹⁸⁶ El principal reproche al programa, su finalidad implícita de generar “líderes profesionales” leales a las instituciones indigenistas y no a sus comunidades de origen (López y Rivas 1980), ilustra el carácter político que la formación del magisterio había adquirido. Los mismos criterios de admisión de alumnos anticipan su posterior polarización: por una parte, se exige un fuerte arraigo comunal, pero, a la vez, únicamente se admite a alumnos que aparte de su formación magisterial bilingüe cuenten con el equivalente al título de bachiller o de maestro normalista, nivel educativo medio-superior que sólo se adquiere fuera de la región. Al evaluar a la primera generación de egresados, el propio coordinador del programa recomienda la necesidad de decidirse entre proyección académica y arraigo local, sugiriendo:

En cuanto a la selección de candidatos, que se reconsidere lo del dominio del español, la experiencia de trabajo y la formación académica, ya que en cierto sentido son criterios contradictorios con el de vinculación con la comunidad (Reyes García 1983:469).

Esta contradicción se reproduce en el interior del grupo de los 54 alumnos de la licenciatura —diez de ellos son purhépecha—, que se divide en dos corrientes opuestas: mientras que la mayoría de estudiantes termina la licenciatura con éxito e inicia así una carrera dentro de la SEP, una minoría se solidariza con las movilizaciones que simultáneamente están realizando los comuneros de Santa Fe en defensa de sus tierras comunales (cfr. cap. V). Este grupo disidente, el autodenominado *Comité*

¹⁸⁶ Cfr. Dietz (1999) para una discusión general de ambas vertientes, así como Bonfil Batalla (1980), López y Rivas (1980), Medina (1980) y Olivera (1980) para las posiciones enfrentadas sobre el programa de etnolingüística.

de Lucha Indígena en Etnolingüística, rechaza los contenidos “culturalistas y racistas” del programa, a los cuales antepone su “firme convicción de que las diferencias étnicas no son causa de las desigualdades sociales ni son obstáculo alguno para la liberación de las clases explotadas” (Comité de Lucha Indígena en Etnolingüística 1980b:122). Antes de que concluya el programa, once de los disidentes son expulsados o desiertan, mientras que tres de ellos mueren bajo extrañas circunstancias.¹⁸⁷

El destino posterior de los egresados del programa parece confirmar las críticas iniciales. Inmediatamente después de su egreso, en vez de participar en la ANPIBAC constituyen un influyente gremio propio, la *Organización Nacional de Etnolingüistas Indios, A.C.* (ONEIAC). Para la mayoría de ellos, la licenciatura ha desencadenado un acelerado ascenso institucional; trabajan en la DGEI como investigadores y/o “técnicos bilingües en educación indígena bilingüe bicultural” (Medina Pérez 1983), elaboran materiales biculturales o prestan servicio como jefes de departamentos o supervisores de zonas escolares (entrevista E-SEE 1994). Actualmente, su labor principal consiste en la elaboración del “libro de texto gratuito” usado en la educación indígena inicial así como de su acompañante “manual para el maestro”. Dada la carencia de material didáctico bicultural, a finales de los años ochenta la SEP opta por sustituir el objetivo de la biculturalización por la introducción de “contenidos étnicos” de tipo monocultural que supuestamente son característicos del grupo indígena en cuestión:

Los contenidos étnicos son los elementos de la naturaleza, la sociedad y la cosmovisión propia de cada grupo étnico. Son los valores

¹⁸⁷ Cfr. Reyes García (1983), Reyes Rocha/Miaja Isaac/Torres Cortés (1991) y entrevistas E-Picháta-ro (1993) y E-Tacuro (1994).

filosóficos, culturales, lingüísticos e históricos que han conformado de manera específica cada etnia. Son los conocimientos, hábitos, habilidades, capacidades y actitudes que se han generado al interior de cada grupo, en el ejercicio de su vida cotidiana (SEP-DGEI 1990a:13).

La tarea de los etnolingüistas purhépecha consiste en identificar estos contenidos, de incluirlos en el libro de texto monolingüe y de explicarle en castellano al maestro bilingüe cómo usar dichos contenidos en clase. Así, desde finales de los años ochenta e inicios de los noventa el material escolar ofrecido a los alumnos purhépecha ya no se caracteriza por la omnipresencia de elementos culturales ajenos, provenientes del mundo urbano occidental. Al contrario, éstos ahora son sustituidos por elementos que únicamente reflejan la cultura tradicional de la región, una cultura idílica que hoy se encuentra tan —o incluso más— alejada del mundo de la comunidad purhépecha contemporánea que la anterior versión occidentalizante.¹⁸⁸

El idilio purhépecha es proyectado hacia la lejana comunidad por los funcionarios desde sus despachos urbanos en la *Secretaría de Educación en el Estado* (SEE) en Morelia. Tanto la distancia geográfica y cultural como el exclusivismo gremial han contribuido a profundizar el abismo existente entre los maestros bilingües que trabajan en una comunidad y sus “superiores” purhépecha afincados en la capital del Estado. Paradójicamente, gracias a su formación académica y a su preparación lingüística, varios de los etnolingüistas tienden a considerarse más “auténticamente” purhépecha que los maestros que siguen arraigados en su comunidad. Para éstos, por su parte, los etnolingüistas forman un mundo distante e impenetrable:

¹⁸⁸ Cfr. los respectivos libros de texto y manuales para el maestro (SEP-DGEI 1990c, 1991a, 1991b); la visión idealizada y esencializada de la cultura purhépecha tradicional que transmiten los etnolingüistas se nutre de las ya “clásicas” monografías de comunidades elaboradas desde los años cuarenta bajo la influencia de la escuela funcionalista de Chicago (cfr. Dietz 1999).

Son muy cerrados, un grupo muy cerrado. Se creen puros indios, y eso que ni aparecen en asamblea y ni viven aquí. A mí me han llegado a decir que soy como un blanco, por no hablar bien, bien el purhépecha. Mientras que aquí en la comunidad hay muchos problemas con los linderos de tierra o con los talamontes y los caciques, ellos luchan por su alfabeto, por su libro de texto, y así. Y si hay movilizaciones fuertes como en estos tiempos, aparecen y desaparecen. Se me hace que es sólo para calmar los ánimos, y para hacer de `orejas´, pero no para comprometerse. Sus compromisos van por otros lados (maestro bilingüe, E-Paracho 1994a).

A pesar de estas tensiones, el programa de etnolingüística ha sido el precursor de varias iniciativas gubernamentales —tanto del INI como de la SEP— de incentivar la formación académica de los maestros bilingües y su posterior incorporación al funcionariado indigenista (Ríos Morales 1993). Tanto la *Licenciatura en Educación Indígena* como el *Bachillerato Pedagógico* de la UPN y la actual *Maestría en Lingüística Indoamericana* impartida en el *Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social* (CIESAS) retoman el prototipo de Pátzcuaro, pero evitando la cercanía a una región indígena y a los posibles conflictos que pudieran “contagiar” a los partícipes del programa (entrevista E-SEE 1994).

La Dirección General de Culturas Populares

Para contrarrestar el escaso arraigo local de los egresados de estos programas académicos, la única iniciativa de formación destinada a engrosar las filas del funcionariado indigenista y que se sigue llevando a cabo cerca de la región purhépecha la ofrece la *Unidad Regional Michoacán* de la *Dirección General de Culturas Populares* (DGCP) de la SEP, originalmente ubicada en Pátzcuaro desde 1980 y luego reasentada en Uruapan. Aunque

sigue los mismos supuestos teóricos de la vertiente “eticista” que el programa en etnolingüística, la DGCP — también creada a iniciativa de Bonfil Batalla— imparte cursos breves, pero continuos de formación de *promotores culturales bilingües* que realizan sus labores de difusión y estímulo cultural en las mismas comunidades.¹⁸⁹ En la región purhépecha, mediante el establecimiento de “casas de cultura” locales y la celebración de “encuentros de tradición oral”, los promotores se dedican sobre todo a actividades destinadas a la preservación y revalorización de aquellos elementos que la DGCP considera en peligro de desaparición: herbolaria, medicina, cuentos y leyendas, artesanías y conocimientos etnobotánicos y -zoológicos. A menudo, dichas actividades son refuncionalizadas por las comunidades partícipes, como cuando por ejemplo un “encuentro de tradición oral” dedicado al aprovechamiento consuetudinario de los recursos naturales se convierte en un acto público de protesta por la demora gubernamental en la solución de los conflictos de tierra (entrevista E-Procuraduría 1994). Tras estas experiencias ambiguas con el “arraigo” local de los promotores, actualmente la DGCP se limita a dedicar gran parte de su presupuesto a la organización de eventos de “recuperación de tradiciones prehispánicas” —como la revitalización de los torneos de juego de pelota o *uárhukua*¹⁹⁰— y al fomento del “uso oral y escrito” del purhé mediante talleres de literatura en lengua purhépecha patrocinados por el escritor Carlos Montemayor (Jerónimo Mateo 1991a; SEP-DGCP 1993).

El Centro de Investigación de la Cultura Purhépecha

Actualmente, el programa de formación académica más influyente en la región lo ofrece el *Centro de Investigación de la Cultura Purhépecha* de la Universidad Michoacana en Morelia. Bajo la dirección de un purhépecha que tempranamente salió

¹⁸⁹ Cfr. Argueta (1982), Durán (1983), SEP-DGCP (1984, 1989) y Bonfil Batalla (1989a).

¹⁹⁰ Desde 1990, etnolingüistas y otros profesionistas participan en estas actividades a través de la *Asociación Michoacana de Juegos Prehispánicos*; para detalles sobre los usos prehispánicos y contemporáneos de los dos tipos de juego de pelota practicados en la región, cfr. Roskamp (1994).

a estudiar ciencias en la ciudad y que culminó sus estudios con un doctorado en física obtenido en Alemania, el centro universitario creado en 1983 se autoconcibe como un “programa de rescate de la cultura p’urhépecha” (Rojas Hernández 1987:689). Además de investigaciones etnomusicológicas y etnobotánicas, el centro edita material didáctico (Gómez Bravo/Pérez González/Rojas Hernández 1985) y ofrece *Cursos de Formación de Profesores en Lengua P’urhépecha* así como cursos de purhé para no-hablantes (Pérez González 1990). Los profesores protagonistas del centro comparten con los etnolingüistas su énfasis en el purismo lingüístico y cultural de lo “auténticamente” purhépecha, pero, a la vez, ambos grupos urbanos están profundamente enfrentados: mientras que los etnolingüistas proceden del magisterio y están íntimamente vinculados con la política educativa estatal (entrevista E-SEE 1994), los purhépecha universitarios provienen de carreras nomagisteriales y cuentan con una larga tradición de emigración urbana sobre todo a la Ciudad de México, en cuya *Casa del Estudiante Michoacano* varios de ellos han redescubierto sus raíces purhépecha y han participado en el llamado *Grupo Impulsor de la Cultura P’urhépecha* en la capital del país (Jerónimo Mateo 1991b).

Ambos grupos cuentan con excelentes relaciones institucionales: los etnolingüistas logran ascender en la jerarquía de la Secretaría de Educación, mientras que los universitarios a comienzos de los años noventa llegan a controlar el *Instituto Michoacano de Cultura* (IMC), equivalente a una secretaría estatal de cultura. Su enfrentamiento más visible y a menudo ridiculizado por los maestros que permanecen en las comunidades es el diferendo sobre la notación fonológicamente correcta del alfabeto purhé —entre la transcripción de la lengua oral introducida por Swadesh y oficializada por la SEE, por un lado, y la notación lingüísticamente más detallada, pero tipográficamente más compleja, que es fervientemente defendida por el grupo de los purhépecha universitarios.

La gremialización del movimiento magisterial purhépecha

La heterogeneidad de la nueva “élite intelectual” purhépecha y sus diferentes dependencias institucionales generan un amplio abanico de asociaciones gremiales. Como el acceso a la educación superior no es producto automático de una posición económica privilegiada de la propia familia, en la mayoría de los casos dicho acceso implica un compromiso con una institución gubernamental que patrocina la formación del beneficiario. Este modelo de patrocinio oficial de determinados individuos se inaugura en la época cardenista. Ya en 1938 surge una pionera *Federación Nacional de Estudiantes Indígenas* que pretende devolver los favores recibidos mediante una militancia activa en el naciente partido-Estado (Hernández Hernández 1988). Partiendo de este modelo populista —paralelo al modelo de corporativización sectorial del cardenismo—, los antiguos beneficiarios de la acción indigenista-educativa del Estado son instigados a participar en organizaciones gremiales que, a su vez, se convertirán en “correas de transmisión” bidireccional entre los intereses gubernamentales y las aspiraciones de las comunidades.

El Consejo Supremo Purhépecha

Esta política de gremialización oficial, cuyo exponente de mayor continuidad histórica es el *Consejo Supremo de la Raza Tarahumara* conformado ya en 1939 por ex-alumnos del internado indígena de la región rarámuri (Kummels 1993), es retomado en el sexenio “neo-populista” de Luis Echeverría durante los años setenta.¹⁹¹ En 1975, los “agentes de aculturación” formados por el indigenismo son convocados por varias instituciones gubernamentales y corporativas para constituir *consejos supremos* regionales que desembocarían en el *Consejo Nacional de Pueblos Indígenas* (CNPI), creado el mismo año en un congreso nacional en Pátzcuaro. Como consecuencia, el CNPI desde sus inicios se caracteriza por un clientelismo explícito:

¹⁹¹ Cfr. Barre (1982, 1983), López Velasco (1989) y Mejía Piñeros & Sarmiento Silva (1991).

Sr. Lic. Luis Echeverría Álvarez: Nosotros los indígenas siempre hemos tenido veneración por nuestro pasado histórico, nuestra memoria ha sido fiel para lo que puede ser motivo de orgullo o de agradecimiento, nunca hemos olvidado ni olvidaremos a Tata Vasco ni a Lázaro Cárdenas; igualmente no olvidaremos nunca a Luis Echeverría que tanto bien nos ha hecho a los indígenas devolviéndonos nuestras tierras, ayudándonos a explotar sus recursos, dándonos más educación, obras y caminos, pero sobre todo, ayudándonos a hacer volver a la dignidad de nuestra raza, que con tanto celo hemos siempre guardado. Por todo eso y por lo que estamos seguros habrá de hacer Usted todavía por nosotros sólo podemos decirle: Gracias, hermano presidente (CNPI 1980:29).

Desde su creación en 1975, tanto el CNPI como su cédula regional, el *Consejo Supremo Purhépecha* (CSP), padecen dos problemas básicos y estrechamente interrelacionados: su vinculación clientelar con las instituciones gubernamentales, por un lado, y su escasa representatividad regional y local, por otro lado (Barre 1983:127). El CSP se recluta de aquellos “agentes de aculturación” que no se limitan únicamente a sus tareas indigenistas, sino que conjugan su dedicación local al “desarrollo de la comunidad” con una vocación personal o política extralocal.¹⁹² En su mayoría, por ello, los cargos directivos del consejo son desempeñados por promotores, maestros bilingües u otros profesionistas —muchos de ellos egresados del *Internado Indígena* de Paracho— que han logrado continuar su formación fuera de su propia región y que gracias a estas estancias han podido establecer algún vínculo personal o institucional con la burocracia gubernamental y

¹⁹² Los datos acerca del CSP provienen de entrevistas realizadas a antiguos integrantes y opositores del consejo —E-Capacuaró (1994), E-Cherán (1993), E-Huitziméngari (1990, 1993), E-INI (1993), E-ORCA (1993), E-Procuraduría (1994) y E-Santa Fe (1994)— así como de Vázquez León (1992a); sin embargo, dada su descripción a menudo parcial y/o errónea de la evolución del CSP, este autor parece basarse únicamente en material archivístico de origen institucional.

partidista. Sólo si ya existe este vínculo extrarregional, los integrantes del CSP resultan útiles para sus comunidades de procedencia, puesto que su única tarea consiste en canalizar demandas específicas hacia las instituciones gubernamentales, tarea que los cargos locales —el *jefe de tenencia* y el *repre*— no pueden cumplir por falta de acceso al sistema corporativo. Así, en su origen el CSP ejerce para las comunidades purhépecha una función de “bisagra” similar a la de los *comisariados ejidales* y de sus instancias corporativas superiores dentro del aparato de la CNC (cfr. cap. V).

Por ello, a pesar de su escasa representatividad local y de sus esporádicas actividades de canalización de demandas, el CSP juega un importante papel de intermediario entre las comunidades aisladas del sistema cenecista y el Estado. Gracias a sus experiencias adquiridas a lo largo de dicha labor de intermediación, los integrantes del CSP se van convirtiendo en una pieza clave del *indigenismo de participación* proclamado por López Portillo e institucionalizado por de la Madrid.¹⁹³ Con la creación “desde arriba” de los *consejos técnicos* y los *comités comunitarios de participación* adscritos a los CCI se abren nuevas instancias de actuación corporativa para el CSP, puesto que la práctica totalidad de estos nuevos cargos indigenistas es cubierta por los más experimentados integrantes o ex-integrantes del CSP.

Recapitulando sus experiencias dentro del CSP, para los entrevistados la proliferación de instituciones gubernamentales durante los años ochenta vuelve aún más problemática su labor de intermediación. Ahora se acentúa la competencia intragubernamental entre las diferentes agencias federales y estatales así como las unidades corporativas del partido-Estado:

¹⁹³ Para detalles acerca de este giro programático, cfr. Dietz (1995).

- Dentro del partido-Estado, surge un prolongado conflicto entre facciones “campesinistas” e “indigenistas”. Mientras que los promotores originales de los *consejos supremos* preveían una paulatina incorporación del CNPI en el sistema corporativo, hasta equipararse a la CNC, la CTM y la CNOP convirtiéndose como *Confederación Nacional Indígena* en el cuarto pilar del PRI (cfr. gráfica 3). Aunque esta nueva confederación logra constituirse en 1987, nunca llega a establecerse como “cuarto sector” debido a la abierta oposición ejercida por la CNC, para cuyos dirigentes el lugar de los representantes indígenas se ubica dentro y no fuera de la CNC.

- Conflictos semejantes entre competencias clientelares surgen dentro del aparato gubernamental del indigenismo. Por una parte, a lo largo de la expansión del sistema de educación bilingüe y de sus maestros en la región purhépecha se acentúan las rivalidades entre la DGEI de la SEP y el INI. Como ambos participan en la formación de promotores y maestros bilingües, los resultantes “agentes de aculturación” a menudo se convierten en “doble clientela”. Lo que a nivel local frecuentemente contribuye a ampliar los espacios reales de negociación de la comunidad con ambas instituciones, dentro del CSP se traduce en una creciente polarización entre los leales a una u otra institución patrocinadora. Por otra parte, las rivalidades internas se vuelven aún más complejas cuando durante la gubernatura de Cuauhtémoc Cárdenas (1980-1986) surgen conflictos entre el gobierno del Estado y el gobierno federal que nuevamente se reflejan en el interior del CSP.

Los conflictos internos que surgen de clientelismos externos repercuten decisivamente en las actividades de participación e intermediación que el CSP lleva a cabo durante los años ochenta. Estas actividades, que continuamente oscilan entre la evidente sumisión a la o las instituciones gubernamentales y la osada canalización de demandas comunales, permanecerán predeterminadas por los “límites del indigenismo” (Sarmiento Silva 1985:210) admitidos por el Estado. Ya en octubre de 1980, y con el apoyo de gran parte de las autoridades locales de las comunidades de la Meseta, un grupo de ex-alumnos del *Internado Indígena* de Paracho inicia una toma de casi un año de las antiguas instalaciones del internado (cfr. ilustración 27) para demandar su reapertura, su elevación a escuela secundaria y su conversión al sistema de educación bilingüe. Aunque a pesar de los once meses de movilización no se logra lo reivindicado —la demanda será convertida en proyecto autogestionado en los años noventa (cfr. cap. VI)—, en la lucha por el internado confluyen por primera vez los intereses gremiales del magisterio bilingüe y de los profesionistas, por un lado, con el deseo de muchos padres de familia de que sus hijos e hijas puedan continuar sus estudios dentro de la región, por otro lado.

A raíz de esta movilización, sus protagonistas, provenientes del grupo de ex-alumnos del internado, a finales de 1981 se constituyen en una *Organización Independiente de Profesionistas Purhépecha* (OPPI). Ya en enero de 1982, esta primera asociación gremial no vinculada a una determinada agencia gubernamental desafía abiertamente tanto al INI y a la SEP como a la CNC presentando una candidatura “alternativa” a la dirección del CSP. Mientras que las instituciones y un diputado de la CNC respaldan a un funcionario de la DGEI como nuevo presidente del consejo, el candidato alternativo —un comunero de Nurío egresado del internado de Paracho que tras realizar estudios de agronomía fuera de la región había regresado a su comunidad— logra el apoyo de las autoridades comunales de la Meseta

principalmente gracias a su papel decisivo en la lucha por recuperar el ex-internado. Finalmente, el INI tiene que ceder y reconoce al candidato alternativo.

Bajo la presidencia de este comunero y la de sus sucesores, el CSP procura independizarse de la tutela del INI aprovechando los nuevos espacios abiertos por el gobernador Cuauhtémoc Cárdenas. Apelando hábilmente al legado histórico del “pacto cardenista” establecido entre las comunidades purhépecha y el padre del gobernador, Lázaro Cárdenas (cfr. cap. V), la dirección del CSP en esta época desempeña una clásica función recíproca de intermediación:

- por un lado, el CSP consolida su reconocimiento local sobre todo en la Meseta canalizando las demandas de resoluciones definitivas de los conflictos agrarios y aprovechando la autoridad simbólica y la influencia política de la que el hijo del legendario presidente goza en las instituciones federales competentes, en gran parte de la *Liga de Comunidades Agrarias* de la CNC y en gremios cardenistas y agraristas como la *Asociación Cívica Lázaro Cárdenas*;
- por otro lado, a la vez contribuye a fortalecer la presencia del gobierno del Estado en la región promoviendo la participación de las comunidades sobre todo en la política forestal - mediante los *Grupos Cívicos Forestales* luego monopolizados por el CPP (cfr. cap. V) —y en el fomento artesanal— mediante las Uniones de Artesanos afiliados a la recién creada *Casa de las Artesanías* estatal; en ambos ámbitos, el gobierno de Cuauhtémoc Cárdenas cuenta con el apoyo del CSP en su intento independizarse del centralismo federal que tradicionalmente padece.

Gracias a este apoyo recíproco, en 1984 y 1985 el CSP osa enfrentarse directamente con su principal institución patrocinadora, el *Centro Coordinador Indigenista* de Cherán. Al igual que en el precedente del internado de Paracho, nuevamente confluyen los intereses de la población local con el gremialismo del consejo. Cuando en 1984 se elige la nueva dirección del CSP, el CCI una vez más fracasa en su intento de “convencer” a los representantes comunales a optar por su candidato oficial. Como la dirección “rebelde” logra imponerse únicamente por contar con el apoyo local, cuando un año después surge un conflicto abierto entre varias comunidades y el CCI el consejo decide canalizar la protesta de las comunidades en vez de actuar de “amortiguador” institucional. El conflicto es desencadenado en 1985 por una fracasada “misión comercial”, en la cual el CCI —en un intento de constituirse en un nuevo intermediario económico— había reunido productos artesanales de diversas comunidades purhépecha, comprometiéndose a llevarlos a la frontera norte del país para venderlos en el mercado estadounidense. Los transportistas del INI nunca regresaron y las familias artesanas perdieron así toda su mercancía. Cuando un grupo de locutores purhépecha de la radio indigenista XEPUR de Cherán denuncian estos hechos en un programa radiofónico bilingüe, inmediatamente son despedidos junto con el director técnico de la XEPUR. En septiembre de 1985, el CSP convoca a una *Comisión Representativa de Comunidades Purhépecha* para negociar con mayor peso con los directores del INI. Tras varios meses de movilizaciones y negociaciones, en cuyo transcurso se acude a todo tipo de alianzas a nivel tanto federal como estatal, el CSP logra obligar al INI a firmar un convenio que prevé una mayor apertura de la radio indigenista de Cherán hacia protagonistas y contenidos purhépecha, apertura que constituye el antecedente para el actual programa de “transferencia” de medios de comunicación a comunidades indígenas (cfr. cap. VI).

El Palacio Huitziméngari

Estos logros puntuales, sin embargo, no constituyen una independización del CSP. Como toda organización gremial semioficial, el consejo puede cumplir su “papel mediatizador” (Mejía Piñeros y Sarmiento Silva 1991:154) sólo permaneciendo dentro de los canales oficiales del indigenismo. Paradójicamente, el incremento de la participación del CSP en los nuevos órganos consultivos del INI que ofrece la nueva política indigenista, lejos de aliviar agudiza la dependencia institucional. Ello se manifiesta cuando en 1987 el CSP se escinde en dos instancias subregionales, el *Consejo Supremo Independiente del Lago y la Ciénega* (CSPI) y el CSP ahora limitado a la Meseta y a la Cañada. Esta división se debe a la paulatina integración que los miembros del antiguo CSP estaban logrando en ambos centros del INI existentes en la región purhépecha: mientras que los protagonistas del CSP participan en los consejos del CCI de Cherán, la dirección del nuevo CSPI está compuesta por trabajadores y consejeros del CCI de Pátzcuaro (entrevista E-INI 1993; González Alcantud 1990).

Desde su escisión y sobre todo a partir de la ruptura partidista que todas las organizaciones gremiales sufren con la candidatura a la presidencia de la República de Cuauhtémoc Cárdenas en 1988 (cfr. cap. V), ambos consejos han ido perdiendo influencia en la región. Mientras que el consejo de la Meseta nominalmente subsiste hasta la fecha alrededor del CCI de Cherán, pero carente de presencia alguna en las comunidades, el CSPI ha logrado reaparecer puntualmente en 1989 con una movilización que una vez más ha reunido los intereses locales con el gremialismo de sus protagonistas.¹⁹⁴ A inicios del año, un grupo de comuneros y artesanos reunidos por el CSPI toma el Palacio Huitziméngari. Esta antigua casa señorial, ubicada junto a la plaza central de Pátzcuaro y construida a comienzos

¹⁹⁴ Los datos sobre el CSPI provienen de las entrevistas E-Huitziméngari (1990, 1993), E-INI (1990a), E-ORCA (1993) y E-Santa Fe (1994) así como de González Alcantud (1990) y Zárate Hernández (1993).

de la época colonial como residencia de Don Fernando Titu Huitziméngari, el último *caltzontzin* purhépecha, luego había sido sucesivamente traspasada a varias familias de origen español, antes de ser abandonada por sus últimos dueños.

Mientras que los dirigentes del CSPI reivindican el palacio como “patrimonio de todos los purhépecha” (E-Huitziméngari 1993), las familias artesanas de las comunidades ribereñas del Lago de Pátzcuaro aprovechan su ubicación céntrica y cercana a la afluencia turística que llega a Pátzcuaro refuncionalizando el palacio como lugar de exposición y venta de sus productos artesanales. Aunque la familia heredera del inmueble, que pretende convertirlo en hotel, cuenta con el respaldo del Ayuntamiento de la ciudad, el CSPI evita un desalojo por la *Policía Judicial* gracias al apoyo brindado por instituciones gubernamentales federales. Tanto el CCI de Pátzcuaro como la DGEI de la SEP “ocupan” la primera planta del palacio con dependencias u organizaciones afines:

- la *Organización de Médicos Indígenas Purhépecha* (OMIP), auspiciada por el INI, se instala con una farmacia herbolaria, además de aprovechar el patio para un jardín botánico;
- la *Supervisión Escolar* de la zona de Pátzcuaro, dependiente de la DGEI de la SEP, también se establece en el palacio;
- la *Procuraduría de Comunidades Indígenas de la Región Lacustre y Ciénega de Zacapu* abre su sede en el palacio;
- y, por último, los *Cursos de Inducción a la Docencia en el Medio Indígena*, el primer eslabón de la formación de los maestros bilingües (cfr. cap. V), también comienzan a impartirse en el palacio, además de su sede tradicional en el ex-internado de Paracho.

Mientras que la primera planta queda así en manos de gremios oficiales o de agencias gubernamentales, la planta baja es administrada por representantes de las comunidades que han participado en la toma, quienes subdivididas en *uniones de artesanos* aprovechan el espacio como puestos de exposición y venta de artesanías. Sin embargo, dado que las *uniones de artesanos* distan mucho de representar a la totalidad de familias artesanas de una comunidad (cfr. cap. V), el Palacio Huitziméngari no proporciona un acceso equitativo a todos los artesanos, sino sólo a aquellos que mantienen estrechas relaciones con el CSPI y/o con las instituciones indigenistas presentes en el Palacio.

La Alianza de Profesionales Indígenas Bilingües

Aparte de los *consejos supremos*, que aglutinan a aquella parte de la élite intelectual purhépecha vinculada sobre todo al INI y a sus dependencias, la segunda asociación gremial en importancia es la APIBAC, la organización de maestros bilingües que crece al amparo institucional de la *Dirección General de Educación Indígena* de la SEP (cfr. cap. V). A diferencia del CSP, la APIBAC aparece en la región purhépecha con una orientación inicial monotemática: la promoción del sistema educativo bilingüe-bicultural frente al predominante sistema monolingüe de educación primaria. Varios maestros bilingües sobre todo de la Meseta y de la Cañada participan en los encuentros nacionales de su asociación y en la elaboración del plan de educación bilingüe y bicultural. La presencia de la asociación en la región culmina con la celebración del segundo Congreso Nacional de la APIBAC en Cherán, en cuyo transcurso se perfila una bidireccionalidad de la labor gremial, dirigida tanto a las autoridades educativas indigenistas como a los propios maestros bilingües:

- La asociación exige a las instituciones indigenistas una apertura hacia los gremios profesionales de los indígenas, para que tanto los consejos supremos como la APIBAC “se ubiquen en los Centros Coordinadores Indigenistas, con la finalidad de vigilar el buen funcionamiento y cumplimiento de los programas, sin convertirse en objeto de manipulación” (ANPIBAC 1983a:6).
- No obstante, su labor gremial-sindical no sólo se dirige “hacia arriba”; a la vez, la asociación reconoce la urgencia de concientizar a los propios maestros y promotores acerca de su identidad y de su arraigo comunal; se tratará de contrarrestar la “práctica constante que los hijos de maestros bilingües y de autoridades del subsistema de educación indígena ya no utilicen o convivan con los patrones culturales de sus nacionalidades” (ANPIBAC 1983b:7).

Dada esta doble vertiente programática, la *Alianza* combina sus actividades gremiales externas ante la SEP con movilizaciones dirigidas al propio gremio, a quien a lo largo de “jornadas de reafirmación étnica” se pretende fortalecer en su identidad tanto étnica como profesional. En palabras de un miembro directivo de la APIBAC, ambas facetas de esta identidad confluyen en la figura del intelectual purhépecha que a pesar de su vinculación institucional mantiene su arraigo comunal gracias a un currículum acorde a las necesidades locales:

Podremos tener una educación indígena bilingüe y bicultural si son nuestros propios profesionales y técnicos así como científicos sociales y con las experiencias de nuestros antepasados instrumentar y aplicar métodos y técnicas apropiadas a nuestras realidades culturales y sociales, étnicas (...). Reflexionando en todo esto, en los vicios en que hemos

caído y nos han hecho caer, debemos de rescatar todo lo perdido, debemos buscar alternativas de solución para una educación indígena bilingüe bicultural que en realidad sirva a las comunidades indígenas (director de escuela secundaria, E-Nurío 1994b).

No obstante, esta doble labor de “servir a la comunidad” y de “servir a la SEP” a menudo ha obligado a los protagonistas de la APIBAC a decidirse por una de ambas opciones. Esta decisión se vuelve aún más necesaria en el caso de aquellos maestros bilingües que a menudo son aprovechados por su comunidad de destino para canalizar todo tipo de problema o reivindicación local “hacia arriba”. Así, las reivindicaciones de los representantes purhépecha de la APIBAC pronto trascienden el ámbito educativo. Ya en 1980 y 1981, maestros de la asociación gremial participan en la toma del ex-internado de Paracho, y en 1985 denuncian públicamente la actuación del CCI de Cherán y de la radio indigenista con sus locutores críticos. Dados los estrechos márgenes de reivindicación ofrecidos por la SEP y el INI, los principales foros de denuncias rápidamente se trasladan al ámbito internacional. Desde 1977, delegados de la APIBAC acuden a encuentros como el *Grupo de Barbados*, el *United Nations Working Group on Indigenous Populations* (UNWGIP), anualmente realizado en Ginebra, e incluso a un *Congreso Internacional de Americanistas*.¹⁹⁵ Cuando en 1987 y en 1988 dos maestros purhépecha son enviados a Europa a participar en la sesión del UNWGIP, sus intervenciones ante dicho foro se centran en violaciones de los derechos humanos cometidas por la *Policía Judicial*, en el “rezago agrario” que perpetúa los conflictos de tierra en la región así como en la falta de mecanismos de representación política de las comunidades purhépecha al margen del sistema corporativo del partido-Estado.

¹⁹⁵ Para detalles sobre estos encuentros, cfr. ANPIBAC (1987), Delgado (1993) y Softestad (1993).

A finales de los años ochenta, y especialmente debido al “parteaguas” político nacional de 1988, las incipientes divisiones internas entre los maestros que optan por una lealtad institucional y una carrera en la burocracia, por un lado, y aquellos que compaginan su labor docente local con la canalización y articulación de demandas no sólo educativas hacia fuera de la región, por otro lado, acaba paralizando por completo las actividades de la APIBAC. Aunque nunca es formalmente disuelta, la asociación *de facto* ya no existe. Sus antiguos dirigentes o se someten a la SEP autolimitándose a la política únicamente educativa y cultural —el grupo de maestros purhépecha que “de profesionales indígenas muda a indígenas profesionales” (Vázquez León 1986b:283)—, o se desvinculan por completo de su tutela institucional buscando nuevos aliados en los movimientos sindicales o políticos disidentes. El discurso étnico, por su parte, que la APIBAC había generado en torno a la educación bilingüe y bicultural, es paulatinamente absorbido por la retórica oficial del indigenismo, como constata uno de los miembros fundadores de la asociación:

En este sentido, cabe hacer notar que las organizaciones indígenas han sido neutralizadas por la acción del Estado a través de sus instituciones. Sus principales demandas forman parte del discurso oficial y se inscriben dentro del gran proyecto nacional (Hernández Hernández 1988:176).

Las asociaciones de profesionistas

Esta “neutralización” de las principales organizaciones gremiales —tanto los *Consejos Supremos Purhépecha* como la APIBAC desaparecen en la insignificancia regional—, ilustra, no obstante, que la política indigenista de amortiguación, canalización e instrumentalización de los “agentes de aculturación” purhépecha

ha fracasado. Mientras que la gran mayoría de maestros bilingües o se sumerge en su difícil labor cotidiana o “deserta” militando en movimientos disidentes, el Estado-nación sólo logra retener una reducida cúpula de la naciente “élite intelectual” purhépecha. Como consecuencia, actualmente sólo persisten dos tipos de organizaciones gremiales, ambas caracterizadas por su insignificante representatividad local y por su evidente tendencia a “autodomesticar” sus demandas: las llamadas *asociaciones de profesionistas*, por un lado, y los denominados *notables*, por otro lado.



Ilustración 28: Cartel del *Festival Artístico de la Raza Purhépecha* en Zacán

Las *asociaciones de profesionistas* existen en varias comunidades purhépecha y reclutan a sus miembros entre individuos que gracias a un apoyo clientelar externo han podido estudiar una carrera universitaria —casi siempre técnica— en Morelia, Guadalajara o la Ciudad de México.¹⁹⁶ Aunque

¹⁹⁶ Los siguientes datos provienen de las entrevistas E-Angahuan (1993), E-Cherán (1993), E-Nurío (1993a) y E-Paracho (1993b).

estos ingenieros y licenciados casi nunca se restablecen en su comunidad de origen, sino que ingresan en las capas medias de la tecnocracia urbana del país, no obstante suelen conservar relaciones de parentesco y compadrazgo con “su” pueblo. Dichas relaciones anualmente son actualizadas durante la fiesta patronal local, a la que los profesionistas siguen acudiendo con regularidad. Con la misma regularidad, el reencuentro anual con “su” pueblo genera una especie de “choque cultural”: los antiguos vecinos abandonan cada vez más sus costumbres, mientras que su pobreza permanece inmutable. Por ello, las asociaciones de profesionistas promueven dos tipos de actividades:

- Como exitosos partícipes del desarrollismo imperante en el país, aprovechan sus contactos urbanos en el PRI, la CNC o alguna institución gubernamental para canalizar recursos puntuales destinados a superar el “subdesarrollo” local sobre todo mediante obras públicas: la pavimentación de la brecha de acceso al pueblo, la introducción o ampliación del agua potable y/o de drenaje, la reparación del techo de la escuela primaria local y la instalación de antenas parabólicas.
- Paradójicamente, las mismas asociaciones constatan una supuesta “amenaza” de la cultura tradicional expuesta a la modernización económica; por ello, fomentan actividades folklóricas de “rescate” de lo “auténtico”. El caso más célebre en la región es el *Festival de la Raza Purhépecha* (cfr. ilustración 28), un concurso de música, danza, poesía y artesanías “tradicionales” organizado anualmente desde 1971 por la *Asociación de Profesionistas de Zacán, A.C.* para “rescatar los valores de la raza purhépecha ante la avalancha de valores por completo ajenos a la idiosincrasia

indígena” (Bugarini 1985:8). Actualmente, el concurso anual cuenta con el apoyo económico y publicitario del gobierno del Estado, por lo cual se ha convertido en un importante evento turístico.

Los purhépecha notables

El segundo tipo de organización gremial que persiste hasta la fecha lo constituyen los *notables*.¹⁹⁷ Estos intelectuales purhépecha, a su vez, se nutren de dos corrientes: en primer lugar, el grupo afincado en Morelia y aglutinado en torno al “doctor en física e importante intelectual p’urhépecha” (Rojas Hernández 1993:34) que dirige el *Centro de Investigación de la Cultura P’urhépecha* de la Universidad Michoacana; y, en segundo lugar, el grupo de los etnolingüistas gremializados. Ambas corrientes se distinguen de los profesionistas tecnocráticos por compaginar un afán de constituirse en élite intelectual con un discurso marcadamente etnicista.

El grupo de académicos morelienses se remonta a *Kúnguarekua P’uréchaeri* (“la naciente unión de los purhépecha”), una efímera organización que participó junto al Codemich en la lucha contra la instalación del reactor nuclear en el Lago de Pátzcuaro. Ya desde su creación en 1979, el grupo se autodelimita de los demás gremios purhépecha desplegando una actitud abiertamente elitista. Sus miembros, “tanto profesionistas y estudiantes como las personas más ilustradas de nuestros pueblos” (*Kúnguarekua P’uréchaeri* 1981:411), se adscriben un papel protagónico en la recuperación de la “auténtica” cultura y lengua de los purhépecha. Por ello, la educación y la difusión cultural conforman los únicos campos de actuación de los notables:

¹⁹⁷ Para esta forma organizativa me baso en las entrevistas E-Cherán (1993), E-Santa Fe (1994) y E-Tanaco (1994) así como en *Kúnguarekua P’uréchaeri* (1981), Mejía Piñeros & Sarmiento Silva (1991) y Vargas (1994); sin embargo, mediante su distinción entre una “élite intelectual” de maestros bilingües y una “intelligentzia nativa” de profesionistas, Vargas (1994) acaba fusionando los tecnócratas desarrollistas con los académicos etnicistas en una sola categoría tipológica.

La conceptualización científica y liberadora de nuestra realidad étnica y el cumplimiento de nuestro papel como universitarios en la edificación de una cultura nacional auténticamente pluralista, es un desafío que tenemos todavía frente a nosotros (Kúnguarekua P'uréchaeri 1981:412).

Aunque la organización es efímera, el grupo se mantiene vinculado personal e institucionalmente sobre todo gracias al centro de investigación universitario. Su paulatino ascenso institucional, que culmina en 1992 con la designación del aglutinador del grupo como director del *Instituto Michoacano de Cultura* (IMC), permite a los *notables* incidir en las políticas culturales tanto estatales como federales. Aparte de su énfasis lingüístico (cfr. cap. V), el grupo se dedica a la promoción de la música purhépecha de “corrientes neo-traditionalistas” (Chamorro 1992:260) y a la celebración de concursos y talleres de literatura escrita en purhé.

La Academia de la Lengua Purhépecha

La segunda corriente de la intelectualidad purhépecha, cuyos conflictos institucionales con los *notables* académicos ya han sido descritos (cfr. cap. V), agrupa a los etnolingüistas que trabajan como investigadores, autores de libros de texto y formadores de *maestros bilingües* para el *Departamento de Educación Indígena* de la SEE en Morelia, pero que siguen residiendo en sus comunidades de origen y que a veces ocupan cargos políticos comunales. La persistencia de sus lazos locales se remonta a su formación inicial como “agentes de aculturación” del indigenismo. Mientras que tanto los profesionistas tecnócratas como los *notables* académicos nunca regresan a su comunidad —su mundo profesional se centra en el ámbito urbano y su “nostalgia” por la autenticidad perdida de los purhépecha es asimismo un producto urbano—, los etnolingüistas jamás abandonaron

por completo su comunidad, puesto que el *indigenismo de participación* les ofrecía oportunidades formativas cercanas a su pueblo o región de origen. Así, este grupo siempre ha procurado combinar el ascenso profesional con el mantenimiento de sus relaciones comunales, una combinación que sólo es factible dentro del aparato institucional del INI y de la SEP.



Ilustración 29: Letrero de la casa de un intelectual purhépecha

La principal diferencia entre los etnolingüistas y los maestros bilingües que optan por la vía de la disidencia política y sindical (cfr. cap. V) no sólo radica en su respectivo nivel de formación, sino asimismo en su desigual “apego institucional”. Como sus especializadas funciones profesionales dentro de la SEE trascienden las tareas cotidianas del “agente de aculturación” y rápidamente se convierten en funciones políticas, los etnolingüistas despliegan una mayor lealtad corporativa a la institución que les brindó la posibilidad de continuar sus estudios más allá del nivel magisterial. Por ello, las organizaciones en

las que participan los etnolingüistas permanecen gremiales y se autolimitan a temáticas lingüísticas y culturales aplicables a la práctica educativa. El énfasis en la necesidad de generar material escrito en purhé, por ejemplo, se justifica con el afán de

(...) devolverles la confianza a todos los maestros de que la lengua de Michoacán se puede escribir al igual que cualquier otra lengua del mundo, para que a su vez tengan seguridad de transmitírselo a los alumnos (Márquez Joaquín 1987:8).

El gremio que actualmente agrupa a los etnolingüistas purhépecha, denominado *P'urhé Uantakueri Juramukua* o *Academia de la Lengua Purhépecha, A.C.* y con sede en la casa particular de un intelectual purhépecha en Cherán (cfr. ilustración 29), desde 1993 se dedica a publicar cuentos en purhé y libros de texto junto con la SEE, además de organizar cursos-talleres de lectura en lengua purhé. Aparte, los etnolingüistas celebran reuniones anuales con las demás academias y gremios de etnolingüistas e intelectuales ñahñu, chinantecos, maya, zoque, tseltal y tsotsil; su principal reivindicación común consiste en la oficialización de las lenguas indígenas en sus respectivos Estados.

Tanto sus actividades de difusión de la lengua purhé dentro de Michoacán como su participación en eventos culturales a nivel nacional ha acercado nuevamente a los etnolingüistas purhépecha al grupo de los *notables* académicos de Morelia. Aunque las diferencias corporativas y los enfrentamientos políticos persisten entre ambos gremios —desde 1988, los etnolingüistas se identifican en su mayoría con el *neocardenismo*, mientras que los *notables* de Morelia permanecen cercanos al partido-Estado (Zárate Hernández 1993)—, en los últimos años varios de sus miembros convergen en dos organizaciones gremiales surgidas a nivel nacional:

- La asociación *Escritores en Lenguas Indígenas, A.C.*, fundada a finales de 1993 y con sede en la Ciudad de México, agrupa tanto a académicos como etnolingüistas de todo el país que se proponen fomentar la escritura en lenguas indígenas. El grupo de “nuevos tlacuilo” (Hernández Hernández 1994:1), que nace bajo el patrocinio del escritor chihuahuense Carlos Montemayor, mantiene excelentes relaciones con instituciones gubernamentales —el presidente de la asociación es el coordinador del *Programa de Lenguas y Literatura Indígena* de la DGCP—, a través de las cuales tiene acceso a becas y premios convocados por estas mismas instituciones.

- El segundo punto de convergencia entre algunos etnolingüistas y *notables* se remonta a una serie de reuniones celebrados desde 1992 entre intelectuales y diputados indígenas del país y que en 1995 es formalizado como *Seminario de Análisis de Experiencias Indígenas, A.C.* Aunque muchos de sus miembros participan en ambas organizaciones, a diferencia del gremio de escritores esta “cincuentena de dirigentes indígenas”, como la caracterizaba uno de sus integrantes, no se autolimita a temas literarios o culturales, sino que realiza actividades de *lobbying* político-institucional tanto en el Congreso de Diputados como en las agencias indigenistas.

El “éxodo” de la *intelligentsia* purhépecha

El cambio cualitativo que experimenta el gremialismo desde la creación del *Consejo Supremo Purhépecha* hasta la fecha se percibe en una bifurcación de la militancia. Las grandes iniciativas organizativas impulsadas desde las instituciones

indigenistas —el CSP y la APIBAC, sobre todo— fracasan al toparse con los límites de la tolerancia gubernamental, pero sirven a sus miembros como “escuela” de experiencias de organización, movilización y negociación. El éxodo que a finales de los años ochenta provoca la ruptura o escisión de estas organizaciones gremiales desencadena una polarización dentro del propio magisterio purhépecha: la gran mayoría de los disidentes, por un lado, acudirán a movimientos sociales y políticos extrarregionales (cfr. cap. V), mientras que la minoría de la élite intelectual y académica de los purhépecha crea nuevos gremios, que a diferencia de los anteriores son más exclusivos en cuanto a sus condiciones de acceso, más leales a sus instituciones patrocinadoras, pero a la vez más modestos en cuanto a su afán de representatividad. Actualmente, ni los etnolingüistas ni los *notables* morelienses pretenden “hablar por” el conjunto de las comunidades purhépecha.

La hibridación cultural del magisterio bilingüe

Aquella gran mayoría de promotores y maestros bilingües que no goza del privilegio de obtener una beca para continuar estudios de etnolingüística u otra carrera superior procura combinar sus actividades docentes entre semana con la asistencia a los cursos de formación magisterial ofrecidos los fines de semana en una cabecera cercana. La realidad escolar en la que cotidianamente se encuentran inmersos los maestros purhépecha a lo largo de los años ochenta condiciona decisivamente tanto su práctica cultural como su identidad étnica. La implantación oficial del sistema de educación primaria de tipo bilingüe y bicultural, aunque con todo derecho es considerada como una gran conquista del movimiento gremial del magisterio indígena, en la región purhépecha, no obstante, sigue padeciendo las mismas deficiencias que su precursor monocultural castellanizante: una preparación acelerada, abreviada y por tanto deficiente del personal docente, una dotación insuficiente de material didáctico

y recursos de apoyo, una política de plazas y destinos que obedece a criterios clientelares dictados por las cúpulas del sindicato de maestros oficialista y una crecientemente conflictiva indefinición del papel del maestro dentro de la comunidad de acogida.

Migraciones entre espacios

Estas deficiencias estructurales dificultan el deseado “arraigo” del maestro en su comunidad de destino. Como el recién egresado joven maestro prácticamente nunca obtiene una plaza en su propio pueblo, sino que siempre es destinado como maestro único a un rancho aislado en el que ningún otro maestro desea prestar su servicio docente, la primera experiencia laboral a menudo ya resulta traumática. Así se inaugura toda una sucesión interminable de cambios de plaza, en cuyo transcurso el supuesto “agente aculturador” llega a conocer gran variedad de comunidades purhépecha,¹⁹⁸ pero en el que nunca llega a arraigarse por completo en una determinada comunidad. Un maestro bilingüe explica sus motivos por cambiar de plaza en contra de la voluntad de su comunidad de destino:

Después cambiaron al maestro al que encontré cuando yo llegué y mandaron a otro. Y a los dos años cambiaron al otro, y entonces yo pedí mi cambio, porque yo dije: Pues es justo de que yo también me cambie. Pero para eso los comuneros se unieron y bajaron a la supervisión, entregaron un documento donde pedían que no me cambiaran. O sea que los del rancho no estaban de acuerdo en que yo me cambiara, porque —según argumentaban ellos— ellos estaban a gusto, en primer lugar. Y que los niños habían aventajado mucho. Y que yo cumplía

¹⁹⁸ Con menos suerte, por falta de maestros para las respectivas lenguas incluso puede ser destinado a comunidades ñahñu y mazahua del nordeste del Estado o pueblos nahua de la costa del Pacífico (entrevista E-SEE 1994).

más o menos el horario, o sea que ellos se quejaban mucho de los demás profesores que no cumplían el horario, debido a que se encontraban solos y que faltaban un viernes o un fin de semana se venían. Y como yo les cumplía el horario, pues ellos estaban conformes, todos los del rancho. Pero yo no estaba conforme de quedarme nuevamente allá, yo tenía ilusiones de conocer una escuela de organización completa, yo tenía ilusiones de ver qué se sentía trabajar en una institución donde había todo, ¿no?, bueno todo entre comillas, pero entre ello director y muchos compañeros, y trabajar además con un solo grupo, porque yo no tenía la experiencia de trabajar con un solo grupo. Yo tenía la experiencia única de trabajar con primero, segundo y tercero. Entonces duré unos días más, pero sí me dieron el cambio, y sí me cambié (maestro bilingüe, E-Capacuaro 1994).

La falta de arraigo local que padecen muchos maestros bilingües tanto en su comunidad de origen como en la de destino se traduce en su frecuente decisión de establecerse en una cabecera mestiza o incluso en una ciudad extrarregional como Uruapan o Zamora (Vargas 1994). Las razones aducidas por los entrevistados son eminentemente prácticas, pero a la vez ilustran la creciente distancia cultural que ellos mismos van percibiendo entre los dos mundos entre los cuales se mueven como “agentes aculturadores”:

La otra es que nuestras comunidades, las comunidades indígenas, no tienen pues servicios, también carecen de muchos servicios, a comparación de los de la ciudad. Aunque decía `es mejor pues una fosa séptica que un drenaje´, pero hay ocasiones que ni esas se cuentan en las comunidades. Aunque uno como profesionista pues sí lo hace, debe de hacerlo,

pero hay otros servicios como el agua potable, como el agua potable que en las comunidades no lo cuentan, no cuentan con el agua potable —más sin embargo en la ciudad sí. Otros servicios, bueno ahorita llega el de pavimentación, pues no hay pavimentación, y en tiempo de secas se levanta demasiado polvo, y es puro polvo por donde quiera. Pues bueno entonces eso es, esas son las diferencias que he notado yo más (maestro bilingüe, E-Paracho 1994a).

Migraciones entre lealtades

La escasa identificación con la comunidad de destino no sólo genera nuevas pautas de asentamiento que fomentan el “ausentismo” magisterial. A menudo, la distancia entre educador y educando acaba enfrentando al maestro con los padres de familia y las autoridades del pueblo. Cuando los primeros *maestros bilingües* son formados en el CCI de Cherán, la población local aún los ridiculiza como *jóchikas* —los que sólo saben decir “sí pues” (Jacinto Zavala 1983:56). Sin embargo, si éstos se resisten a someterse a la voluntad de las autoridades locales, para la comunidad se convierten en “una especie de `plaga´” (Ros Romero 1981:123). El rechazo que despiertan los maestros bilingües aumenta si éstos se inmiscuyen en asuntos internos de la comunidad. Sus superiores en la Secretaría de Educación y el INI, sin embargo, exigen precisamente este tripo de intromisión, puesto que el “desarrollo de la comunidad” forma parte de las tareas extraescolares de “aculturación planificada” del maestro. No obstante, con una edad promedio de 16 a 22 años, con un nivel escolar propio apenas de primaria o a veces de secundaria y con una deficiente preparación como para realizar trabajos de intervención planificada en los ámbitos agrícolas, ganaderos, silvícolas y/o artesanales, los maestros bilingües en opinión de los propios comuneros difícilmente pueden contribuir a dicho desarrollo comunal.

Los jóvenes promotores y maestros suelen reaccionar a este rechazo local pidiendo un nuevo cambio de plaza y evitando cualquier actividad extraescolar (Vargas 1994). Sin embargo, para el maestro bilingüe que —después de haber experimentado un continuo vaivén de plazas y lugares— contrae matrimonio y desea integrarse en su actual comunidad de destino, surge un profundo conflicto de lealtad: o se integra definitivamente en su comunidad y desempeña aquellos cargos y tareas que las autoridades y la asamblea le va atribuyendo, o se limita a cumplir fielmente las funciones docentes escolares y extraescolares que le exige su supervisor escolar, ubicado en la cabecera municipal o en una ciudad extrarregional. Aunque algunos maestros bilingües optan tajantemente por una lealtad u otra —marginándose para siempre sea de su ascenso en la carrera magisterial, sea de sus vínculos comunales—, incluso desde el punto de vista de la SEE la gran mayoría permanece inserta entre ambas lealtades:

Es que no te puedes fiar de muchos de nuestros muchachos, de nuestros maestros bilingües. Están por la labor y no están por la labor, la verdad. No aparecen en las reuniones con el jefe de supervisión porque resulta que hay faena en su pueblo o una boda donde les piden que los acompañen como compadres. Es muy loable todo eso, llevarse bien con la gente, con la comunidad, pero a fin de cuentas son nuestro personal docente, y tenemos que evaluarlos. Acaban no estandi ni allá ni acá, se tambalean (un jefe de departamento del sistema bilingüe, E-SEE 1994).

Conflictos comunales

Como muchos maestros no osan enfrentarse a sus superiores, sino que eligen la lealtad institucional, a lo largo de los años ochenta todos los pueblos purhépecha experimentan enfrentamientos con alguno de “sus” maestros que generalmente desembocan en la huida o expulsión del respectivo maestro de su comunidad “anfitriona”, como ilustra un caso de la Meseta:

Los que suscriben, autoridades civiles, comunales y educativas del poblado de Nurío del Mpio. de Paracho, Mich., a petición de la comunidad, posterior a una asamblea general nos permitimos presentar a esa dependencia que está a su digno cargo, la siguiente cuestión en relación al problema que se nos presenta en la Escuela Primaria Rural Federal `Héroes de Chapúltepec". En virtud de que los maestros se ausentaron en su trabajo el día 1 de marzo del año en curso sin causa justificada, argumentando que por órdenes del Director se retiraban de la escuela y que seguramente no regresarían más a la comunidad, porque el día 28 de febrero los había insultado un comunero en estado de ebriedad en una fiesta particular. Consideramos que los maestros no debieron de estar en esa fiesta por ser horas de trabajo; por el otro lado informamos que los maestros han incurrido en estas otras irregularidades tales como: llegan tarde a su trabajo y se retiran antes de la hora, actualmente algunos maestros están laborando por las tardes desde hace aprox. 4 meses, sin haber consultado a los padres de familia, nosotros vemos que es un descontrol, ya que los maestros sólo trabajan unas 2 horas. Pedimos pues a Usted que nos cambien el personal docente para que esta institución pase a ser ocupada por el sistema de educación Indígena. No habiendo otro asunto que tratar, esperamos ser favorecidos en nuestra petición; quedamos de Usted sus atentos y seguros servidores, por el bien de los niños por hépechas (carta de la comunidad de Nurío a la SEE, 1/3/89).

Aún después de la implantación del sistema bilingüe, el magisterio purhépecha es sometido a una diversidad de tareas sumamente complejas y heterogéneas, por lo cual se convierte en “un transmisor de los conocimientos básicos de la educación nacional, un técnico en el manejo del libro de texto gratuito, un conocedor de la lengua indígena y un gestor de servicios materiales en las comunidades” (Calvo Pontón y Donnadiou Aguado 1992: 172). La solicitud de cambio de adscripción que expresa aquí la comunidad de Nurío para convertir su escuela del sistema “federal” monolingüe al sistema bilingüe, sin embargo, no refleja una tendencia generalizada. Las comunidades aprovechan la duplicidad de sistemas escolares (cfr. cap. V) para ganar espacios de negociación con la Secretaría de Educación y poder influir así en el tipo de maestro que recibe. Mientras que a menudo los padres de familia valoran positivamente la posibilidad de contar con un maestro bilingüe originario de la propia región que conoce las normas consuetudinarias locales, en otros casos la comunidad solicita regresar al sistema “federal” para deshacerse de maestros bilingües demasiado proclives a intrometerse en asuntos internos del pueblo, algo de lo que la mayoría de los *maestros federales* de origen extrarregional suele abstenerse.¹⁹⁹

Conflictos institucionales

Como también hay maestros federales provenientes de comunidades purhépecha, la adscripción burocrática de una escuela a un sistema educativo u otro no es equiparable a un supuesto conflicto étnico entre el magisterio purhépecha, por un lado, y el mestizo, por otro. Las lealtades institucionales que mantiene el maestro con “su” correspondiente sistema educativo y su respectiva supervisión escolar se solapan con la autoidentificación étnica, de manera que el hecho de

¹⁹⁹ Entrevistas E-Cherán (1993) y E-Paracho (1994a); el rechazo local que en estos casos experimenta la educación bilingüe no refleja necesariamente una “interiorización” de la ideología dominante, tal como lo postula Vargas (1994), puesto que varias comunidades solicitan cambios consecutivos de un sistema a otro con objetivos obviamente no ideológicos, sino situacionales y tácticos.

pertenecer al sistema bilingüe a menudo se convierte en una especie de “estigma” (Calvo Pontón y Donnadieu Aguado 1992) frente al maestro federal, sea éste purhépecha o no. Por ello, en palabras de un antiguo miembro de la APIBAC la lucha por una educación bilingüe no se reduce a lograr “cambiar de sistema”, sino a “cambiar la conciencia” de los maestros purhépecha, sean del sistema del que sean:

Se han roto algunos problemas que se tenía, porque cuando surge el magisterio indígena el primer problema es cómo rescatar las comunidades indígenas para que sean los maestros indígenas quienes den clases. Se tuvieron grandes problemas, nuevamente divisiones, porque muchas comunidades estaban atendidas por maestros no indígenas, por el sistema de primarias. Y a la aparición de la educación indígena a nivel primaria se da este conflicto interno hacia las comunidades. Pero que a través de un trabajo demasiado difícil, poco a poco se fueron rescatando varias de las comunidades indígenas, donde ya está presente el maestro indígena. Hay algunas donde se ha tenido problemas y hay personal mixto, hay otras que no se han podido rescatar. Pero no es culpa aquí de los maestros ni es culpa de las comunidades, sino es el resultado de la educación enajenante que imparte el estado y que hace que muchos de nuestros jóvenes, de nuestras mismas gentes, renieguen de su propia cultura. Y para nosotros esto es demasiado grave, y uno de los objetivos del magisterio es eso, nuevamente abrir la conciencia como pueblo purhépecha (maestro de educación secundaria, E-Nurío 1994a).

Viejos y nuevos intermediarios

Los constantes conflictos que a nivel institucional e incluso sindical (cfr. cap. V) genera la coexistencia de dos sistemas educativos paralelos ocultan un enfrentamiento de mayor envergadura: el ascenso de una nueva capa social purhépecha, que debido a sus actividades escolares y extraescolares mantiene lazos locales, pero que aspira a ocupar posiciones y funciones económicas, políticas y sindicales que hasta entrados los años ochenta permanecían monopolizados por la capa social de los *turhísicha* que componen la élite mestiza regional (cfr. cap. VI). Al igual que en otras regiones, los maestros purhépecha, formados para desempeñar tareas de intermediación cultural y política entre sus comunidades y el Estado (Montes García 1995), acaban desafiando asimismo los intereses económicos de la élite regional que hasta entonces surtía de maestros a las escuelas locales:

«Médiateurs politiques et économiques entre la paysannerie indienne et la société, les métis perdent progressivement leur capacité d'assurer les médiations culturelles, et ainsi leur assise locale» (Lartigue 1989:137).

Mientras que en otras regiones del país los maestros indígenas logran sustituir a los mestizos tanto en la esfera de la intermediación cultural y política como en la económica constituyéndose en una nueva élite caciquil supralocal,²⁰⁰ en la región purhépecha la recíproca delimitación étnica entre comunidades purhépecha y cabeceras dominadas por *turhísicha* engendra una bifurcación de las funciones de intermediación:

²⁰⁰ Cfr. Köhler (1986) para los Altos de Chiapas y Kummels (1988) para el caso rarámuri de Chihuahua.

- La falta de acceso a estudios superiores y/o a oportunidades laborales que puedan ser compaginadas con los deberes comunales (cfr. cap. V) así como la simultánea expansión del sistema escolar bilingüe y el interés del indigenismo por formar “agentes de aculturación” convierten la docencia en el principal atractivo ocupacional para aquellos jóvenes purhépecha que no emigran a la ciudad o al extranjero. Así, ya a mediados y finales de los años ochenta el magisterio purhépecha logra arrebatarse a los maestros *turhísicha* el control de la intermediación cultural entre las comunidades y el Estado-nación.
- Tanto los jóvenes mestizos residentes en las cabeceras intrarregionales como los purhépecha retornados de la emigración laboral —que comparten su fascinación por la cultura urbana y su mayor solvencia económica— renuncian a la carrera magisterial y optan por actividades comerciales. Así, aunque pierden el monopolio de la intermediación cultural, retienen el control de la intermediación económica en la región.

Esta incipiente bifurcación entre una nascente élite educativa purhépecha y una tradicional élite comercial mestiza, desde finales de los años ochenta y comienzos de los noventa desemboca en conflictos que giran en torno al control de la intermediación política y que tienden a generar violentos enfrentamientos sobre todo en el transcurso de las elecciones municipales (cfr. cap. V). No obstante, la participación del magisterio bilingüe en este tipo de conflictos y movilizaciones “meta-educativas” estará condicionada por la forma en la que el maestro logra articular su práctica cotidiana de intermediación con las heterogéneas exigencias identitarias a las que se encuentra expuesto tanto dentro como fuera de su comunidad.

Migraciones entre identidades

Esta frecuente indefinición de los maestros, que convierte a los supuestos “agentes de aculturación” en complejas “personas de múltiples lealtades” (Kummels 1993:316), es acrecentada por la peculiar situación diglósica en cuyo contexto está insertada tanto su formación magisterial como su práctica docente. Dado que los intentos de “biculturalizar” el currículum del sistema bilingüe hasta la fecha no se han materializado en una docencia realmente bilingüe y bicultural adaptada al grado de bilingüismo imperante en la comunidad en cuestión, en su trabajo cotidiano en el aula los maestros acaban oscilando entre el monolingüismo castellano —usado sobre todo para la lecto-escritura— y el monolingüismo purhé —empleado preferencialmente para la comunicación oral. Para muchos maestros entrevistados, este giro constante entre ambas lenguas resulta altamente problemático, no porque carezcan de los adecuados conocimientos lingüísticos —como a menudo sospechan los *notables* académicos—, sino porque les exige una especie de “esquizofrenia” permanente: dado que el sistema escolar supuestamente es bilingüe, deben recurrir a su lengua materna —una lengua que tanto la mayoría de sus superiores en las instituciones indigenistas como sus colegas mestizos tildan peyorativamente de “dialecto tarasco”— con el único objetivo de aculturar cuanto antes a los educandos acercándolos a la cultura mestiza y urbana, que es la única que por falta de material didáctico apropiado se enseña a partir del tercer grado de la educación primaria. Muchos maestros fracasan en esta exigencia oficial de instrumentalizar el bilingüismo con fines de aculturación unidireccional. Su fracaso, no obstante, refleja dos motivos diferentes:

- Una parte del magisterio bilingüe, que eligió la carrera docente únicamente por falta de alternativas de empleo, siente una atracción tan poderosa por la cultura mestiza y la lengua castellana que —por muy bien que hablen el purhé—

jamás emplean su lengua materna en clases. Estos maestros, ya “mentalmente emigrados” de sus comunidades, son los que menos se identifican con sus vecinos comuneros, que a menudo descalifican como “borregos” (entrevista E-Nurío 1993b). Este tipo de maestro oculta sus conocimientos de purhé por “vergüenza” frente a sus colegas mestizos, abogando plenamente por la “cultura de relaciones sociales” predominante en la región.

- La otra parte de los maestros bilingües, que muestra alguna vocación por su profesión y que asimismo admite la necesidad de “llevarse bien” con la comunidad, no obstante, también siente una profunda “vergüenza” al hablar el purhé - ya no frente a los *turhísicha*, sino frente a los etnolingüistas y los *notables* purhépecha, que como “puros indios” controlan el proceso de estandarización lingüística y reivindican la tradicional “cultura íntima” local (entrevista E-Paracho 1994a).

Así, aparte de sus conflictos de lealtad institucional *versus* comunal, la gran mayoría de maestros purhépecha se ve expuesta a un conflicto de identidades opuestas. Si pretenden ascender socialmente en su cabecera municipal, en alguna ciudad mestiza cercana, en su supervisión escolar o en su sección sindical, serán juzgados por sus vecinos y superiores *turhísicha* en función de su grado de adaptación al *habitus* mestizo regionalmente imperante: su manejo del castellano, sus pautas de asentamiento, su elección de cónyuge y en general su familiaridad con la cultura mayoritariamente ranchera de las élites mestizas de la región. En el caso contrario, si su estrategia de ascenso social se vuelca hacia el interior de la comunidad, tanto los *acheechea* tradicionales como la nueva intelectualidad neo-tradicionalista les recriminará cualquier desviación “mestiza” u “occidentalizada” de lo auténticamente purhépecha.

Hacia un nuevo sujeto híbrido

La elección de una estrategia u otra obviamente no depende tan sólo de la voluntad o predilección individual del maestro en cuestión, sino que responde a la vez a las características específicas que reviste la subyacente “relación asimétrica” entre lengua dominante y lengua dominada:

Esta relación forma parte de un proceso histórico de cambio que tiende a disolver la diglosia misma hacia uno de sus dos polos: el desplazamiento y, en última consecuencia, la sustitución de la lengua indígena, o la resistencia, consolidación y, como objetivo último, la normalización de la lengua dominada (Hamel 1995:212).

Como en la región purhépecha el conflicto diglósico persiste sin haberse inclinado definitivamente por uno de ambos polos, las dos estrategias identitarias opuestas que se perciben dentro del magisterio bilingüe responden a dos modelos de élite distintos: mientras que unos aspiran a integrarse en la élite comercial mestiza, por lo cual son forzados a elegir la estrategia de “sustitución”, otros se autodefinen como parte de una nueva élite intelectual y educativa, lo que les obliga a optar por la vía de la “normalización” lingüística. Paradójicamente, no obstante, en ambos casos los maestros bilingües en su amplia mayoría experimentan los mismos mecanismos de exclusión social. Tanto la nueva *intelligentzia* purhépecha como los monopolistas de la intermediación económica regional recurren a mecanismos de discriminación “étnica” —tildando a los maestros bilingües como “aculturados” u “occidentalizados”, en un caso, y como “pinches indios”, en el otro— bajo los cuales subyacen prejuicios clasistas que frecuentemente aluden al origen modesto del magisterio.

Esta doble experiencia discriminatoria es la que ha obligado a muchos de los maestros entrevistados —tanto a los originalmente aculturadores como a los inclinados a “lo purhépecha”— a asumir su compleja condición de *marginal man* (Bargatzky 1981): un individuo que por su socialización familiar y comunal maneja los principales registros de la “cultura íntima local” purhépecha y que gracias a su formación magisterial ha tenido acceso a la “cultura regional de relaciones sociales” de los *turhísicha*, convirtiéndose con ello en un “híbrido cultural”²⁰¹ pero que a la vez carece de acceso pleno a las respectivas élites de cada una de las dos “subculturas” que coexisten. Como resultado de este conflictivo y a menudo traumático proceso de hibridación cultural, polarización de lealtades y doble marginalización social, aquellos maestros bilingües que no pierden completamente su autoestima comienzan a “manipular su identidad indígena en situaciones de ambigüedad” (Vargas 1994:49). Recordando su “despertar purhépecha”, un maestro asocia su proceso de concientización con la percepción de contradicciones que lo acercan a la problemática cotidiana de su entorno inmediato:

Hubo como un despertar, namás que hay veces que uno se contradice como purhépecha, ¿si? Y esas contradicciones a veces como que le llegan a uno. Más que nada, al terminar mi licenciatura es cuando sentí yo más eso. ¿Por qué? Y empecé yo a hacerme muchas preguntas, estando en Capacuaro, se me hacen muchas preguntas como: ¿Por qué otras comunidades que no son purhépechas tienen más apoyo económico, tienen más apoyo no tan sólo económico, sino que les mandan más personal para el desarrollo, y por qué nuestras comunidades no han crecido? Otra de las cosas: Yo una cosa que

²⁰¹ Bargatzky (1981) retoma este concepto originalmente formulado por Park, pero distinguiendo entre la marginalidad de un miembro de una minoría dentro de una cultura dominante, por un lado, y la doble marginalidad que un híbrido cultural experimenta en una “sociedad bicultural” dividida en dos subculturas, por otro lado.

sí me preguntaba mucho sobre todo ahora que se estaba acabando el bosque, y bien clara la cuestión me la hacía, y es que mira: Aquí en México se le da mucha preferencia a las grandes empresas, ¿no?, como por ejemplo a la papelera. Y a mí siempre que me han dicho, porque me han dicho: `No, tú eres profesor de Capacuaro, ¿cómo permitieron ustedes de que se acabaran el bosque estos indios?´ Y yo le digo: `No se lo acabaron todos los indios, namás fue un indio´ —les digo—, y un indino, porque a mí me tocó ver cómo estuvieron sacando por camionadas y camionadas día y noche el bosque la papelera Uruapan. Más sin embargo dijeron que fueron los indios de Capacuaro los que se acabaron el bosque, y siempre se ha dicho, pero más sin embargo — si yo no hubiera de haber visto, si no hubiera de haber vivido la época, a lo mejor sí creía, decía: `Pues sí se lo terminaron los indígenas de Capacuaro´. Claro que tuvieron mucho, ¿eh?, hicieron mucho también de su parte, pero la gran parte, la mayoría lo tuvo que ver la papelera de Uruapan. Entonces yo dije: `¿Cómo es posible que el Gobierno Mexicano acepte que una empresa se acabe el bosque y no haga ningún proyecto para reforestarlo?´ — aunque sea la misma empresa que vaya y que lo vuelva a cultivar. Ya no mirándolo en el sentido económico favorable para las comunidades, sino en el sentido social de: Hay que ver que se está destruyendo el bosque y que en un momento dado nos va a hacer falta eso, nos va a hacer falta todo lo que nos producen los árboles. Nos está deteriorando todo el..., todo nuestro medio, ¿no? Entonces esos momentos de reflexión son los que me hicieron a mí analizar y decir: `¿Por qué al purhépecha le echan la culpa de cosas que no hace?´ Entonces ese caso me hizo a mí mucho reflexionar,

de ver el comportamiento de nuestro Gobierno. Ahora miraba yo cómo a pequeñas personas, sí, campesinos, realmente campesinos que necesitan de verdad de un trozo de la leña, ¿cómo los despojaban de su hacha, nomás su única herramienta que tienen y se las quitaban! —y cómo a la papelera no le quitaban los carros, no le quitaban, no les quitaban nada, tenían el pase libre! Ahora acá en Aranza hasta carretera hicieron por toda la ladera para bajar toda la madera, ¿sí? Y el Gobierno nunca intervino a decir: `Oiga, pues ustedes están bajando toda la madera, se la están llevando'. Entonces esas son las grandes contradicciones que yo veo (maestro bilingüe, E-Capacuario 1994).

A partir de este tipo de contradicciones concretas, los maestros comienzan a desarrollar una identidad alternativa, que les permitirá conscientemente permanecer al margen tanto de las élites mestizas *modernistas* como de la nostálgica intelectualidad purhépecha *tradicionalista*. El consecuente “escándalo de identidad renunciada o clandestinizada” (Varese 1987:189) los alejará de ambos actores hegemónicos en la región; en busca de posibles aliados para su recién iniciado proceso de formulación identitaria que reconozcan su especificidad cultural híbrida, participarán de forma inusitadamente masiva en los nuevos movimientos sindicales y políticos que surgen a finales de los años ochenta en el Estado y que conforman nuevos espacios de disidencia institucional.

El aprendizaje de la disidencia política que inicia el magisterio purhépecha transcurre por dos formas organizativas diferentes, pero estrechamente enlazadas: a través de su participación en el sindicato de maestros (cap. V), por un lado, y mediante su militancia en el neocardenismo partidista, por otro lado.

El movimiento magisterial: aprendiendo la disidencia

Desde sus inicios inmediatamente postrevolucionarios, el movimiento magisterial ha servido de “eslabón” estratégico entre el naciente Estado-nación y la población rural purhépecha (Maldonado Gallardo 1985); los maestros *agraristas*, que se autoproclaman “misioneros” de la Revolución, no sólo generan una pionera organización sindical propia, el *Sindicato de Maestros Michoacanos* (SMM), sino que a la vez logran monopolizar los principales cargos políticos de la CRMDT, la primera confederación sindical que constituye la cédula cardenista del futuro partido-Estado (cfr. cap. V). Por consiguiente, la organización sucesora creada en 1943 por el partido-Estado para encauzar la militancia del magisterio nacional pronto se convierte en un elemento influyente y poderoso dentro del corporativismo oficial. Este *Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación* (SNTE), que con su casi un millón de miembros es el sindicato más grande de América Latina (Cook 1990), actualmente agrupa a todos los maestros, funcionarios y trabajadores de la administración que realizan sus labores en alguna dependencia de la SEP. En prácticamente todas las actividades de la SEP federal y de la SEE estatal que afectan a su personal —desde las clásicas negociaciones o concertaciones salariales y la determinación del calendario académico hasta la adjudicación y el cambio de las plazas docentes así como la dotación de fraccionamientos y viviendas preferenciales para el magisterio— el SNTE a nivel nacional y su *Sección XVIII* correspondiente al estado de Michoacán participan en cada una de las decisiones institucionales (entrevista E-SEE 1994).

La lucha por la sindicalización

Por ello, lejos de plantear algún tipo de disidencia, el principal objetivo de los primeros promotores y maestros bilingües

formados por el indigenismo desde los años sesenta consiste en obtener el reconocimiento oficial como personal docente y poder ingresar así en el sindicato magisterial (entrevista E-Cherán 1994; Vargas 1994). Como los maestros bilingües se comprometen a continuar su formación hasta alcanzar la titulación equiparable a la de un maestro normalista, reivindican los mismos derechos sindicales de los que gozan sus colegas normalistas, que en aquel entonces aún eran mayoritariamente mestizos. Dado que estos últimos controlan el aparato corporativo, sin embargo, logran aplazar durante años el reconocimiento de los *bilingües*. Finalmente, a comienzos de los setenta, el magisterio purhépecha aprovecha una revuelta interna en el SNTE nacional —la toma del poder sindical por la corriente *Vanguardia Revolucionaria*, liderada por Carlos Jonguitud Barrios y oficializada gracias al apoyo que le brinda el presidente Echeverría (Monsiváis 1987)— y ofrece su apoyo electoral a la nueva dirigencia a cambio de su admisión colectiva en el sindicato.

A partir de su ingreso oficial en el SNTE, los maestros purhépecha van adquiriendo experiencia en el funcionamiento interno del sindicato, caracterizado por una “buropolítica” (Zermeño 1990:170) que cultiva el verticalismo y la ascensión política de sus líderes, pero que carece de espacios intermedios de participación y toma de decisiones. Varios de los maestros entrevistados perciben un abismo entre los “meros charros” (entrevista E-Nurío 1993a) que controlan las cúpulas del *Comité Ejecutivo Seccional* en Morelia, por un lado, y el maestro “de base” que se encuentra solo ante un aparato impenetrable. Los éxitos aislados de unos pocos maestros purhépecha, que gracias a favores clientelares logran ascender en el sindicato, contrastan con la gran mayoría del magisterio, que había participado en el sindicato para obtener mejoras materiales tanto del propio salario como de la dotación infraestructural de sus precarias escuelas *bilingües*:

Entonces desde un principio cuando estaba muy fuerte el movimiento magisterial, yo observaba y miraba y decía: Es que, es que sí está bien, lo que piden los maestros, lo que pedimos nosotros como maestros, ¿no? No tan sólo pedíamos el apoyo económico del magisterio, nosotros pedíamos muchísimas cosas, entre ellas que se dieran buenos programas, y además que se invirtiera lo que Naciones Unidas está aceptando para educación, que es el ocho por ciento. Y en aquel entonces se estaba invirtiendo el tres punto cinco por ciento. Entonces otra de mis preocupaciones era: ¿Qué harían el otro cuatro punto cinco por ciento, no? Entonces yo digo: Si en esta situación nos tienen con este tres punto cinco por ciento, ¿cómo estuviéramos con el cuatro por ciento? - no tan sólo en lo económico del maestro yo miraba, yo miraba cómo a las escuelas les hace falta mucho. Y si tú ves cómo las escuelas de aquí de México no cuentan con mayor cosa: solamente un pizarrón y las bancas, bancas que son incómodas para los niños. Pero que digan, por ejemplo, la escuela de Capacuaro es mucho muy fría, hay que poner una calefacción para que los niños estén a gusto, ¿no, cuándo! O que digan, bueno, los niños de la comunidad equis están..., están desnutridos porque su alimentación no es la necesaria para que puedan despertar, vamos a invertir en esto, no, tampoco. Entonces, esas cuestiones son las que me llamaron a mí para yo meterme de lleno al movimiento magisterial (maestro bilingüe, E-Capacuaro 1994).

Dada las prácticas de sumisión que muchos líderes “charros” seccionales despliegan hacia la dirección federal de *Vanguardia Revolucionaria* (Cook 1990), el descontento local por la falta de atención a estas necesidades concretas ya a comienzos de los años

ochenta desencadena movilizaciones dentro de las asambleas sindicales seccionales. En varias secciones que cuentan con una fuerte presencia del magisterio bilingüe —sobre todo Chiapas y Oaxaca, luego también Michoacán—, esta incipiente disidencia genera “comités de lucha” que desembocan en una corriente sindical propia, la *Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación* (CNTE). Aunque esta corriente beligerante y reivindicativa, en la que muchos maestros bilingües reconocen sus motivos iniciales de sindicalización, rápidamente se convierte en mayoritaria, carece de reconocimiento oficial por parte de las cúpulas del SNTE y de la SEP (Cook 1990; Foweraker 1990). No obstante, la importancia de la CNTE radica en haber proporcionado al magisterio purhépecha experiencias personales de participación en sus “comités de lucha” y en sus formas “clásicas” de movilización sindical como la huelga, la manifestación callejera y la negociación salarial. Dado que hasta la fecha cualquier solicitud individual de un miembro del sindicato ante la SEP y la SEE o el SNTE forzosamente tiene que ser canalizada mediante un gremio corporativo, incluso las corrientes internas más beligerantes necesitan el reconocimiento oficial para tener acceso a los lejanos centros de la toma de decisiones. Por consiguiente, al igual que las organizaciones campesinas independientes, la CNTE siempre procura combinar su “radicalismo verbal” con prácticas clientelares y negociadoras “hacia arriba” (Cook 1990; Fox & Hernández 1992).

Por tanto, el impacto que la disidencia sindical causa entre los purhépecha no deriva de un cambio profundo de las estrategias de movilización. La diferencia estriba en que, por primera vez después de su admisión en el sindicato, los maestros entrevistados tienen la impresión de “no estar solos”. Aunque la posición de los *bilingües* sigue siendo marginal frente a la omnipresencia de maestros mestizos, que usurpan el control sobre todo de la distribución de plazas (Vargas 1994), la participación en la primera disidencia magisterial establece

contactos personales con otros jóvenes maestros procedentes en su mayoría del ámbito urbano. Con estos maestros urbanos, que a diferencia de los *turhísicha* de la región purhépecha no compiten con los *bilingües* por el acceso a las plazas en la región, se crean alianzas “preferenciales” que persisten aún después de la coyuntura política de la CNTE (cfr. cap. VI).

Del movimiento sindical al movimiento urbano

Los líderes magisteriales urbanos también acercan a los maestros purhépecha al movimiento estudiantil, un movimiento del que los bilingües siempre han permanecido marginados por las características descentralizadas de su formación *in situ*. Desde mediados de los años ochenta, la *Coordinadora de Universitarios en Lucha* (CUL), una agrupación de las *Casas de Estudiantes* vinculadas a la Universidad Michoacana y a la *Escuela Normal Superior* de Morelia así como a la *Escuela de Agrobiología* de Uruapan que fue creada en 1982, ejerce una importante función de “eslabón” entre los maestros purhépecha y el mundo urbano: sirve tanto de lugar de acogida durante sus estancias en la capital de Estado como de base de apoyo y solidaridad para sus reivindicaciones ante las autoridades educativas y sindicales.²⁰²

El movimiento estudiantil, a su vez, enlaza a algunos purhépecha con otro importante “eslabón” entre diferentes movimientos disidentes. Del mismo modo que un grupo de intelectuales urbanos impulsa la *educación popular* de los comuneros purhépecha a través de ONG de desarrollo rural en la cuenca de Pátzcuaro (cfr. cap. V), otro grupo de artistas e intelectuales de Morelia, dedicados a recuperar la tradición política, educativa y colectiva del *muralismo* mexicano, inicia ya en los años setenta su salida de la ciudad en busca de las comunidades rurales. Abriéndose a nuevos integrantes purhépecha, este grupo, el *Taller de Investigación Plástica* (TIP), fundado en 1976 por

²⁰² Cfr. Zepeda Patterson (1988) así como entrevistas E-Pichátaro (1993) y E-Santa Fe (1994).

un artista originario de Paracho y que actualmente es director del *Museo de Arte Contemporáneo* de Morelia, no sólo propicia vínculos urbano-rurales, sino que también establece contactos con otros movimientos como la UCEZ y su coordinadora nacional, la CNPA.²⁰³ Gracias a sus miembros purhépecha y su vínculo con la UCEZ, a lo largo de los años ochenta y noventa el TIP realiza murales “colectivos” en varias comunidades purhépecha, en cuya iconografía confluyen símbolos regionales con elementos “clásicos” del muralismo (cfr. ilustración 30). La elaboración pública y colectiva del mural, en la que los vecinos de la comunidad han de participar discutiendo bocetos, pintando y dramatizando teatralmente los eventos retratados, tiene el objetivo de “apropiarse, a través del mural, de un espacio hasta ahora monopolizado por las imágenes publicitarias de Coca-Cola o de la propaganda política” (TIP 1993:30) con el fin de “plasmear en imágenes las aspiraciones de clase, los intereses colectivos o las luchas de los pueblos indígenas y campesinos por conservar sus riquezas naturales o su identidad” (Soto 1982:262).



Ilustración 30: “La muerte de Tanganxoan”:
mural del TIP en Nurío

²⁰³ Los datos sobre el TIP provienen de la entrevista E-TIP (1994) así como de TIP (1993); para un análisis de los encuentros entre intelectuales disidentes y movimientos sociales contestatarios en general, cfr. Fox & Hernández (1992).

En retrospectiva, por muy esporádica que haya sido, la participación en la disidencia sindical, en el movimiento estudiantil universitario y en general en los movimientos urbanos de los años ochenta ha significado para varios de los entrevistados un primer “despertar de la conciencia” (E-Santa Fe 1994). Trascender el estrecho gremialismo institucional, aprender a moverse no sólo en la ciudad, sino además en sus aspectos asociativos menos formalizados y saber acceder desde posiciones disidentes a autoridades y aparatos burocráticos proporciona habilidades que luego serán aprovechadas en contextos completamente distintos (cfr. cap. VI). La “toma de conciencia” también incluye una dolorosa pérdida de ingenuidad y un primer desengaño con el mundo político. Sobre todo a partir de 1986, cuando la salida de Cuauhtémoc Cárdenas y el cambio de gobernador desencadenan una “caza de brujas” generalizada entre la disidencia política estatal, aumenta la semi-clandestinización de los anteriores “aliados” de los maestros purhépecha. De repente, acudir a una *Casa de Estudiantes* se torna “peligroso”, puesto que “te pueden fichar los de Gobernación, y luego, cuando menos te lo esperas, te sacan una orden de aprehensión” (entrevista E-Cherán 1994).

A esta época se remonta asimismo la ambigua experiencia de la “grilla” política (entrevista E-Tacuro 1994). La práctica, iniciada ya bajo Echeverría, pero sistematizada en Michoacán desde mediados de los ochenta por el partido-Estado de infiltrar a los movimientos disidentes para dividirlos y mermar así su capacidad contestataria desmovilizando a sus bases, resulta altamente exitosa entre el magisterio bilingüe. Sobre todo la —supuesta o real— omnipresencia de la organización priísta *Antorcha Campesina* (cfr. cap. V), que no sólo llega a controlar por completo una *Casa del Estudiante* en Uruapan, sino que a la vez logra infiltrar a sus militantes a los movimientos más “radicalizados”, convierte la participación en dichos movimientos en algo “peligroso” para muchos maestros

purhépecha. Así, el radicalismo verbal de la disidencia pierde su poder de atracción, ya que los supuestamente más “radicales” resultan ser “del PRI”. Varios maestros entrevistados aducen el ejemplo de uno de los principales líderes estudiantiles, que según ellos acabó siendo un “grilla” que luego ascendió en el aparato del partido y del gobierno, hasta llegar a ocupar actualmente el cargo cuasi-ministerial de *Procurador Social*, el principal encargado de “negociar” con los movimientos sociales del Estado. Un maestro resume su desengaño con este tipo de “grilla”:

Una de las organizaciones que a mí me había dado mucho gusto cuando surgió fue la del movimiento magisterial. La del movimiento magisterial, porque yo tuve la esperanza de que hubiera un buen cambio. Pero, hasta la actualidad existe, ¿no? Namás que siempre, siempre, siempre el Gobierno ha metido su gente, como..., pues para dividirnos, y lo ha logrado, nos ha dividido en dos, tres, cuatro partes. Aún estoy dentro del movimiento magisterial, namás que, como todo, te digo, hubo mucha grilla, hubo mucha gente infiltrada que nos echó para abajo todo. Pero aún, creo que ahora estamos más conscientes y que ahora que la gente que luce, pienso que lo va a hacer de manera más consciente. En aquel entonces, a lo mejor nos dejaba llevar algo, como luego dicen, tan solamente la idea de que tú cambies, no económicamente (maestro bilingüe, E-Urapicho 1994).

“Charros” versus “democráticos”

A pesar de este desengaño, los maestros bilingües no abandonan el movimiento disidente, sino que al contrario participan de forma masiva cuando éste reaparece después de las elecciones presidenciales de 1988. Este nuevo *Movimiento Democrático*

Magisterial (MDM) surge en 1989 en protesta contra la caída real del salario y contra la imposición vertical de los líderes sindicales.²⁰⁴ Dado que el deterioro salarial afecta sobre todo a los maestros bilingües, los peor pagados entre el magisterio, ellos son los que con más tenacidad ingresan en el MDM (Medina 1993b). Tras largas movilizaciones logran que el nuevo presidente de la República, Carlos Salinas de Gortari, retire su apoyo al viejo “charro” del SNTE y sustituya a Carlos Jonguitud Barrios por Elba Esther Gordillo, también integrante de la corriente oficialista de *Vanguardia Revolucionaria*. Aunque el MDM simpatiza abiertamente con el *neocardenismo* (cfr. cap. V), mantiene su independencia formal optando por una “alianza de disidencias” (Ramírez Sevilla 1992:82).

Las movilizaciones prosiguen después de la caída de Jonguitud Barrios, puesto que la nueva dirección nacional del sindicato se niega a reconocer al *Comité Ejecutivo Seccional* michoacano electo por una asamblea general y que queda en manos de la disidencia. Debido a la imposición externa de una cúpula leal a la corriente oficialista, desde entonces la *Sección XVIII* del sindicato magisterial está profundamente dividida en dos corrientes: los autodenominados “democráticos” frente a los “institucionales”. Aunque no existe una membresía formal ni en una vertiente ni en otra, la práctica totalidad de los maestros purhépecha contactados en la región reconoce abiertamente su militancia en el MDM. Informalmente, los maestros están obligados a decidirse por una corriente u otra, ya que encauzarán sus solicitudes e instancias ante la SEE a través de una de ellas. Como la capacidad de convocatoria del MDM queda evidente después de las movilizaciones de 1989 y 1990, la SEE tiene que reconocer a dicha corriente asignándole días específicos para atender a sus miembros en la sede central de la secretaría en Morelia.

²⁰⁴ Los siguientes datos provienen de las entrevistas E-Cherán (1994), E-Nación Purhépecha (1994a) y E-SEE (1994) así como de Ramírez Sevilla (1992).

Los maestros purhépecha que hasta la fecha siguen participando activamente en el MDM valoran como positivo sobre todo su mayor peso que como colectivo bilingüe han ido adquiriendo dentro del sindicato. Ya en marzo de 1990, el MDM inicia actividades de formación política específicamente dirigidas al magisterio purhépecha. Estas actividades culminan con un *Congreso Estatal de Educación Indígena*, celebrado con la asistencia de casi 400 promotores y maestros bilingües en Paracho en mayo de 1991. Aparte de las reivindicaciones salariales y materiales, el congreso gira en torno a la compleja función de intermediación que tanto las autoridades educativas como sus comunidades de destino exigen de los maestros bilingües. Para afrontar esta diversidad de funciones, en una de sus conclusiones centrales el congreso de Paracho distingue entre las estrategias organizativas basadas en la comunidad, por un lado, y las formas de organización gremial del magisterio purhépecha, por otro lado, por lo cual resuelve

(...) participar y consolidar la formación de una organización de comunidades purhépechas, impulsando al mismo tiempo la creación de una organización de profesionistas indígenas en apoyo a las comunidades (MDM & SNTE 1991:5).

Desde entonces, la disidencia sindical del magisterio formará uno de los principales “aliados” en las futuras actividades externas de las comunidades purhépecha, sin que ello signifique una supeditación de la comunidad a los intereses gremiales y sindicales del MDM (cfr. cap. VI). Otro ámbito de “aprendizaje de la disidencia” que luego resultará importante para los maestros purhépecha es su participación en mecanismos poco formalizados de militancia. El funcionamiento interno del MDM, basado en asambleas generales y comités monotemáticos creados *ad hoc*, constituye otra experiencia organizativa que luego será retomada.

Sin embargo, muchos maestros bilingües se van alejando de una participación activa en la corriente disidente. Para ellos, desde su “éxito” negociador frente a la SEE el MDM acaba reproduciendo los “vicios” del corporativismo oficialista. La lejanía entre la realidad escolar local y los comités de Morelia genera nuevos liderazgos que a su vez se crean su propia clientela. En 1993, los dirigentes estatales del MDM se dividen polarizando al movimiento imponiendo dos corrientes internas, conocidas únicamente por los nombres de sus líderes estatales. Aunque algunos maestros entrevistados identifican a cada una de estas corrientes con determinadas posiciones políticas más o menos beligerantes —los “ultras” frente a los “reformos”, aparte de la corriente oficialista de los “institucionales”—, nadie sabe explicar en qué detalles concretos se distinguen y por qué el maestro en cuestión pertenece a una corriente y no a otra:

Nosotros aquí estamos con el compañero Filemón, con Filemón Soloache, pues, somos de su grupo, pues. En esta escuela estamos divididos, algunos están con Juan Pérez, pero la mayoría estamos con Soloache. Y es que en general los bilingües estamos con Soloache, porque nuestra dirigente, la maestra Irma, forma grupo con este compañero. Si tengo que ir a Morelia, a reclamar mi talón o a pedir un lote para una casita, o becas de *Solidaridad* para los niños de la escuela, pues siempre voy con Soloache, voy el día que nos toca a nosotros (maestro bilingüe de Nurío, E-Nurío 1993a).

Esta pertenencia nominal a una corriente u otra parece basarse únicamente en relaciones clientelares y sólo es funcional si la clientela obtiene de la dirigencia la ayuda puntual que solicita. La consecuente desmovilización generalizada entre el magisterio purhépecha a raíz de la extensión de las prácticas paternalistas dentro del movimiento disidente sólo es superada

cuando los dirigentes ya no logran desempeñar su papel de intermediario ante la SEE. Así, la implantación definitiva de la nueva *carrera magisterial* —un sistema competitivo y escalonado de retribuciones en función sobre todo de los grados académicos obtenidos y que forma parte del llamado *Acuerdo Nacional para la Modernización de la Educación Básica* firmado entre el sindicato y la Secretaría, desencadena una nueva ola de movilizaciones magisteriales (Street 1998)— desencadena una nueva ola de movilizaciones. Dado que el nuevo sistema salarial es muy desventajoso sobre todo para los maestros bilingües que en su mayoría carecen de títulos académicos superiores, en 1994 el magisterio purhépecha participa una vez más en la disidencia magisterial, ahora a través de un puntual, pero vigoroso *Movimiento de Base de los Trabajadores de la Educación* (MBTE) que durante más de un mes paraliza a prácticamente todo el Estado y supera por completo las rencillas internas de las cúpulas del anterior MDM. Posteriormente, tras su éxito en la calle y en las negociaciones con la SEE el nuevo movimiento, cuyas reivindicaciones se limitan a mejoras salariales e infraestructurales, se hace con el control mayoritario de la *Sección XVIII* y en marzo de 1995 logra arrebatarse a la corriente “institucional” el reconocimiento oficial de la sección michoacana del sindicato; el movimiento culmina con la caída en octubre de 1996 del Secretario de Educación en el Estado.

Los partidos políticos: (des-) aprendiendo la democracia

Las diferentes y desiguales experiencias que los maestros purhépecha han ido adquiriendo dentro del movimiento magisterial se complementan con la participación paralela de muchos de ellos en partidos políticos de oposición. Al igual que en su paralela experiencia sindical, los maestros atraviesan un proceso paulatino de emancipación que se inicia con una primera politización dentro del partido-Estado

y que desemboca en la militancia en partidos abiertamente disidentes con el régimen del PRI. Sin embargo, la participación política del magisterio purhépecha es mucho más esporádica e individualizada que su participación sindical. Aunque desde su primer curso de formación se les inculca a los maestros bilingües su papel de “vanguardia” del Estado-nación postrevolucionario y su necesaria lealtad al partido emanado de dicha Revolución (entrevista E-SEE 1994), sólo dos tipos de maestros se comprometen a largo plazo con la política partidista:

- por un lado, aquellos maestros que aspiran a una carrera política obteniendo un cargo de importancia fuera de la región, especialmente en la capital del Estado;
- y, por otro lado, aquellos maestros que presionados por sus vecinos comuneros se dirigen a una institución pública para conseguir algún recurso material para su comunidad de destino.

El magisterio purhépecha y los partidos oficializados

Mientras que el primer tipo de “maestro-político de carrera” por lo general se desvincula de la política local y se compromete con el partido-Estado para asegurarse un paulatino ascenso dentro de la “agencia de colocaciones más grande del país” (Zepeda Patterson 1988:102), la trayectoria política de los “maestros-intermediarios” locales, por otra parte, transcurre de forma mucha más zigzagueante. Para desempeñar su función mediadora y satisfacer a la comunidad, estos maestros no pueden comprometerse con un solo partido o una institución específica, sino que intentan negociar a través de varios canales “hacia arriba”. En la región purhépecha, un posible destinatario alternativo al oficialista lo constituye el *Partido Acción Nacional* (PAN).²⁰⁵ Desde que en 1946 —por primera vez en todo el país—

²⁰⁵ Cfr. Verduzco Igartúa (1986), Zepeda Patterson (1989b) y Nava Hernández (1992).

en Quiroga logró ganar las elecciones municipales, este partido fundado por ex-hacendados afectados por la reforma agraria cardenista cuenta con cierto arraigo en las clases medias y altas de Zamora y Uruapan, principalmente, así como en algunas cabeceras de municipios intrarregionales. Su influencia política, sin embargo, permanece limitada al ámbito municipal así como a los nacientes gremios empresariales independientes del PRI. Por ello, para desempeñar las tareas cotidianas de intermediación que la comunidad otorga a su maestro bilingüe, ni el PAN urbano y clasemediero ni su epifenómeno rural, el *Partido Demócrata Mexicano* (PDM) de origen sinarquista (cfr. cap. V), constituyen interlocutores adecuados. Según los maestros entrevistados, la única ventaja de participar en el PAN consiste en acceder a través de éste a recursos de desarrollo local manejados por la Iglesia Católica y por sus asociaciones religiosas afines como en el caso del *Movimiento Familiar Cristiano*, activo bajo la influencia de la Diócesis de Zamora. No obstante, en este ámbito la intermediación del maestro bilingüe a menudo tiene que enfrentarse con el protagonismo y los lazos extralocales del párroco. Por ello, las autoridades comunales en este caso prescinden del maestro para dirigirse directamente al sacerdote y pedir su intermediación ante la diócesis (entrevista E-Tacuro 1994).

Al margen de estas excepciones, hasta mediados de los años ochenta el PRI así como sus confederaciones campesinas y sindicales representan el interlocutor principal de los maestros bilingües que solicitan algún tipo de ayuda para su comunidad. Dados los omnipresentes y sistemáticos solapamientos de funciones gubernamentales y partidistas que caracterizan al sistema político mexicano (cfr. gráfica 4), la militancia en el PRI sigue siendo un requisito indispensable para obtener los recursos solicitados. Esta militancia del intermediario, sin embargo, no desemboca en una corporativización plena de la comunidad purhépecha beneficiaria de la ayuda. A diferencia de muchos

núcleos mestizos de la región, que a través de la dependencia externa del *ejido* (cfr. gráfica 5) se encuentran ampliamente integradas en el aparato gubernamental-partidista, la comunidad purhépecha mantiene una “ambigua y casi nula” participación en el partido-Estado (Zárate Hernández 1992b). Esta actitud negociadora a la que recurren las autoridades comunales utilizando diferentes canales de intermediación —y que a menudo es malinterpretada como una supuesta “apoliticidad” plasmada en un “sufragio manipulable” de los “indios” (Nava Hernández 1992)— refleja más bien la continua vigencia del original pacto cardenista: la comunidad acepta la autoridad y soberanía política del estado postrevolucionario siempre y cuando éste respete la soberanía comunal y responda a sus demandas concretas. Como consecuencia, las campañas electorales se convierten en ritos de negociación entre el candidato oficialista y la comunidad a la que visita (Adler-Lomnitz y Lomnitz Adler 1994).

El neocardenismo y la ruptura con el partido-Estado

Este sistema de negociaciones verticales y desiguales entre el partido-Estado y las comunidades purhépecha entra en crisis cuando en 1986 el gobernador saliente, Cuauhtémoc Cárdenas, congrega a una *Corriente Democrática* dentro del mismo PRI (Zepeda Patterson 1988; Calderón Mólgora 1994). Tras una violenta “caza de brujas” (entrevista E-Unión Tzintzuntzan 1990), desencadenada por el sucesor de Cárdenas en el gobierno del Estado contra los “democráticos” presentes en las instituciones partidistas y gremiales, la disidencia interna rompe con el PRI y se presenta a las elecciones presidenciales de 1988 como *Frente Democrático Nacional* (FDN), luego convertido en el *Partido de la Revolución Democrática* (PRD). La experiencia política del magisterio purhépecha está fuertemente marcada por este violento proceso de génesis del *neocardenismo*. Como

entre 1986 y 1989, aproximadamente, en Michoacán todas las agencias y dependencias gubernamentales, partidistas y sindicales se polarizan entre los militantes “democráticos” y los “institucionales”, los dos tipos de maestros pierden sus respectivos marcos de referencia:

- En su gran mayoría, los “maestros-políticos de carrera” deben su ascenso institucional a vínculos personales establecidos en la primera mitad de los años ochenta con el gobernador Cárdenas y sus allegados (entrevista E-Cherán 1993). Dado el personalismo vertical que hasta la fecha sigue caracterizando el autoritarismo del sistema político mexicano,²⁰⁶ la escisión interna del PRI convierte a estos maestros-políticos y a gran parte de los funcionarios purhépecha en “disidentes” cuasi-automáticos. Aunque muchos de ellos permanecen en sus cargos institucionales, paulatinamente serán marginados de la “gran política” estatal si no están dispuestos a desvincularse completamente de su antiguo mentor, el “Inge Cárdenas” (entrevista E-SEE 1994).
- La ruptura interna del PRI también afecta a los “maestros-intermediarios” y a sus comunidades. Por un lado, la competencia real que por primera vez surge en las elecciones presidenciales de 1988 entre el partido-Estado y los partidos de oposición²⁰⁷ abre nuevas posibilidades de negociación con diferentes candidatos. Esta apertura del abanico de “ofertas”, por otro lado, es inmediatamente restringida por

²⁰⁶ Acerca de la continuidad de este tipo de régimen autoritario, cfr. Chalmers (1977) y Durand Ponte (1995).

²⁰⁷ Para detalles acerca del surgimiento y la institucionalización de los partidos de oposición a través de las reformas legales de 1977 y 1982, cfr. Zepeda Patterson (1988), Zerméño (1993) y Hellman (1994); como analiza Knight (1990), este proceso de apertura política y de democratización siempre ha sido condicionado por la capacidad del PRI de mantener su hegemonía política.

la mencionada polarización entre “democráticos” e “institucionales”. Como los maestros bilingües son identificados por sus interlocutores según su adscripción a una de las dos corrientes internas del SNTE, su labor de intermediación se limita a “su” facción política. Así, las cúpulas estatales tanto del PRI como del PRD intentan obligar a las comunidades a que se “decidan” por una militancia política o por la otra, lo cual pone en entredicho a los consuetudinarios principios de soberanía comunal (entrevista E-Nurío 1993b).



Ilustración 31: Cartel electoral del PRD en Paracho

Como resultado de esta crisis del sistema político unipartidista, salvo unos pocos *notables* purhépecha urbanos, la gran mayoría tanto de los “maestros-políticos” como de los “maestros-intermediarios” locales abandona el partido-Estado y opta por el *neocardenismo* como plataforma de sus aspiraciones políticas. Gracias a la influencia que ejercen estos intermediarios en sus comunidades y a la vigencia de la mítica figura de Lázaro Cárdenas entre los comuneros (cfr. cap. V), la región purhépecha rápidamente se erige en uno de los “bastiones” del *neocardenismo*. En las sucesivas elecciones presidenciales, federales, estatales y municipales celebradas desde 1988 hasta la fecha, la práctica

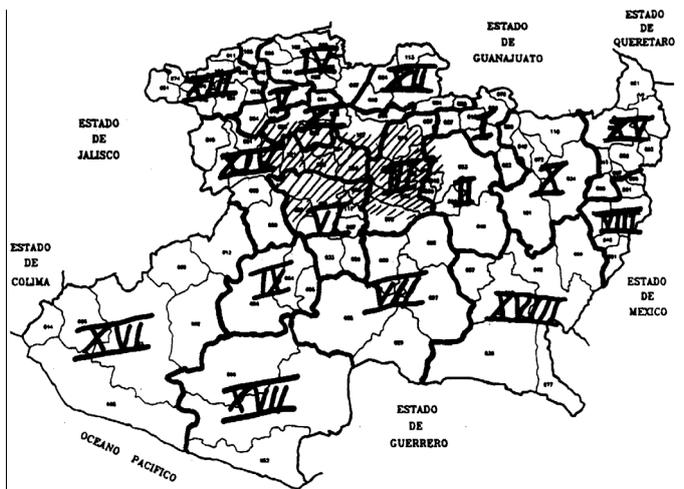
totalidad de los vecinos de las comunidades purhépecha vota por el FDN y el PRD (cfr. ilustraciones 31 y 32), mientras que el voto priísta se restringe a las capas acomodadas de los *turhísicha* afincados en las cabeceras municipales, donde el PRI además está fuertemente expuesto a la competencia ejercida por el PAN.



Ilustración 32: Mítin electoral en la plaza de Paracho

La magnitud de la disidencia electoral protagonizada por las comunidades purhépecha a partir de 1988 no se refleja fielmente en los escaños obtenidos por los diputados neocardenistas en la región. Dado que tanto el *Instituto Federal Electoral* (IFE) como el *Instituto Electoral de Michoacán* (IEM) siguen controlados por el partido-Estado, la “ingeniería electoral” permite contrarrestar oficialmente la derrota priísta; aparte de los tradicionales mecanismos fraudulentos como la compra de votos, el “rasurado” del padrón electoral, el acarreo de votantes, el robo y la manipulación de urnas etc., la misma demarcación de los distritos electorales favorece al partido-Estado: en el caso de la región purhépecha, en vez de reflejar criterios administrativos-municipales o económico-geográficos, cada uno de los distritos electorales agrupa a diversos municipios de población mayoritariamente purhépecha supeditándolos a grandes ciudades mestizas extrarregionales. Con ello se logra que el voto políticamente menos controlable

de los comuneros purhépecha siempre quede cuantitativamente sujeto al tradicional feudo priísta, el voto urbano, mestizo y obrero de ciudades como Pátzcuaro, Uruapan y Los Reyes.²⁰⁸



Mapa 10: Los distritos electorales del Estado de Michoacán²⁰⁹

De manera similar que en el caso del movimiento magisterial disidente, el nuevo partido de oposición se convierte así en un importante lugar no sólo de reencuentro entre los dos tipos de maestros purhépecha, sino asimismo de un primer encuentro entre diferentes movimientos contestatarios tanto urbanos como rurales. Dado su peculiar origen, en el cual confluyen antiguas cúpulas del PRI con movimientos sociales tradicionalmente marginados por el PRI (Zermeño 1993:282), el PRD combina viejas prácticas corporativas y clientelistas

²⁰⁸ En desacuerdo con todas las regionalizaciones administrativas instrumentadas por el propio Estado (cfr. cap. IV), para fines electorales la región purhépecha es disuelta y anexada a nada menos que cinco distritos electorales dominados cada uno de ellos por la población urbana extrarregional (cfr. mapa 10): los distritos de Pátzcuaro (incluye la cuenca lacustre más una parte de la Ciénega de Zacapu), Uruapan (incluye el suroeste de la Meseta), Los Reyes (incluye la parte central de la Meseta), Zamora (incluye el noroeste de la Meseta) y Zacapu (incluye una parte de la Ciénega de Zacapu y la Cañada).

²⁰⁹ Adaptado de INEGI (1991:ix).

con nuevos elementos de participación política.²¹⁰ Tanto en el campo como en la ciudad, el *neocardenismo* crea nuevos lazos entre actores sociales heterogéneos: mientras que los maestros-intermediarios se relacionan a través del PRD y del MDM con líderes políticos emanados de los movimientos urbanos de colonos, inquilinos y obreros, muchos comuneros ingresan no sólo en el PRD, sino también en su confederación campesina, la *Unión Campesina Democrática* (UCD), donde por primera vez comienzan a establecer contactos con el campesinado mestizo de las clásicas zonas ejidatarias del norte de Michoacán y de Tierra Caliente (entrevista E-UCD 1994, Gledhill 1990a).

Sin embargo, al igual que el PRI, el *neocardenismo* se caracteriza por pronunciadas jerarquías internas que prescinden de instancias intermedias entre las cúpulas estatales y la base local (Zermeño 1990). Por consiguiente, los conflictos —fuertemente personalizados— que después de las elecciones de 1988 surgen en el interior de las cúpulas estatales del PRD y de la UCD inmediatamente se traducen en tensiones y divisiones que enfrentan a grupos de *perredistas* a nivel municipal. Ante el trasfondo de los resultados obviamente fraudulentos de las elecciones presidenciales de 1988, oficialmente perdidas por Cárdenas, el conflicto que surge a nivel tanto estatal y federal como local enfrenta a representantes del viejo y nuevo *establishment* político, por un lado —dispuestos a “concertar” reformas políticas con el régimen—, y representantes de los movimientos disidentes, por otro lado, que se agrupan en torno a la figura del candidato derrotado y reprochan a las cúpulas de diputados y senadores electos del PRD su “entreguismo político” (entrevista E-UCD 1994).

Este conflicto entre los profesionales “políticos de élite” y sus bases electorales ya se inicia inmediatamente después de las elecciones presidenciales de 1988. Al conocerse los resultados y

²¹⁰ Para la discusión en torno al carácter del PRD y a su relación con los movimientos sociales, cfr. Tamayo (1990), López Monjardín (1991), Gledhill (1993), Hellman (1994) y Bultmann (1995).

al trascender cada vez más detalles acerca de la instrumentación oficial del fraude “informático” protagonizado por el IFE, no sólo en la región purhépecha los grupos locales del FDN —los futuros *Comités Municipales* del PRD— inician campañas de “desobediencia civil”, ocupaciones de presidencias municipales y de agencias gubernamentales para obtener el reconocimiento de la victoria de Cuauhtémoc Cárdenas, mientras que la cúpula federal del *neocardenismo*, por su parte, acaba aceptando su derrota (Harvey 1990).

La lucha por los ayuntamientos

A raíz de esta experiencia electoral y del sentimiento de impotencia del electorado local, el énfasis del enfrentamiento político entre priístas y perredistas se traslada del ámbito federal o estatal a la política municipal.²¹¹ En 1989, 1992 y 1995, las elecciones municipales —que a diferencia de las demás elecciones no se celebran cada seis, sino cada tres años— desencadenan conflictos a menudo armados en torno al control de las presidencias municipales: ante la evidente persistencia de prácticas fraudulentas utilizadas por parte de la élite municipal priísta,²¹² los militantes del PRD toman los ayuntamientos, establecen “gobiernos paralelos” y negocian su reconocimiento oficial con las autoridades electorales del Estado.

Así, a partir de la disidencia *neocardenista* y del fin del sistema unipartidista, los persistentes conflictos intramunicipales —sobre todo entre cabecera municipal y

²¹¹ Para la política municipal en la región, me baso en las entrevistas E-Alianza Cívica (1994), E-Cherán (1993), E-INI (1993), E-Nurió (1993b), E-Paracho (1994b), E-Procuraduría (1994), E-Santa Fe (1993) y E-Zicuicho (1993), así como en Ávila García (1991) y Calderón Mólgora (1993, 1994).

²¹² Al tratarse de elecciones limitadas a contextos *face-to-face*, los vecinos suelen “saber” quién vota por qué partido, con lo cual el fraude se vuelve más evidente; pero incluso en ciudades más anónimas como Pátzcuaro, la magnitud del fraude es notoria cuando un día después de las elecciones municipales de 1992 una “avalancha” de campesinos ribereños “invade” la agencia local de la SARH para cobrar los cheques del Pronasol que el partido-Estado les había obsequiado a cambio de su voto (Cambio de Michoacán 9/12/92).

tenencias así como entre la élite comercial de la cabecera y sus propios vecinos campesinos o peones— se trasladan del ámbito interno del PRI a la disputa política entre PRI y PRD. En el transcurso de este proceso de “externalización” de los conflictos municipales en la región, el PRD es instrumentalizado por los comuneros purhépecha como un arma en la lucha por el control del municipio, mientras que el PRI se ve reducido a la élite regional de comerciantes e intermediarios así como a los peones o jornaleros que dependen directamente de esta élite. Como “pequeños dinosaurios que se resisten a morir” (Calderón Mólgora 1993:215), la élite económica teme perder su monopolio de intermediación política frente al ascenso de los nuevos intermediarios culturales provenientes del magisterio purhépecha (cfr. cap. V). Por ello, inmediatamente moviliza a sus aliados externos para recuperar el dominio de la región. Así, en 1989, sólo el recurso a un destacamento del *Ejército Nacional* y al desalojo violento de los “gobiernos paralelos” permite a dicha élite mantener su poder local y con ello su función de intermediación extrarregional ante el aparato del partido-Estado.

Otra “fuerza de choque” movilizada por el PRI y el Gobierno del Estado para recuperar el terreno político perdido en la región desde 1988 consiste en el proselitismo violento ejercido por *Antorcha Campesina*. Esta organización cupular semi-clandestina, que fue creada en 1974 en Tecamatlán, Pue., por un grupo de maestros priístas con excelentes vínculos en Conasupo y la SRA, combina un acusado radicalismo verbal de índole proletarista con la distribución preferencial de ayudas gubernamentales a su clientela: en su mayoría jornaleros sin tierra y colonos en busca de algún lote, pero también permisionarios de transporte urbano. La violencia es utilizada por *Antorcha Campesina* en dos direcciones: por un lado, para obligar a sus “beneficiarios” a someterse a las rígidas órdenes del aparato central de la organización, y, por otro lado, para intimidar a dirigentes de organizaciones disidentes. En Michoacán, los

cuadros de los llamados *antorchos* son reclutados en *casas del estudiante*, en *escuelas preparatorias* y en escuelas normales sobre todo de Uruapan, Morelia y Tiripetío. Tras una formación “ideológica” inicial, penetran la región purhépecha ofreciendo ayudas materiales e infraestructurales a reducidos grupos de comunidades que ostentan un alto voto disidente. A cambio, los beneficiarios son acarreados a mítines políticos del PRI, además de “entregar” su voto al partido-Estado.

En Nurío, por ejemplo, poco antes de las elecciones presidenciales de 1994, el dirigente regional de *Antorcha Campesina* llega a la comunidad por intermediación de una vecina tiendista y ofrece material de construcción de viviendas así como créditos a bajos intereses. Para participar en este programa, las familias “elegidas” por la organización únicamente tienen que entregarle al dirigente su credencial electoral, necesaria según éste para tramitar la concesión del crédito a través del *Comité Municipal* del PRI de Paracho. Ante la sospecha de varios comuneros, las autoridades locales deciden expulsar al dirigente *antorcho*, pero algunos vecinos insisten en aceptar la oferta. Dos semanas después de las elecciones, en las que no han podido participar por carecer de credencial, se les devuelve esta credencial —que en alguna parte del país habrá votado por alguien—, pero en vez de créditos reciben unas pocas láminas de cartón.

La paralización de la política municipal: el caso de Paracho

A pesar de estos intentos de recuperar el voto oficialista, los principales municipios sobre todo de la Meseta y de la Cañada pasan del PRI al PRD o a “gobiernos en composición”, en los cuales un partido ocupa el cargo de *presidente municipal* y el otro el cargo de *síndico*.²¹³ Como la victoria municipal del PRD se

²¹³ Para una valoración general de este tipo de bipartidismo municipal, cfr. López Monjardín (1988).

debe al voto purhépecha, las autoridades comunales procuran asegurarse una mayor presencia en el *Cabildo del Ayuntamiento*. En el caso del municipio de Paracho, por ejemplo, después de las elecciones de 1992 —ganadas por la mayoría de votos perredistas en las tenencias frente a un voto dividido entre PRI y PRD en la cabecera²¹⁴— surge un cabildo altamente heterogéneo: mientras que el *presidente municipal* y el *síndico* (ambos del PRD) así como un *regidor* perredista y los dos *regidores* plurinominales del PRI provienen de la cabecera, tres de los cuatro *regidores* perredistas —de Nurío, Pomacuarán y Ahuiran— representan a las comunidades. La dinámica del cabildo reside en la coincidencia de tres tipos de conflictos:

- las tensiones estructurales que surgen de la asimétrica distribución de poder entre la cabecera y sus tenencias (cfr. cap. IV);
- la profundización de dichas tensiones por mecanismos recíprocos de delimitación étnica, que mutuamente adscriben lo purhépecha a la comunidad y lo *turhísicha* a la cabecera;
- y la procedencia profesional de quienes ocupan los respectivos cargos: mientras que los miembros del cabildo que provienen de la cabecera son en su gran mayoría maestros del sistema *federal* de enseñanza primaria o secundaria, los *regidores* de las comunidades suelen ser maestros bilingües o comuneros *acheecha* sin afiliación institucional.

Ante esta dinámica, desde finales de los años ochenta la política municipal de Paracho gira en torno a dos conflictos municipales: el añejo conflicto entre cabecera purhépecha y tenencia mestiza,

²¹⁴ Según el censo general de 1990, la cabecera de Paracho cuenta con 14.322 vecinos empadronados, mientras que en sus tenencias reside un total de 14.310 habitantes (INEGI 1991).

por un lado, y un nuevo conflicto que surge —a raíz de la creciente desigualdad social dentro de la propia cabecera— entre el grupo de “los ricos de Paracho” y los comuneros de la cabecera. Estos conflictos, sin embargo, se ven afectados por el impacto de las divisiones que sufre el PRD a nivel estatal y federal. Como consecuencia de la confluencia de estos conflictos, tres grupos pugnan desde comienzos de los años noventa por el control interno del *Comité Municipal* del PRD:

- el grupo cercano al *presidente municipal* y al *síndico*, quienes cuentan con el apoyo de los “asesores” del *Comité de Productores Purihépecha* (CPP, cfr. cap. V) y quienes a nivel estatal se identifican con la corriente más “dialogante” tanto del PRD como de la UCD; este “grupo de los ricos”, compuesto por maestros-políticos y profesionistas que disfrutaban de buenas relaciones con el *neocardenismo* estatal, disputa el poder a la vieja élite económica de las familias de guitarreros y comerciantes de Paracho, que siguen afiliados al PRI y que —gracias al “rasurado” del padrón de comuneros— aún mantienen el control del *Comisariado de Bienes Comunes*;
- el grupo de comuneros de la cabecera, quienes sufren directamente el cacicazgo tradicional de la élite económica de Paracho, pero quienes no comparten las aspiraciones políticas de los líderes locales del PRD; a éstos frecuentemente les reprocha su prácticas clientelistas, dado que suele movilizar a los miembros del CPP para obtener el apoyo necesario en las elecciones internas del partido. Aunque este grupo, reunido en torno a un antiguo profesor del *ex-internado indígena*, carece de vínculos estratégicos fuera de la región, se identifica con la corriente estatal más beligerante del PRD;

- por último, el grupo de las tenencias está constituido por las respectivas autoridades comunales y aglutinado en torno a los tres *regidores* purhépecha del cabildo; desde que surgieran los primeros conflictos en torno a la composición y sede de la *Junta Municipal de Agua Potable* (cfr. cap. V), las comunidades procuran obtener una representación directa de sus intereses a nivel municipal, en vez de confiar en un “compañero” perredista originario de la cabecera. Aunque a menudo actúa junto con el grupo de comuneros de Paracho, el grupo de comunidades no se identifica plenamente con una determinada posición política en el PRD estatal o federal, sino únicamente con el “*inge Cárdenas*”.

La dinamización de la política municipal: el caso de Cherán

El impacto que tienen los mencionados factores —relación cabecera/tenencia, mutua delimitación étnica y adscripción institucional de la nueva élite— se comprueba al contrastar la política municipal de Paracho, dominada por la confluencia de los esbozados conflictos internos, con dos casos diametralmente opuestos: los municipios de Los Reyes y de Cherán.

A diferencia de los demás municipios de la región, el de Cherán se caracteriza por componerse sólo de una cabecera —de población mayoritariamente autoidentificada como purhépecha— y de una tenencia también purhépecha, Tanaco.²¹⁵ En este caso, la política municipal coincide prácticamente con la política interna de la comunidad de Cherán, por lo cual las dos principales instituciones formales, la *Presidencia Municipal* y el *Comisariado de Bienes Comunales*, se encuentran en manos del mismo partido, el PRD. Los factores que dinamizan los conflictos internos de Paracho son marginales en Cherán:

²¹⁵ En 1990, en la cabecera de Cherán residen 11.846 habitantes, mientras que Tanaco cuenta con 2.841 comuneros empadronados (INEGI 1991).

- apenas existe un conflicto estructural entre cabecera y tenencia, dado que Cherán suele imponer sus decisiones u “olvidarse de que tiene una tenencia” (entrevista E-Tanaco 1994);
- la delimitación étnica sólo es actualizada a nivel extramunicipal, frente a los *turíshicha* de Paracho o a la dirección del CCI, pero no entre tenencia y cabecera;
- y la nueva élite política que desde 1989 gobierna el municipio no está dividida entre adscripciones institucionales; aparte de unos pocos profesionistas como en el caso del médico, la mayoría de ellos son maestros bilingües.

Las divisiones internas que existen son menores que las del vecino municipio de Paracho y reflejan más bien las rivalidades intralocales entre los diferentes barrios. Se procura, por tanto, equilibrar la rotación de cargos tanto del cabildo como de *bienes comunales* en función de la pertenencia al respectivo barrio (E-Cherán 1993).

La polarización de la política municipal: el caso de Los Reyes

En el municipio de Los Reyes, sin embargo, ubicado en el límite occidental de la Meseta (cfr. mapa 3), los factores enumerados que condicionan la política municipal se encuentran aún más pronunciados que en el caso de Paracho. Como la cabecera mestiza no sólo predomina demográficamente, sino que además tiene su sede en una ciudad que se encuentra fuera de la región purhépecha, la asimétrica relación entre cabecera mestiza y tenencias purhépecha constituye el eje de la política local.²¹⁶

²¹⁶ En el municipio de Los Reyes, la totalidad de las comunidades purhépecha según el censo de 1990 sólo suma 7.566 habitantes, mientras que la cabecera reúne a 32.474 vecinos empadronados (INEGI 1991).

La inicial división PRI-PRD entre la población mestiza de la cabecera y la población purhépecha de las comunidades se ha reproducido en el interior del PRD: mientras que la élite empresarial aguacatera del municipio —junto con su clientela de jornaleros dependientes— oscila entre votar al PRI o al PAN, que actualmente gobierna el municipio, el PRD municipal se divide en dos facciones: por un lado, el “grupo de la cabecera”, compuesto por nuevos profesionistas y maestros mestizos que se identifican con los “reformas” del PRD a nivel estatal, y el “grupo purhépecha”, por otro lado, liderado por el *ex-repre* de Zicuicho y el *ex-jefe de tenencia* de Pamatácuaro y vinculado a la corriente beligerante del PRD estatal (entrevistas E-Pamatácuaro 1993 y E-Zicuicho 1993). Como la división no ha sido superada tras varios intentos de celebrar elecciones internas, actualmente existen dos *Comités Municipales* paralelos dentro del PRD de Los Reyes.

A lo largo del sexenio de Carlos Salinas de Gortari, que transcurre entre las elecciones presidenciales de 1988 y las de 1994, las experiencias que en la región se han ido obteniendo tanto a nivel municipal como en las elecciones estatales y federales son altamente ambiguas. Por una parte, sobre todo la política municipal ha contribuido decisivamente a la apertura política de las comunidades hacia el exterior. Gracias a la necesidad —impuesta desde fuera— de participar en partidos políticos para articular y defender los intereses específicos del pueblo, no sólo los maestros-intermediarios locales, sino también muchas autoridades comunales y *acheecha* han adquirido experiencias en cabildos, comités municipales, juntas de agua potable y otros órganos formales de toma de decisiones. A menudo, estas experiencias municipales también les han obligado a superar su tradicional localismo comunal, entablando alianzas de intereses con otras tenencias y/o con comuneros de la cabecera para enfrentarse juntos a un poderoso *presidente municipal*.

Este balance positivo contrasta fuertemente con las divisiones sembradas o acrecentadas por la penetración de los partidos políticos en el interior de las comunidades. Los comuneros tanto perredistas como priístas consultados al respecto expresan la frecuente impresión de ser utilizados y engañados por actores externos cuyos móviles no acaban de conocer y en cuyas decisiones no pueden influir. La persistencia de jerarquías incuestionadas y de prácticas corporativas que dificultan el trabajo concreto por “el bien del pueblo” acaba alejando a muchos comuneros de la participación en los partidos políticos:

Ahorita veo más claro esa división que comenzó cuando comencé a participar. Y es que todos formaban un solo partido político, pero desde que se crearon los dos partidos, ahora están divididos. Pero sus métodos no han cambiado y siguen igual que antes. Lo que hicieron fue sólo cambiar de nombre, porque algunos que eran del PRI se cambiaron al PRD. Ahorita, la división se da entre el PRI y el PRD. Los dirigentes, los meros, meros del PRD son el Representante de Bienes Comunales y el Jefe de Tenencia, que han intentado trabajar pero que no han podido porque siguen como antes, como en su anterior partido, así no van a cambiar nunca. Por otro lado, están los del PRI y de Antorcha Campesina. Todos ellos igual que los del PRD intentan trabajar, pero tampoco lo logran. Por culpa de ellos no nos podemos reunir, no nos podemos organizar y hacer un solo frente para defender al pueblo (agricultor-comunero, E-Carapan 1993).



Ilustración 33: Mujeres perredistas en Acachuén

Esta insatisfacción con los partidos incrementa en el ámbito de la política extramunicipal. La movilización generalizada e ilusionada que el PRD logra entre los purhépecha tanto en 1988 como en 1994 para apoyar la candidatura presidencial de Cuauhtémoc Cárdenas contrasta con los escasos resultados obtenidos en provecho de la región (cfr. ilustración 33). Después de cada elección, la dirigencia estatal del PRD se dedica a frenar las sucesivas “campañas de desobediencia civil” para concertar acuerdos “informales” con el Gobierno del Estado que apenas repercuten en la región.

El alejamiento entre la cúpula y las bases del *neocardenismo* aumenta por las experiencias de discriminación que sufren aquellos maestros bilingües que pretenden presentarse como candidatos perredistas a elecciones municipales, estatales o federales. Si estos candidatos no proceden directamente de las élites municipales que controlan el PRD local o estatal, su candidatura es sistemáticamente frenada dentro del propio partido. Aquellos purhépecha que se resisten a ser designados “por dedazo” interno, sino que cuentan con el apoyo de sus

autoridades comunales, jamás han sido nominados por partido alguno en la región (Bautista Gabriel 1992; entrevista E-Cherán 1993). Como consecuencia de esta cerrazón, antes del levantamiento armado de 1994 en Chiapas (cfr. cap. VI), el PRD carece de elementos programáticos que tematizen preocupaciones o reivindicaciones específicamente indígenas. Al igual que el antiguo PRI, el *neocardenismo* es fruto de la “tradición populista-mestiza que impulsó a la Revolución” (Mallon 1992:488) y que relega a los purhépecha a mera “bandera” de causas ajenas:

Se han tenido experiencias muy desagradables, porque como purhépecha se ha participado, se han fortalecido. Nosotros, como purhépecha hemos fortalecido, no a nivel estatal, sino a nivel nacional a los partidos. Y hemos visto que esto también, se nos utiliza también como bandera, se nos utiliza en los grandes movimientos, en las grandes movilizaciones, en las grandes luchas, pero para la toma del poder muy poco se nos toma en cuenta. Nuevamente nos siguen relegando. Entonces no vemos muchos cambios significativos. Y en las pocas posiciones que se tienen dentro de partidos de izquierda en las comunidades o municipios indígenas, se cuenta también con el grave problema de que aún que ellos quisieran hacer por las comunidades, por ser ayuntamientos de partidos políticos de izquierda los recursos les llegan muy pocos, fuera de tiempo. Y esto hace también que no se pueda atender a las demandas de las comunidades indígenas (comunero de Paracho, E-Nación Purhépecha 1994a).

VI

DEL COMUNALISMO AL REGIONALISMO

En los años noventa, la comunidad purhépecha reaparece como un nuevo actor en la escena política regional. Este resurgimiento de una institución profundamente marcada por el impacto de las políticas agraristas, indigenistas y desarrollistas del Estado-nación (cfr. cap. III) se debe a la confluencia intralocal de dos nuevos protagonistas:

- el campesino-comunero purhépecha, que a lo largo de los años ochenta ha acumulado valiosas experiencias organizativas participando en los diferentes movimientos sociales exógenos que han ido sacudiendo el campo michoacano (cfr. cap. VI);
- y el maestro o profesionista purhépecha, que durante la misma década actúa como agente aculturador por encargo de instituciones indigenistas (cfr. cap. V), a la vez que comienza a integrarse tanto en movimientos sindicales y urbanos como en partidos políticos que paulatinamente lo alejan de su tutela institucional (cfr. cap. V).

Para que ambos actores, a menudo enfrentados en la arena política local, confluyan al interior de la comunidad, un tercer elemento —de origen externo— tendrá una importancia decisiva: la consolidación definitiva del Estado neoliberal y su reformulación de la relación entre Estado y sociedad.

La cancelación del contrato social

El ascenso de un nuevo grupo de “tecnócratas” en las cúpulas del poder político tanto federal como estatal ya se inicia bajo la presidencia de Miguel de la Madrid, pero es en el sexenio de su sucesor, Carlos Salinas de Gortari, cuando su consolidación como nueva capa de políticos-empresarios dentro del Estado mexicano postrevolucionario repercute en la realidad tangible de las comunidades purhépecha. La reorientación de las políticas destinadas a la región significan una triple cancelación del compromiso original contraído bajo el cardenismo por el naciente Estado-nación con las comunidades campesinas no sólo de la región purhépecha, sino por extensión de todo el país:

- el *agrarismo* como política de reparto agrario es oficialmente abolido, dejando el campesinado al “libre juego de las “fuerzas del mercado” (cfr. cap. VI);
- el *indigenismo* como política de mestizaje e integración nacional es diluido por la retirada masiva de las instituciones gubernamentales de fomento económico y cultural de las regiones indígenas (cfr. cap. VI);
- y el *desarrollismo* como política de apertura y “modernización” económica de las regiones “subdesarrolladas” es sustituido por programas asistencialistas de contención puntual del descontento social (cfr. cap. VI).

Este giro político-ideológico realizado por el Estado neoliberal cancela unilateralmente el contrato social implícito que en la región purhépecha había permanecido en vigor desde la pacificación cardenista de la rebelión cristera. Las comunidades son abandonadas por el Estado (Mallon 1992; Calva 1993).

La contrarreforma agraria

El primer paso de este giro neoliberal consiste en la declaración oficial del “fin de la reforma agraria”, expresado en 1991 por el presidente de la República en su iniciativa de modificación del artículo 27 de la Constitución Mexicana. Ante el trasfondo del inminente ingreso del país en el *Tratado de Libre Comercio de América del Norte* (TLC) y reflejando los presupuestos básicos del neoliberalismo, la propiedad privada es interpretada como la solución al “atraso” de la economía nacional. Con el correspondiente argumento oficial según el cual el minifundio de propiedad social —*ejidal* o comunal— es el responsable de la improductividad del campo mexicano y de su deficiente competitividad en el mercado mundial, se propone privatizar este tipo de minifundio campesino o “dinamizarlo” mediante asociaciones de participación mixta entre *ejidos* y empresas privadas (Moguel 1992b; Stanford 1994).

La desregulación instrumentada tanto por la modificación constitucional como por la correspondiente *Ley Agraria* de 1992 no restituye automáticamente el latifundismo, sino que crea incentivos para el *agrobusiness* tanto mexicano como transnacional (Nava Hernández 1991). Por consiguiente, en su postura ante las reformas de Salinas de Gortari las organizaciones campesinas se dividen por completo a lo largo del año 1992. Por un lado, aquellas organizaciones como la CNPA y la UCEZ, dedicadas a la lucha por la tierra y que insisten en el legado agrarista de la Revolución Mexicana (cfr. cap. V), rechazan tajantemente cualquier modificación constitucional. Pero también organizaciones menos agraristas como la UCD rechazan las reformas por considerarlas una pérdida de soberanía nacional ante los actores transnacionales:

Desde que surge la propuesta de reforma del artículo 27 nos opusimos ya que no existió consenso y la decisión fue del partido de gobierno y Estado. No nos oponemos a cambios, pero los cambios no debían de transcurrir en forma de dedazo. El derecho social se debe de reelaborar, pero no transformar literalmente el derecho social en derecho mercantil. Ante las políticas internacionales y las transformaciones del TLC, México lleva las de perder. En México, las organizaciones nadan en la desorientación, no conocemos las leyes sanitarias y mercantiles de Estados Unidos y Canadá. Hay mucha falta de información y no sólo a nivel de la UCD, también otras organizaciones sociales que no le hayan el rumbo a seguir ante el desconocimiento del alcance real del Tratado. La influencia del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional se nos escapa de las manos. Es también el reto para enfrentar la deshumanización que vive no sólo la sociedad mexicana a todos los niveles. Es una cuestión de supervivencia (integrante del Área de Proyectos Productivos, E-UCD 1994).

Por otro lado, a pesar de sus críticas puntuales a la reforma, las llamadas organizaciones de productores, agrupadas tanto en la UNORCA como en la CNC, coinciden con el régimen en la necesidad de fomentar la productividad y no la dotación de tierras (Foley 1995). Un asesor de organizaciones de productores esboza un panorama futuro en el que el movimiento campesino converge con el gremialismo de los *farmers* norteamericanos:

El nuevo movimiento campesino estará estructurado, en mucho, a partir de federaciones por rama de productores y de servicios, de redes de empresas sociales y de 'cámaras' que representen a sectores específicos (Hernández Navarro 1992a:259).

Dado que este tipo de organización gremial-empresarial dista de representar a la totalidad de los campesinos en su mayoría minifundistas, tanto en la región purhépecha como en otras zonas indígenas del país la reforma al artículo 27 simplemente deroga el “derecho al reparto agrario” (Harvey 1994:7), sin ofrecer nada a cambio. El impacto de dicha derogación es aún más traumático en aquellas comunidades que llevan décadas enteras luchando por obtener el reconocimiento presidencial de sus tierras comunales y por regularizar los linderos con sus comunidades vecinas, como en el caso de la Meseta (cfr. cap. V). Tras años de solicitudes, protestas y *lobbying* ante la correspondiente secretaría, la SRA ahora traspasa todos los expedientes como “rezago agrario” a la recién creada *Procuraduría Agraria*, cuyo funcionamiento y procedimiento es completamente desconocido en la región.

Como consecuencia de esta sensación de abandono después de años de luchas y reivindicaciones, las reacciones en las comunidades purhépecha son prácticamente unánimes (Álvarez Icaza *et al.* 1993). El primer paso de la implementación de las reformas, la parcelación y certificación de las tierras explotadas por cada unidad doméstica, es ampliamente boicoteado en la región. Sólo aquellas comunidades —sobre todo ubicadas en la parte meridional de la cuenca lacustre de Pátzcuaro— que al inicio de la reforma agraria habían sido dotadas de *ejidos* aún firmemente integrados en la estructura corporativa de la CNC participan en el *Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos* (Procede). En el marco de este programa, “visitadores” de la *Procuraduría Agraria* y del *Registro Agrario Nacional* (RAN) recorren las comunidades, convencen a la asamblea local de participar en el Procede y extienden certificados individualizados tanto de las parcelas cultivadas por cada hogar como de los solares de su vivienda. Un miembro del *ejido* de Napízaro, uno de los pocos que han participado en el programa, explica sus motivos:

No ha habido tensiones en Napízaro. Nuestra mente no es de meternos en líos. Si el presidente lo decidió así, pues él quiere el bienestar para el país y no hay por qué protestar como en otras comunidades. Aquí en Napízaro todo es ejido, somos ochenta ejidatarios, cabezas de familia. Es una decisión que viene de arriba y es mejor así. Muchos no quieren arreglar las escrituras de su parcela, pero yo sí estoy en ello (...). Ahorita hay mucha gente en Napízaro que está intentando privatizar sus parcelas ejidales. Yo también quiero regularlas. Aquí quien no quiere regular las tierras son los miembros del PRD, porque ellos quieren a otro presidente de la República, y ellos no saben que si esto pasara, a todos los priístas les quitarían el ejido y por eso hay que regularizarlo. También se comenta que a los niños les van a quitar la beca de Solidaridad y van a cerrar las iglesias si llega Cuauhtémoc [Cárdenas] de presidente. Por eso hay que arreglar los papeles (ejidatario, E-Napízaro 1994).

Ante las frecuentes campañas de desinformación, en las que a menudo participan no sólo los *Comités Municipales* del PRI, sino los mismos “visitadores” del Procede, las familias afectadas en la región en su mayoría confunden el proceso técnico de la certificación con el acto de privatización (Zendejas 1995). Así, sólo pocos campesinos entrevistados han tenido acceso a información detallada acerca del Procede. Por ello, son escasos los campesinos que han podido aprovechar las ventajas que una certificación parcial no de todas las tierras ejidales, sino únicamente de sus solares ofrece. Gracias a su cercanía al partido-Estado, el ejidatario de Napízaro disfruta de información técnica más extensa:

Yo quiero arreglar mis papeles para las nueve hectáreas ejidales, pero no se trata de cambiarlas a propiedad privada como siempre se dice. Arreglar los papeles significa hacer escritura de la casa y dar un documento al ejidatario que hace de escritura, pero no es escritura, todo sigue como propiedad ejidal pero con los papeles arreglados, esto es, el certificado ejidal que tenemos cada ejidatario se va a transformar en un certificado por cada parcela, no va a ser escritura con medidas y colindantes. Mira, eso funciona así que si yo te quiero vender mi parcela a tú, pues, tú me preguntas si tengo documentos. Yo te enseño mis documentos y si te la quiero vender pues te pregunto cuánto me das. Me das tanto y ¡ya!. No va a ser así como piensan algunos. Sólo se trata de arreglar los papeles por parcelas, porque escrituras sería de todo el terreno que le corresponde a cada ejidatario en la comunidad. Aquí se van a arreglar los papeles, pero de las parcelas que se están sembrando, el agostadero y serril no se va a hacer, aunque yo tenga mi parcela, eso seguirá siendo ejidal. No sé como lo entiendan otras gentes, pero para mí que esto está muy bien porque sí se beneficia mucho el pequeña agricultor. Bueno, en general todos los priístas están regularizando sus tierras, quienes no quieren son los perredistas, ellos no han querido, salvo dos o tres, pero aquí somos más priístas que perredistas (ejidatario, E-Napízaro 1994).

Para contrarrestar la desorientación producto de la falta de información, ya a partir de 1991 organizaciones no gubernamentales como ORCA recorren las comunidades y celebran talleres informativos. En estos talleres, ampliamente concurridos por autoridades, comuneros y ejidatarios, no sólo se explican las principales modificaciones de la legislación agraria, sino que también se impulsan discusiones sobre la postura de

la comunidad ante las reformas y las posibles medidas a tomar en común. Como los “visitadores” del Procede formalmente necesitan la aprobación de la asamblea local para iniciar sus labores técnicas, en los talleres presenciados continuamente se hace hincapié en los márgenes de resistencia pasiva - boicotear la asamblea convocada por los funcionarios gubernamentales —o incluso activa— invitar a los funcionarios a abandonar la comunidad. En muchos casos, no obstante, la comunidad decide pasar del mero rechazo local de las reformas a una movilización extralocal, como en el caso del ejido de Tzurumútaró, que ha intentado frenar la implantación de las modificaciones legislativas:

El artículo 27 es producto de una gran cantidad de personas que dejaron su vida por traerlo a la luz. En Tzurumútaró se han tomado acuerdos para defender el ejido, pero Tzurumútaró es una comunidad de apenas 170 ejidatarios. Tzuru, cuando se enteró en 1991 por la voz del presidente que se iba a modificar el artículo 27, la mayoría de los ejidatarios firmó en contra de las modificaciones, 135 ejidatarios de los 170, y tres ejidatarios en comisión, elegidos por los compañeros, nos fuimos a México, al D.F., pues, para entregar nuestro pliego petitorio al poder legislativo, a la Cámara de Diputados y a la Cámara de Senadores. En la Cámara de Diputados sólo me dejaron entrar a mí y quería hablar con el presidente de la Cámara, el señor Ortiz Arana. No me dejaron. Allí lo entregué y hasta ahora no ha habido respuesta. La mirada del señor que me recogió nuestro acuerdo me dijo que estaba molestando. En la Cámara de Senadores sí entramos los tres compañeros para también entregarlo al presidente de la Cámara. Un senador nos acompañó y lo dejamos con una secretaria. Tampoco ninguna contestación. Bueno, sí, la única respuesta fue la modificación del artículo no deseada. No nos escucharon (ejidatario, E-Tzurumútaró 1994).

La retirada del fomento agrícola

Las instituciones y agencias indigenistas dedicadas desde los años sesenta al fomento tanto educativo-cultural como económico-infraestructural de la región purhépecha persisten hasta la fecha, pero paulatinamente se les ha ido retirando su capacidad de actuación. Mientras que los proyectos educativos han pasado completamente a depender de los programas de “modernización de la educación básica” de la SEP (cfr. cap. V), los proyectos económicos propios del INI han sido diluidos dentro del *Programa Nacional de Modernización del Campo 1990-1994* (Téllez 1993) y sus medidas infraestructurales forman parte del Pronasol (cfr. cap. VI). Así, el indigenismo ha perdido su perfil específico que lo caracterizaba desde 1940 como un compromiso del Estado-nación con su población indígena.

En el ámbito económico, el heredero directo del indigenismo lo constituye el *Programa de Apoyos Directos al Campo* (Procampo), que es parte integral del mencionado programa de “modernización del campo”.²¹⁷ Este nuevo programa sustituye la totalidad de las empresas públicas dedicadas al fomento agrícola. La política neoliberal de privatizaciones desmantela por completo los instrumentos que hasta entonces le habían servido de soporte:²¹⁸ Conasupo abandona sus tiendas rurales a las “fuerzas del mercado”, Fertimex es desintegrada y privatizada y los precios de garantía son abolidos sucesivamente, mientras que Banrural y la aseguradora ANAGSA se retiran por completo de la región purhépecha en 1990 al clasificar a sus productores genéricamente como “grupos deficitarios o de subsistencia” (Argueta *et al.* 1993:302).

²¹⁷ Para una presentación y discusión pormenorizada del Procampo, cfr. Téllez (1993).

²¹⁸ Me baso en la entrevista E-SARH (1993) así como en datos procedentes de Álvarez Icaza *et al.* (1993), Hernández Navarro (1993), Moguel (1993) y SARH (1993b).

El objetivo del Procampo consiste en amortiguar de forma transitoria el impacto que causa sobre todo de la desaparición de los precios de garantía en la economía de las unidades domésticas. Los comuneros y ejidatarios entrevistados son perfectamente conscientes de esta motivación subyacente al programa:

Si, sí participo en Procampo. Me pagaron tres hectáreas de trigo y dos de maíz. Para esta ayuda existe un comité en la comunidad que vigila quién siembra y quién no siembra. Si se anotan más hectáreas de las que se siembran, el comisariado [ejidal] y el comité tienen la facultad para corregir. Me imagino que es como una recompensa que le dan al campesino porque el maíz todavía va a bajar más. Como se firmó lo del Libre Comercio y el precio allá está más bajo, pues tenemos que igualarnos y esto de Procampo es para compensar la bajada del maíz. Bueno, eso pienso, eso me imagino. De todas maneras el precio del maíz se tiene que bajar para que esté igual al precio de los demás países, para poder comerciar. Eso es lo que yo entiendo con lo de Procampo. Según pienso yo, me imagino y lo que he oído es que en cuatro años tiene que llegar el precio de maíz de México a cuatro nuevos pesos por kilo, ahorita en junio, julio está como a siete cincuenta, y por eso se da la recompensa de los 300 nuevos pesos, para no sentir de a tiro duro el trancazo. Sí se irá bajando el precio, pero de todas maneras no recompensa esa ayuda la pérdida en el precio del maíz y el trabajo invertido (ejidatario, E-Napízaró 1994).

Al tratarse de “subsídios desacoplados” (Hernández Navarro 1993:11) del excedente producido, que ahora se pagan por hectárea sembrada y no por tonelada cosechada, con el Procampo se fomenta el ya analizado regreso del campesinado

purhépecha a la agricultura de subsistencia y al autoconsumo familiar (cfr. cap. VI). Así, aunque muchos comuneros purhépecha por primera vez reciben “algo” en efectivo del gobierno, los agricultores anteriormente apoyados por las agencias indigenistas para producir cara al mercado ahora son completamente abandonados. Pues el reducido monto de las ayudas concedidas por hectárea sembrada no permite la acumulación y reinversión del capital, sino que únicamente puede ser destinado a “inyectar” momentáneamente algo de dinero en la economía doméstica para cubrir los gastos corrientes:

Ahora participo en Procampo con catorce hectáreas que tengo sembradas de maíz y cuatro hectáreas de trigo. Esto ha sido una gran ayuda para cubrir las necesidades familiares de muchos campesinos y agricultores. Todos aquellos que lo han solicitado, han recibido sus cheques de Procampo, algunos han pedido menos en un principio y luego se han arrepentido de no haber pedido más y ahora andan nuevamente solicitando, son los morosos (agricultor-pequeño propietario, E-Pátzcuaro 1994).

Característicamente, esta pionera derrama de dinero público se lleva a cabo unos cuantos meses antes de las elecciones presidenciales. En la región purhépecha, los ansiados “cheques de Procampo” llegan en marzo de 1994 —para los que cultivan el ciclo agrícola otoño/invierno 1993/94— y en julio de 1994 —para el ciclo agrícola primavera/verano del mismo año. Como a menudo el pago del cheque se retrasa “por demoras técnicas”, en la Meseta —el “núcleo duro” del voto perredista— los agricultores reciben el dinero en el mismo mes de las elecciones. Por ello, la oposición política denuncia la instrumentalización electoralista y partidista a la que la SARH somete este programa (entrevista E-UCD 1994). Los ingenieros agrónomos que personalmente entregan los recursos, no obstante, vinculan el pago del Procampo con la apertura de los mercados agrícolas a la competencia norteamericana:

El ingeniero me dijo que no era por la política, sino por el libre comercio, para nivelar los precios del maíz de aquí con los de allá. El nos dijo que la ayuda es para que se vayan concienciando que hay que nivelar el maíz. ¡Es un robo! Si la tonelada de maíz valía 700 nuevos pesos este año, ya el próximo va a valer menos, va a ir bajando el precio aún cuando es un maíz bueno. Este sí es bueno, porque el que está entrando de Estados Unidos ni los puercos lo quieren, es muy corriente (agricultor comunero, E-Paracho 1994b).

No sólo desde el punto de vista institucional, sino también en la percepción de los afectados el repentino derrame de ayudas puntuales no constituye una estrategia de desarrollo. Se trata únicamente de un eslabón más en el paulatino proceso de abandono de la “improductiva” y “deficitaria” economía regional (entrevista E-SARH 1993) a la liberalización unilateral del comercio agropecuario, iniciada en 1986 con el ingreso de México en el *General Agreement on Tariffs and Trade*, el GATT (Foley 1995). El impacto económico local de esta política neoliberal será uno de los principales desencadenantes de la movilización de las comunidades purhépecha:

Pues nosotros ya nos hemos dado cuenta ya desde antes del 94. Desde que aquí dejan entrar el ganado de Estados Unidos, ya no le compran a uno. Aquí llega el ganado más barato y ya no nos pagan el precio que deberían pagar. Por eso lo hemos matado. Los matadores nos lo dicen: `No, ahorita no te compro, nos está llegando de Estados Unidos y barato´, la res, los puercos, que llegan de otras partes. Nos están invadiendo un derecho. Con el libre comercio va a ser peor, aunque el cambio ya lo noto desde hace cuatro años. Nuestro gobierno da chance de meter ganado y semillas de otro país y a nosotros nos desconocen el derecho (agricultor comunero, E-Paracho 1994b).

Del desarrollismo al asistencialismo

Considerando el alcance de la política de privatizaciones, desregularizaciones y “ajuste estructural” que el Estado neoliberal instrumenta desde mediados y finales de los años ochenta, inmediatamente después de haber ganado oficialmente las elecciones de 1988, el nuevo gobierno federal adopta el modelo de los *Fondos de Inversión Social* (FIS) diseñado por el Banco Mundial para paliar de forma transitoria la “nueva pobreza” que genera el ajuste estructural.²¹⁹ El resultante *Programa Nacional de Solidaridad* (Pronasol), jerárquicamente estructurado, personificado por la figura del presidente de la República y desde 1992 centralizado en un nuevo “superministerio”, la omnipoderosa y omnipresente *Secretaría de Desarrollo Social* (Sedesol), comparte con el Procampo el principio “hormiga” de reducidas inversiones diseminadas “por goteo” entre una gran cantidad de beneficiarios (Moguel 1994b). A diferencia del Procampo, sin embargo, se trata de un programa multisectorial²²⁰ que, además, genera toda una estructura organizativa propia, al margen de las instituciones y agencias existentes. En el sexenio de Salinas, se crean alrededor de 150.000 *Comités de Solidaridad* locales que se establecen de forma paralela a la administración municipal y que dependen única y directamente de Sedesol. Lejos de descentralizar efectivamente la gestión pública, esta “desconcertación” administrativa refuerza el centralismo en detrimento del municipio (Cornelius/Craig/Fox 1994). Sobre todo en municipios “disidentes”, como es el caso en gran parte de la región purhépecha, Pronasol ofrece así la posibilidad de marginar presupuestalmente al municipio perredista y, a la vez, “inyectar” fondos a comités de dudosa representatividad política, pero leales al presidente de la República:

²¹⁹ Los siguientes datos generales provienen de Gleich (1993), Cornelius/Craig/Fox (1994) y Moguel (1994b).

²²⁰ El Pronasol engloba, entre otros, los subprogramas *Fondos de Solidaridad para la Producción*, *Fondo Nacional de Empresas en Solidaridad*, *Fondos Municipales de Solidaridad*, *Fondos Regionales de Solidaridad para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*, *Niños de Solidaridad* y *Solidaridad para una Escuela Digna*.

Actualmente existe una desigualdad muy grande entre los recursos que maneja el gobierno en sus niveles federal y estatal, y aquellos que maneja el municipio. En Pátzcuaro la situación es crítica, el presupuesto municipal no se compara al que maneja el Subcomité de Solidaridad, lo que ha dado lugar a que se cree una situación de doble poder. En la práctica el Subcomité establece compromisos con las comunidades sin la mediación de las autoridades municipales (Moctezuma Navarro & Rosales Ayala 1992:109).

La gran cantidad de comités locales que van surgiendo *ad hoc* para cobrar alguna ayuda puntual y que desaparecen inmediatamente después de la llegada del recurso tiende a atomizar las reivindicaciones de los movimientos contestatarios canalizándolas hacia un sinfín de reducidos microproyectos específicos (Braig 1996). Estos microproyectos retoman las experiencias de los *fondos revolventes* y los *créditos a la palabra* que organizaciones no-gubernamentales y organizaciones de productores han ido acumulando a lo largo de los años ochenta (Fox y Hernández 1992; cfr. cap. V). A través de estos programas específicos surge una estrecha colaboración entre dos actores originalmente antagonicos:

- por un lado, los nuevos tecnócratas neoliberales alrededor del presidente Salinas, ansiosos de desmantelar el sistema corporativo del partido-Estado para abrir el país a las “fuerzas del mercado”;
- y, por otro lado, los antiguos “asesores” y líderes urbanos de los movimientos de izquierda, que coinciden con los tecnócratas no sólo en su lejanía de los “dinosaurios” del PRI, sino también en su afán de “proletarizar” a los perdedores del neoliberalismo mediante ayudas asistencialistas.

Reflejando esta paradójica confluencia de intereses, en la Meseta son precisamente los “asesores” del *Comité de Productores Purhépecha* (CPP) y de la “cooperativa” *Marku Anchekoren* (cfr. cap. V) los que logran monopolizar el control de los recursos que mediante Pronasol se derraman sobre todo en el municipio de Paracho. Sin embargo, como la dirigencia del CPP coincide con la facción perredista liderada por el *presidente municipal* de Paracho, aquí Pronasol no contribuye como en otros casos a “castigar” a la oposición (Cornelius/Craig/Fox 1994), sino a fortalecer aquella corriente interna del PRD que más se inclina hacia el diálogo con el gobierno de Salinas. Esta peculiar circunstancia vigoriza los reproches de “entreguismo político” que los demás sectores del PRD municipal con frecuencia vierten sobre la Presidencia Municipal (cfr. cap. V). Con ello, la práctica jerárquica de canalizar recursos de Pronasol hacia regiones disidentes contribuye no sólo a marginar organizaciones contestatarias, sino asimismo a acrecentar sus divisiones internas.



Ilustración 34: Cartel publicitario de Pronasol

En las subregiones de la Meseta y la Cañada, en las que más votos había perdido el PRI en las elecciones de 1988, los programas específicos de Pronasol se distribuyen por mediación de una *Comisión Promotora para el Desarrollo de la Meseta Purhépecha*, dependiente del Gobierno del Estado, con sede extrarregional —en Morelia y Uruapan— y entre cuyos funcionarios no hay ni un solo purhépecha. La principal tarea de dicha comisión consiste en implementar un ambicioso *Programa de Desarrollo Regional de la Meseta Purhépecha 1992-1994*, producto de la suma de todos los subprogramas específicos previstos por Pronasol para la región (Pronasol 1992). El programa es presentado en enero de 1992 por el propio presidente de la República en la comunidad de Ahuiran, del municipio de Paracho —con la protección del *Ejército Nacional* en medio de amplias movilizaciones protagonizadas por las comunidades, que desde el fraude electoral se resisten a reconocer a Salinas de Gortari como “su” presidente. Este programa regional es acompañado por cuantiosas medidas publicitarias como la celebración de *Semanas Nacionales de Solidaridad* y la entrega personal de cheques de Pronasol por el gobernador del Estado (cfr. ilustración 34).

El programa combina la ejecución de obras básicas de infraestructura —camino, electrificación, escuelas e instalaciones deportivas— con aislados créditos que se distribuyen como parte del subprograma *Solidaridad para la Producción*. El mayor porcentaje de medidas de “desarrollo regional” se destina a obras públicas que estaban previstas aún sin la existencia de Pronasol, pero que tienen la ventaja de impactar por su visibilidad (Sierra Reyes 1995a), mientras que el fomento económico fracasa rotundamente: los créditos son tan reducidos que no pueden ser devueltos, con lo cual nunca logran integrar fondos revolventes que sobrevivan la coyuntura electoral de la distribución de los “cheques”.²²¹ Un comunero de Tacuro relata la peculiar experiencia que su comunidad ha tenido con las “obras prioritarias” de Pronasol:

²²¹ Cfr. Álvarez Icaza *et al.* (1993) y Sierra Reyes (1995a); como demuestran las cifras oficiales del programa, las despesas y subsidios personales aumentan en el año electoral de 1992 de un 2,8% del gasto total del programa en la región a un 10,7% (Álvarez Icaza *et al.* 1993).

En Tacuro al menos nunca se iniciaron las obras prometidas, en Tacuro al menos no. En Tacuro lo que pasó es esto, de que, ya en estos días, llega el..., creo que es el ingeniero Ráscale o Rescala, o licenciado, no sé qué es, de Solidaridad, no me acuerdo de qué es. Entonces, le dijimos que estábamos esperando hace tiempo a algunos ingenieros que iban a ver sobre las cuestiones de algunas obras prioritarias. Entonces llega inclusive una comisión que iba a reparar una cancha ahí en la comunidad, pero nosotros ya lo habíamos hecho con faenas, entonces le dijimos que ya la cancha la habíamos hecho nosotros, que ya lo habíamos hecho y que, bueno, esperaríamos cuando ellos tuvieran la voluntad de hacer... Precisamente yo lo llevé al inge a todos los puntos dónde queríamos las obras, los trabajos, y lo que dijo él fue que en ese momento él disponía de unas toneladas de cemento, ¿si? Entonces le dijimos que, bueno, que a nosotros nos hacía falta el cemento porque finalmente vamos a hacer varias obras ahí, un muro de contención y algunas otras cuestiones, y que nos servía eso y que si él tenía eso, que estábamos pidiendo que nos lo diera, pero sin compromisos, luego que se establecieran los compromisos para alguna obra prioritaria, ¿si? Entonces quedamos en el compromiso de que una obra prioritaria, se dijo, se dijo que, bueno, que iban a llegar los ingenieros, que se iban a ver los estudios, que inclusive tenían tubos ellos para meter ahí, que iban a esperar a que llegara una maquinaria que se necesitaba. Entonces nosotros dijimos que adelante... Lo que pasa es que llega ese cemento, y luego llega otro ingeniero y dice: `No me muevan eso porque va a ser la obra prioritaria que van a hacer ustedes´. Ahí tenemos el cemento esperando todavía. ¿Cuál es la obra prioritaria que ellos dicen? Luego llega otro ingeniero y dice: `No, ese cemento se va a utilizar en otra obra, pero ésto lo que les vamos a dar nosotros, se trata de levantar un muro de varios metros´. Y dice: `Esto es

lo que les vamos a dar nosotros, y ya lo demás corre por su cuenta', ¿sí? No sabemos si atender a uno o a otro. Entonces, esa es la respuesta que le han dado al menos a Tacuro (maestro y comunero, E-Tacuro 1994).

Aparte de esta tendencia asistencialista, que no permite “desarrollar”, sino únicamente “tranquilizar” a los destinatarios de las ayudas gubernamentales, otro rasgo del Pronasol reside en la creciente marginación a la que se ve expuesto el INI. Desde 1990, cuando se crean los *Fondos Regionales de Solidaridad para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas* (FRS), los dos centros coordinadores que el INI mantiene en la región purhépecha *de facto* pasan a depender de la jerarquía de Pronasol (entrevistas E-INI 1990a, 1993). Los FRS se conciben como una “ventanilla única” centralizada a la cual acuden las organizaciones de productores presentes en la región para solicitar ayudas económicas. Aunque oficialmente se invita a todas las organizaciones existentes, tanto en la región purhépecha estudiada como en otras regiones (Ruiz Hernández 1993; Fox 1994) el acceso a los FRS se limita a aquellos *grupos solidarios, uniones de crédito* y organizaciones de productores que con anterioridad habían sido promovidos por el INI o por alguna otra agencia pública de fomento agrícola o artesanal.

A menudo, las autoridades locales se quejan de que a finales de un año fiscal o ante la inminente visita del gobernador en sus comunidades aparecen “organizaciones fantasma” promovidas por *Antorcha Campesina* (cfr. cap. V), por el *Movimiento Territorial* del PRI —un reciente intento de recuperar el voto priísta que opera al margen de los tres pilares corporativos del partido-Estado— o por las mismas agencias estatales o federales. Según sus quejas, estas supuestas organizaciones luego obtienen la mayor parte de los FRS no gastados hasta ese momento.²²² Pero no sólo sus autoridades locales, sino los propios comuneros también se dan cuenta de la

²²² Cfr. las entrevistas E-Cherán (1993), E-Nurío (1993b) y E-Santa Fe (1993).

persistencia de prácticas clientelistas y caciquiles que impiden acceder a los escasos recursos gubernamentales vertidos hacia la región. Con frecuencia, esta desilusión con el “mal gobierno” politiza a los comuneros purhépecha:

Aquí hemos estado siempre engañados los campesinos por un mal gobierno. Hoy la gente no es tan tonta como antes. Antes éramos como borregos, porque el borrego no grita cuando lo matan. Aunque nos estaban chingando, nunca decíamos nada (...). Es necesario un cambio de gobierno porque todos son, como decimos aquí, mañosos. Todos los empleados están bien amañados para hacer sus tranzas al campesino, al obrero. Lo que promete el presidente no llega a mano de los campesinos, queda en las manos de los dirigentes acá arriba, ya sea en la SARH o en Banrural o en Pronasol (agricultor de Paracho, E-Paracho 1994b).



Ilustración 35: Pintada poselectoral en Paracho

La comunidad como nuevo actor social

Como respuesta a la retirada del Estado-nación de sus ámbitos centrales de la política agrarista, indigenista y desarrollista, y reflejando, a la vez, las ambiguas experiencias acumuladas tanto dentro de los partidos políticos como en las organizaciones sindicales del magisterio (cfr. cap. V), desde comienzos de los años noventa se percibe un giro en toda la región dirigido a recuperar y revalorar la comunidad como actor político (cfr. ilustración 35). Este giro consiste en el reencuentro de los dos actores ya analizados: el éxodo que la mayoría de los agricultores comuneros emprenden tanto del movimiento campesino “clásico” como de las organizaciones de productores, por un lado, y el “regreso” de los maestros y funcionarios purhépecha al ámbito local, por otro lado. La reintegración de estos actores modifica profundamente la estructura consuetudinaria de la comunidad (cap. VI); los consecuentes cambios intracomunales desembocan en una resubstancialización ideológica de lo local y su conversión en un proyecto político propio, mismo que se plasma en proyectos autogestionados de desarrollo local.

Recreando la comunidad

Aquellos promotores y maestros purhépecha que en la segunda mitad de los años ochenta habían ido abandonando sus organizaciones indigenistas gremiales y habían participado en los movimientos políticos y sindicales disidentes, ahora comienzan a recuperar y revitalizar sus vínculos en su comunidad de origen. Muchos de estos vínculos locales se habían mantenido gracias a instituciones consuetudinarias como el *compadrazgo*, pero que ahora sirven de punto de partida para reubicar el papel propio dentro de la vida política comunal. En la medida en que el maestro trasciende su limitado papel de intermediario esporádico de demandas puntuales surgidas entre los “padres de familia”, se verá obligado a adaptarse nuevamente a la

kashúmbikua y a la *pindekua* locales, a los “buenos modales” y a las costumbres y usanzas imperantes en la comunidad (Jacinto Zavala 1988). Para los maestros entrevistados, el proceso de reintegración es acompañado por una concientización a menudo dolorosa acerca del ambiguo papel de agente aculturador que el mismo maestro había estado desempeñando hasta entonces y cuyos “privilegios” lo habían ido alejando del resto de los comuneros:

En esta lucha propia, nos fuimos dando cuenta de que somos muy pocos los que podemos lograr algo en estas condiciones de marginación en que se encuentran las comunidades, los pueblos indígenas, no namás los purhépechas, sino los demás pueblos. Y esto nos fue dando, abriendo conciencia de que era importante hacer algo, para que nuestros jóvenes, en lugar de servir de mano de obra barata o irse de braceros a otras comunidades, que se deberían de buscar nuevas alternativas. Y entre esas nuevas alternativas está la de lograr hacer más escuelas en la región, pero no nada más de nivel medio superior, o a nivel terminal, sino escuelas superiores donde nuestros jóvenes tengan alguna alternativa de superación, y éstos, al poder hacer alguna licenciatura, en cualquier campo, puedan regresar a sus comunidades. Ya que vimos con tristeza, nos pasó a nosotros mismos, que empezamos, por la misma educación que estábamos recibiendo, a renegar de nuestro pueblo, de nuestra lengua. Y veíamos que esto no sucedía nada más a pocos, sino eran muchos, muchos los que empezaban a renegar de su propia identidad, de su propia cultura. A tal grado que muchos de nuestros profesionistas que de una u otra forma lograron hacer una carrera no quisieron volver jamás a las comunidades indígenas, se quedaron en la ciudad o emigraron a otras partes (maestro de educación secundaria, E-Nurío 1994a).

El retorno de la “generación perdida” de maestros, promotores y profesionistas anteriormente leales a las instituciones indigenistas de las que habían emanado no es siempre una remigración en el sentido físico: a menudo se trata de agentes de aculturación que apenas habían salido de la región, pero que mental e ideológicamente habían “desertado” hacia el mundo mestizo y urbano. Su regreso consiste en primer lugar en retomar y reactivar su condición de “comunero” participando en las asambleas locales, en la elección de *cargos* comunales y en la celebración colectiva de *faenas*. Con el objetivo frecuentemente explicitado de “poner al servicio de la comunidad los conocimientos adquiridos en las escuelas ubicadas fuera de ella” (Díaz Gómez 1988:34), los jóvenes y no tan jóvenes maestros comienzan a ingresar en la jerarquía de *cargos*, hasta acceder a los prestigiosos puestos reservados hasta entonces a los *tata k'ericha*, los ancianos miembros del consejo de los *acheecha*. El paulatino ascenso comunal de la nueva élite educativa purhépecha reestructurará la política local en torno a este “eje generacional revitalizado” (Mallon 1995:87).

Las lecciones de Santa Fe

La experiencia organizativa adquirida por los comuneros de Santa Fe a lo largo del conflicto violento con los ganaderos de Quiroga (cfr. cap. V) sirve de modelo para reestructurar el funcionamiento interno de las comunidades purhépecha. Ya en 1979, el grupo de jóvenes maestros y estudiantes que liderados por el entonces *repre* se proponían movilizar a los demás vecinos para que se defiendan contra las invasiones de ganado logran imponer una profunda reforma del sistema consuetudinario de la política local.²²³ Recuperando la tradicional importancia de los ocho barrios de Santa Fe, agrupados en dos mitades (cfr. cap. II), se crea un *Consejo de Barrios*, constituido por dos representantes de cada uno de ellos:

²²³ Los datos provienen de las entrevistas E-Santa Fe (1993;1994) y E-TES (1990), así como de Comité de Lucha Indígena de Etnolingüística 1980a), Lucas Domínguez (1981) y Dimas Huacuz (1982).

El Consejo de Barrios estaría encargado de velar los intereses de la Comunidad, de orientar a las autoridades de Santa Fe y estar al tanto de todos los problemas que se presentan al momento y posteriormente, y de esta manera trabajar coordinadamente con todas las autoridades de Santa Fe (Comité de Lucha Indígena de Etnolingüística 1980a:14).

Dado que la distribución y delimitación de parcelas comunales para cada una de las unidades domésticas se solía realizar dentro del respectivo barrio, el Consejo de Barrios rápidamente se convierte en instancia veladora de las tierras comunales. Además, como la participación de las unidades domésticas en las faenas locales también se organizaba, coordinaba y supervisaba por barrios, el recién creado consejo igualmente obtiene la función de movilizar a los vecinos para que defiendan no sólo las parcelas propias, sino también las de todo el barrio y de la comunidad entera. El transcurso del conflicto con Quiroga ilustra la capacidad de este consejo de convertir rápidamente un agravio supuestamente individual en un asunto comunal.

Sólo consolidado el Consejo de Barrios, el grupo de jóvenes maestros logró arraigar el segundo elemento decisivo de las “reformas constitucionales” del régimen interno de Santa Fe: la revaloración de la asamblea general como instancia principal de la toma de decisiones a nivel comunal. Con ello, la asamblea comunal de facto sustituye a los *acheecha*, el consejo de ancianos, como la suprema institución y el símbolo de soberanía local de la comunidad. Este nuevo elemento, “importado” gracias a las experiencias de asambleísmo obtenidas por los jóvenes sobre todo en movimientos estudiantiles y magisteriales, cuenta con la aceptación del resto de comuneros siempre y cuando la asamblea reúna dos condiciones:

- Para ser considerada y reconocida como asamblea comunal, la reunión concreta en cuestión tiene que contar con la presencia de cada uno de los representantes de los ocho barrios; mediante este tipo de *quórum*, la asamblea para todos los comuneros preguntados al respecto constituye una especie de sesión ampliada del Consejo de Barrios.
- Además, para que sus decisiones obtengan el reconocimiento posterior también de los comuneros ausentes, en la asamblea tienen que participar determinados personajes importantes del pueblo, como son las autoridades electas, los *opinion leaders* informales y los *tata k'ericha* más destacados y respetados.

La redefinición del “comunero”

Bajo estas condiciones, la estructura interna de la comunidad comienza a redefinirse partiendo siempre de la asamblea general como núcleo central de la política local. Ello repercute en la definición misma de quién es considerado “comunero”. Mientras que hasta entonces la condición de comunero era hereditaria, la recreación de las estructuras intralocales a partir de la asamblea somete el estatus de comunero a la participación en los asuntos de la comunidad:

Se consideran comuneros a toda gente que sea originario del lugar, que se manifieste en la participación de actividades comunales (faenas y otras tantas actividades que se realizan en la comunidad), defienda sus recursos naturales, estar registrado en el Censo Comunal, asistir a las asambleas comunales (Dimas Huacuz 1982:72).

Con el antecedente de Santa Fe, en diferentes comunidades se inicia un proceso de modificación y formalización del funcionamiento consuetudinario de la asamblea comunal.²²⁴ La redefinición del estatus de “comunero”, por una parte, restringe el grupo de personas incluidas en dicha categoría a aquellas que continuamente participan en los asuntos políticos locales. Por otra parte, no obstante, el concepto se amplía al incluir no sólo a “cabezas de familia”, sino asimismo a mujeres y a jóvenes de ambos sexos que no estén casados. La apertura de la asamblea a la mujer purhépecha se remonta una vez más a la movilización de Santa Fe, en cuyos plantones y comisiones de negociación las mujeres habían tenido un papel protagónico luchando por liberar a sus cónyuges encarcelados.²²⁵ Ya en aquel entonces, el *repre* de Santa Fe ampliaba el alcance de la asamblea comunal:

En una asamblea, si hay 100 hombres casados, debe haber también 100 mujeres casadas que deberán ser las esposas de los 100 primeros hombres, aparte de los hijos y de las hijas quienes también deben tomar parte en las decisiones de la asamblea. Los hombres deben empezar a olvidar que las mujeres son únicamente para la cocina y para criar hijos. Más bien los hombres deben ayudar a sus esposas para que se vaya olvidando este sentimiento de que ellas no deben meterse en los asuntos de los hombres. En los problemas de una comunidad, no hay asuntos de hombres únicamente, sino asuntos tanto de los hombres como de las mujeres y de los jóvenes y hasta de los niños, para que todos asistan y todos tomen una determinación, la más correcta, la más acertada y la mejor (Comunidad de Santa Fe de la Laguna 1980:31).

²²⁴ Cfr. Márquez Joaquín (1988) y Pavageau (1992) así como las entrevistas E-Cherán (1993) y E-Pichátaro (1993).

²²⁵ Para un estudio monográfico del papel que juega la mujer en un movimiento indígena de similares características, pero contextualmente diferente por tratarse de un caso chileno, cfr. Schneider (1993).

La asamblea comunal

En las asambleas presenciadas en diferentes comunidades de la región, que —según la estación del año— suelen celebrarse en la plaza del pueblo o en la jefatura o la escuela aledaña y que pueden durar entre varias horas hasta un día entero, la concurrencia de mujeres es importante. Sin embargo, aquellas que intervienen activamente en las discusiones de la asamblea son sobre todo maestras bilingües, promotoras culturales y/o de salud así como algunas ancianas que como presidentas de *uniones de artesanas* han ido adquiriendo experiencias en el discurso público.

En el transcurso de las asambleas comunales siguen siendo los varones ancianos quienes practican el cortés y ceremonial intercambio de pareceres y opiniones acerca del asunto tratado. Tanto el orden de las intervenciones como su respectiva extensión temporal parecen predeterminadas por la posición que ostenta el correspondiente individuo en la jerarquía de cargos y por el prestigio del que goza en la comunidad. Así, las prácticas discursivas reflejan la estructura social de la comunidad en cuestión (Sierra Camacho 1992). Aquellos jóvenes que como los maestros bilingües “retornados” pretenden participar activamente en la asamblea, tienen que someterse a estas reglas no escritas del discurso público. Como parte de este canon consuetudinario, los partícipes que intervienen en la discusión nunca suelen criticarse abiertamente unos a otros; los divergentes puntos de vista únicamente se insinúan repitiendo la opinión expresada por el adversario, pero modificándola ligeramente. Los oradores tampoco acostumbran interrumpirse mutuamente. Si un joven maestro, por ejemplo, osa externar una opinión sin pedir su turno previamente, su intervención es acompañada por el murmullo de los ancianos y su opinión no es tenida en cuenta por ninguno de los próximos oradores. Según la comunidad en cuestión y reflejando la gran mayoría

de población bilingüe prevaeciente en la región, las asambleas suelen iniciarse en castellano con la determinación formal de los convocantes, motivos y posible transcurso de las mismas. Sin embargo, los expositores a menudo oscilan entre el castellano al purhé y sólo para las partes más emotivas de su discurso optan por pasajes enteros pronunciados en purhé.

Aunque los maestros purhépecha tienen que someterse a este funcionamiento consuetudinario de las asambleas comunales para ser escuchados, paulatinamente logran introducir elementos adoptados del asambleísmo practicado en los gremios, sindicatos y partidos políticos en los que han ido militando a lo largo de los años ochenta. Estos elementos repercuten en el funcionamiento “práctico” de la asamblea:

- En primer lugar, se trata de la figura cada vez más central de la *mesa* que modera las intervenciones y que controla el orden del día propuesto al inicio de la sesión; según la instancia convocante, esta mesa la conforma el *repre* o el *jefe de tenencia*, que ejerce la función de autoridad moderadora de las intervenciones y que es acompañado por algún maestro originario del pueblo, quien toma nota de aspectos y decisiones importantes y que en el caso de asambleas solicitadas por autoridades externas —la *Presidencia Municipal* o la SRA— luego elabora el acta oficial.
- La segunda innovación consiste en la modificación de la toma de decisiones. El principio consuetudinario de consenso, que evita polarizar a la comunidad dividiéndola en mayoría y minoría, en ganadores y perdedores, pero que convierte, a la vez, a muchas sesiones de asamblea en eventos prolongados, tediosos y agotadores, se sustituye en asuntos de menor envergadura política por el principio de votación

por mayoría, realizada en lo general de forma rápida por aclamación. Sin embargo, todas las asambleas comunales mantienen el principio de consenso para aquellas decisiones que afectan aspectos centrales de la totalidad de comuneros y comuneras, decisiones cuya imposición —por ejemplo frente a agentes externos reacios— también requerirá la participación del conjunto de la comunidad.²²⁶



Ilustración 36: Nuevos y viejos *cargos* en una asamblea en Ocumicho

Viejos y nuevos *cargos* comunales

Esta asamblea comunal modificada y refuncionalizada bajo la influencia de la generación de maestros y promotores formados fuera del pueblo, a su vez, repercute profundamente en la jerarquía de *cargos* comunales y en el papel que desempeña el consejo de *acheecha* en la vida local. Mientras que los primeros

²²⁶ La distinción tipológica de Bailey (1965) entre decisiones por consenso que afectan a relaciones extracomunales, por un lado, y decisiones por mayoría aplicadas para relaciones intralocales, por otro lado, no es válida para el caso purhépecha; además, su equiparación de la decisión por consenso con meras funciones administrativo-ejecutivas supuestamente no sancionables por la asamblea es contradictoria con la práctica purhépecha, dado que son precisamente las decisiones consensuadas las que de manera alguna pueden ser violadas por un comunero.

jóvenes maestros —que como en el caso de Santa Fe se reintegran en la política comunal a inicios de los años ochenta— procuran sustituir la jerarquía consuetudinaria de *cargos* tomando el control de los principales puestos políticos locales, las tensiones que esta “toma de poder” de los jóvenes desencadena en el interior de varias comunidades pronto ilustran su invalidez política: los ancianos se retiran de la asamblea local, que así pierde su *quórum* necesario, con lo cual la toma de decisiones se paraliza durante meses e incluso años como en el caso de los conflictos intralocales posteriores al asesinato del *repré* de Santa Fe (entrevistas E-Santa Fe 1993 y 1994).

En función de este antecedente negativo, los maestros que a partir de finales de los años ochenta procuran comprometerse con la asamblea ocupando *cargos* comunales suelen impulsar no una sustitución, sino una diversificación de dichos *cargos*.²²⁷ Los prestigiosos ancianos conocidos como *tata k'ericha* o *líderes naturales* permanecen controlando el cabildo de los *acheecha* —donde éste aún existe tras la sujeción administrativa de la comunidad al Estado-nación (cfr. cap. VI)— u otros *cargos* centrales de la vida local, mientras que desde la asamblea se van generando nuevas funciones y *cargos* específicamente diseñados para que los maestros-comuneros se especialicen en asuntos de “política externa” del pueblo. Dependiendo de la existencia o ausencia de un consejo de ancianos así como de las tierras y los recursos que posee la comunidad en cuestión y, por último, de su poder de negociación frente a su correspondiente *Presidencia Municipal*, en varias comunidades el *repré* será un joven maestro que se dedicará a las relaciones externas, mientras que el *jefe de tenencia* procede del cabildo de ancianos y centra sus actividades en los asuntos intracomunales.²²⁸

²²⁷ Los siguientes datos provienen de las entrevistas E-Angahuan (1993), E-Caltzontzin (1993), E-Cherán (1993), E-Cheranatzicurin (1994), E-Nurío (1993b), E-ORCA (1993) y E-Santa Fe (1993 y 1994), así como de Jacinto Zavala (1995).

²²⁸ Cfr. ilustración 36; incluso los estudiosos que suelen sobrevalorar el supuesto riesgo de “manipulación” que los maestros reintegrados suponen para los comuneros tienen que reconocer que “de hecho, algunos de ellos han llegado a cumplir de manera más eficiente las antiguas funciones de las autoridades tradicionales” (Zárate Hernández 1994:120).

En otras comunidades, la jerarquía de *cargos* administrativos y consuetudinarios se complementa con puestos completamente nuevos: los jóvenes maestros se convierten en “comisionados” permanentes para asuntos y problemas específicos de la comunidad (cfr. ilustración 37).

Resubstancializando la comunidad

A pesar de esta paulatina división de tareas y funciones en política “interna” y “externa”, los viejos y nuevos *cargos* colaboran estrechamente en su práctica cotidiana. Para que un maestro bilingüe “comisionado” por su asamblea solicite la apertura de un centro de salud o la construcción de un puente, necesariamente tendrá que ser acompañado por una de las dos autoridades comunales reconocidas por las dependencias gubernamentales. A través de esta colaboración rutinizada a lo largo de los años, ambos tipos de dirigentes locales tienden a converger en sus respectivas habilidades: el joven maestro aprende de la autoridad consuetudinaria el uso de los registros lingüísticos y retóricos imprescindibles para convencer a sus vecinos en la asamblea comunal, mientras que el joven le va enseñando a la autoridad mayor cómo moverse en la burocracia gubernamental.



Ilustración 37: Reunión de los *comisionados* por la asamblea de Acachuén

La “reinención de la tradición”

En base a esta convergencia de *habitus* distintos e inicialmente opuestos, ambos actores comunales a menudo también confluyen en su objetivo común de fortalecer la comunidad hacia dentro y de independizarla frente al exterior.²²⁹ Para ello, en muchas comunidades se comienzan a recuperar y/o reinventar elementos anteriormente centrales de la vida local: la *faena* comunal, las *fiestas* y la participación de los *barrios*.

La *faena*, el trabajo colectivo y obligatorio destinado sobre todo a la realización de obras públicas comunales, es recuperado por ambos tipos de autoridades locales para promover la participación de los vecinos en los asuntos de interés común (cfr. ilustraciones 38 y 39). El hecho de que los maestros se involucren nuevamente en este tipo de trabajo físico contribuye decisivamente a su aceptación como *cargos* dignos de representar al pueblo hacia fuera.



Ilustración 38: *Faena* de ampliación de la jefatura de tenencia de Nurío

²²⁹ Por ello, en las comunidades estudiadas en la región purhépecha no es posible distinguir nítidamente entre líderes modernos, dotados de capital “civilizador”, por un lado, y líderes portadores de capital “tradicional”, por otro lado, tal como postula la tipología elaborada por Sierra Camacho (1987, 1992) para las comunidades ñahñu del Valle del Mezquital.

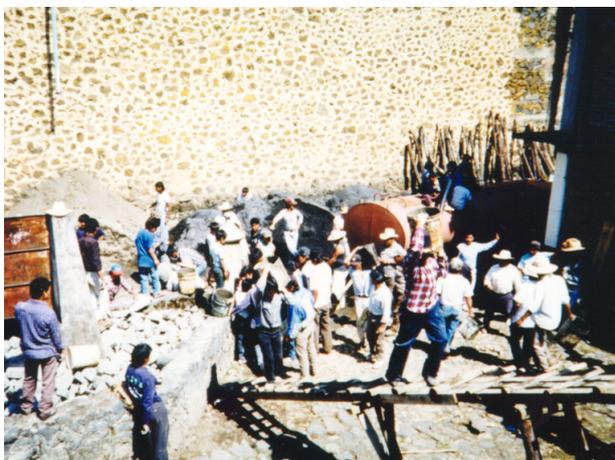


Ilustración 39: *Faena* en Nurío

En algunos pueblos como Cherán se “reinventa” la costumbre de distinguir mediante una *pandárikua* —una ofrenda en forma de collar de flores y objetos rituales— a aquellos comuneros que más se han destacado en el “combate” de la *faena* (entrevistas E-Cherán 1993 y E-Nurío 1993b).

La recuperación de las *fiestas* dedicadas al santo patrón local y a los santos de cada barrio, un mecanismo antiguamente importante para redistribuir aunque sea una parte de los excedentes económicos, constituye otro elemento de la “cultura íntima local” que ahora es recreado. Tras la familiarización que los *cargos* religiosos habían sufrido a lo largo del siglo XX (cfr. cap. VI), tanto los ancianos como los jóvenes maestros promueven la tendencia hacia la “recomunalización” del patrocinio de las *fiestas*. Se establecen comisiones comunales y barriales que cofinancian los gastos de su respectiva *fiesta* según la solvencia económica de cada comunero, quien gracias a su “cooperacha” individual —para contratar a una famosa banda musical, por ejemplo— contribuye a fortalecer su *barrio* en el “combate” por aumentar su prestigio intracomunal (entrevistas E-Cherán 1993 y E-Santa Fe 1994).

Consecuentemente, en estrecha relación con la celebración y financiación de las *fiestas* resurge, a la vez, el *barrio* como importante unidad político-social a nivel intralocal (cfr. cap. II). Las viejas y nuevas autoridades comunales sólo pueden representar eficazmente a la totalidad del pueblo si respetan la participación igualitaria de los distintos *barrios* en la asamblea comunal y en la distribución de *cargos* locales. Sin embargo, el necesario equilibrio interbarrial resulta altamente problemático cuando como en el caso de Cherán la práctica totalidad de los vecinos de un barrio se convierten a una iglesia evangélica y desde entonces rechaza participar en cualquier actividad barrial o comunal (entrevista E-Cherán 1993).

De la comunidad al comunalismo

La destacada confluencia entre viejos y nuevos *cargos* locales, que no sólo vigoriza a la comunidad purhépecha hacia fuera, sino que también la reestructura hacia dentro, genera un nuevo discurso identitario basado en la reivindicación de la “cultura íntima local”. Son sobre todo los maestros reintegrados quienes contribuyen decisivamente a cohesionar a las diferentes unidades domésticas, barrios, facciones y capas sociales en torno a un “tipo ideal” de comunidad. Esta nueva “identidad residencial” (Bartolomé 1992:267), por una parte, es producto de la redefinición y actualización del estatus y papel del comunero. Por otra parte, sin embargo, el nuevo discurso comunalista se nutre de la imagen de la *comunidad corporativa cerrada*, acuñada por las “clásicas” monografías etnográficas sobre la región²³⁰ y ampliamente difundida entre los maestros bilingües a través de los obligatorios cursos de formación magisterial (entrevista E-SEE 1994).

²³⁰ Cfr. Beals (1992[1945]), Foster & Ospina (1948), Zantwijk (1974) y Carrasco (1976); para una crítica de este concepto antropológico de comunidad, cfr. Dietz (1999).

Así, paradójicamente, la noción esencialista de comunidad, que la antropología había generalizado desde los años cuarenta ingenuamente reificando la perspectiva *emic* de sus entonces informantes purhépecha, es retomada ahora por los nietos y bisnietos de estos mismos informantes como fuente intelectual de su nuevo “modelo nativo” de organización local. Reapropiándose del conocimiento académico extraído de la región, los jóvenes maestros propagan una “comunalidad” (Díaz Gómez 1992) en la que confluyen las principales estrategias de la “política identitaria”:

- la temporalización de la comunidad, que es proyectada hacia un origen mítico y precolonial, para “impregnarla” con ello contra los avatares de la historia colonial y contemporánea;
- la substancialización de la unidad local, que aparece como entidad inmutable, cuya toponimia, *cargos* comunales y división en *barrios* persisten desde tiempos remotos;
- y la territorialización de esta unidad, proyectada hacia un espacio “propio” igualmente inmutable.

Combinando estas tres estrategias de identidad, un maestro de la escuela primaria bilingüe de Nurío resume así el “mito de origen” de su comunidad, que a menudo utiliza como material didáctico “de tradición oral” en sus clases:

El nombre de Nurío viene del origen purhépecha `Urio´, que habita en las faldas del cerro de `Nurio Juata´. Fueron agricultores y grandes guerreros. Y su forma de organización fue en cuatro barrios. Uno de ellos se dedicaba a la alfarería y adornos conocidos como `Ukanturicha´. Otro barrio se dedicaba a hacer

rebozos, fajas y ropa y se les conocía con el nombre de `Takus Uricha´. Otro barrio se dedicaba a la creación de objetos y herramientas de labranza conocidos como `Tiam Uricha´, y los Urios se dedicaban a hacer sombreros, `Katsikua Uricha´. [...] Y el `petamuti´ que dirigía los destinos de este pueblo purhépecha, pues se le conocía con el nombre de `Irecha Nuriouan´, o sea, rey de Nurío. Para la preparación de los jóvenes en las artes de la guerra practicaban juegos como la `papandacucua´. Este juego se caracteriza por la destreza y reflejos tanto de ataque como defensa. Se enfrentaba un barrio contra otro barrio, sin importar el número de participantes. Este dependía de la organización de cada barrio. Consistía en un palo de pino, con una curvatura en un extremo, y una pelota hecha de papanda de madroño. Y el otro juego, el de la bola `acucua´, aquí la pelota es de piedra, son juegos que todavía se conservan y se juegan en fechas muy especiales. [...] La comunidad purhépecha de Urio se organizó para su defensa al enterarse de la llegada de los invasores a la Nación Purhépecha. Se agruparon y formaron nuevas comunidades. Los que se dedicaban al `Takus Uricha´ formaron la comunidad de Capacuaro. Los `Ukantu-richa´ se fueron a la Cañada de los Once Pueblos, a la comunidad que se conoce actualmente como Santo Tomás. Y los `Tiam Uricha´ formaron la comunidad de San Felipe de los Herreros. Pero los `Urios´ se dirigían hacia `Inchamecuaro´, hacia el lago de Pátzcuaru, y al pasar por Pomacuarán, éstos se comunicaron con la comunidad de Urapicho y no dejaron que los Urios se fueran hacia `Inchamecuaro´. Éstos, antes de aceptar a quedarse, mandaron explotar el lugar donde Pomacuarán y Urapicho los ubicaba. Ahí se dieron cuenta que contaban con bosques y agua,

como `Chapacato´, `Kanindu´, `Tzintzu´ y `Tapitiru´, donde hoy se encuentra Nurío, cerca del centro ceremonial. Y ahí se quedaron y este lugar lo defendieron 500 años en esta lucha de resistencia (maestro bilingüe, E-Nurío 1993a).

En las asambleas comunales, tanto los maestros dedicados a la política externa como las autoridades dedicadas a la política intralocal coinciden en evocar esta imagen esencializada de lo “propio” para superar las divisiones internas y fortalecer la capacidad negociadora del pueblo frente a las instituciones externas. Difundida hacia los comuneros, la imagen idílica del pasado remoto se transforma en “utopía concreta” (Barabas 1989:58) capaz de guiar la política local contemporánea. Ello explica la persistencia de la unidad comunal incluso en aquellas comunidades en las que la práctica totalidad de los cargos anteriormente político-religiosos han sido familiarizados y/o en las que fuertes faccionalismos polarizan la política local.

El nuevo comunismo logra resubstancializar no sólo el discurso localista, sino también la praxis local, porque en vez de negar las profundas divisiones internas homogenizando la imagen de la comunidad, convierte estas divisiones en “señas de identidad” de un cuerpo sumamente heterogéneo. La identidad comunal se presenta, ritualiza y escenifica de forma segmentada, ya que el funcionamiento interno de la comunidad, de sus asambleas, sus *cargos*, *faenas* y *fiestas* se basa en la “lógica faccional” y la competencia inter-barrial: “sobre las diferencias, precisamente, se arma y desarrolla la cohesión del grupo” (Esteva 1990:148).

El reconocimiento explícito y constante de esta conflictiva diferenciación intralocal, que constituye un recurrente eje temático que estructura la totalidad de las asambleas locales presenciadas, permite, a la vez, a los maestros superar la imagen estática que tiende a reducir la “cultura íntima local” a lo

antiguo, lo tradicional y lo “auténtico”.²³¹ A diferencia de muchos de los purhépecha *notables* afincados en la lejana ciudad, los maestros reintegrados en sus comunidades de origen rechazan la dicotomía entre tradición y modernidad, entre cerrarse en “lo propio” o apropiarse de “lo ajeno”. Interrogado al respecto, un maestro de Caltzontzin —una comunidad reubicada después de la erupción del volcán Paricutin (cfr. cap. III) y fuertemente expuesta a las influencias urbanas de su vecina cabecera de Uruapan— reivindica la urgencia de promover una biculturalidad plena que no sea exclusiva de los maestros, sino que sea extensiva a todos los comuneros:

El purhépecha integral, el de esta época, debe ser primeramente conservar nuestra cultura, estar lo más preparado posible, tanto occidental como purhépecha, vivir dignamente en una buena casa con todos los servicios, agua, luz, teléfono, escuelas, drenaje, pavimentación, automóvil. Creemos que la nueva generación de comuneros también debemos dominar las dos culturas, y de esta forma dignificar a nuestros padres, demostrar en los hechos que no nos avergonzamos de ellos, y que vean que al igual que ellos podemos dominar los dos idiomas (comunero y maestro de educación primaria, E-Caltzontzin 1993).

Con este tipo de discurso “post-tradicional”, lejos de autoaislarse en una imagen estática y arcaica, los protagonistas de la reinención de la comunidad procuran hibridizar no sólo el funcionamiento cotidiano de las instituciones locales, sino en última instancia también el discurso identitario y la autoimagen de los comuneros purhépecha. Esta redefinición de lo deseable

²³¹ La incredulidad expresada por muchos analistas de la comunidad indígena, asombrados por el mero hecho de que este tipo de conflictos faccionales “hasta la fecha no ha implicado la disolución de la vida comunal sino, por el contrario, la renovación de la solidaridad comunal” (Zárate Hernández 1993:190), revela la persistencia de imágenes idílicas y homogeneizantes no tanto entre los comuneros, sino entre sus estudiosos.

para la comunidad logra dinamizar una vez más la participación en la política local, puesto que inmediatamente despierta el interés de aquellos actores locales que hasta ahora menos se habían involucrado en los asuntos comunales: los comuneros-migrantes que frecuentemente retornan a sus pueblos invirtiendo sus ahorros en algún comercio (cfr. cap. VI). Esta influyente capa social de “modernizadores”, que había limitado su integración comunal a participar anualmente en la *fiesta* local, ahora también retorna a la asamblea y a los *cargos* del pueblo.

A pesar de sus obvias diferencias vivenciales tanto con los maestros reintegrados como con las autoridades consuetudinarias, entre los tres actores locales se observa el establecimiento de una estrecha colaboración. Los *acheecha* mayores, los maestros encargados de la política externa y los emigrantes retornados interesados en “modernizar” la infraestructura local coinciden en la necesidad de ampliar el margen de actuación de la comunidad frente a los actores exógenos —la lejana e ineficaz burocracia gubernamental, los monopolistas comerciales extralocales y las organizaciones políticas y/o sociales que se rigen por intereses propios y desconocen la realidad local. Partiendo de las múltiples experiencias adquiridas por cada uno de los integrantes de esta heterogénea “coalición” de actores locales en su trato con las instancias exógenas, la autonomía de la comunidad se convierte en prioridad política (Esteva 1990). La práctica de la autogestión política local, una práctica rutinizada desde hace siglos, pero recientemente refuncionalizada por los maestros reintegrados, es elevada a proyecto político mediante el nuevo discurso comunalista.

La comunidad como sujeto de desarrollo

Ante la paulatina cancelación del contrato social por parte del Estado neoliberal, la coalición local de autoridades comunales,

maestros reintegrados y migrantes modernizadores se ve confrontada con una creciente demanda intralocal de medidas concretas que incrementen el nivel de vida de los comuneros y sus familias. Ante esta contradicción entre una fuerte presión “desde dentro” y un evidente abandono “desde fuera” de la comunidad, los comuneros-políticos locales optan por pasar de la eterna petición de ayudas asistenciales a la instrumentación de proyectos locales. Esta emancipación de la tutela institucional, sin embargo, transcurre de forma gradual. En primer lugar, las autoridades locales procuran apropiarse de proyectos de desarrollo iniciados desde fuera, para luego formular e implementar proyectos propios.

La apropiación de proyectos exógenos

Desde que las autoridades comunales de la Meseta Purhépecha comenzaran a preocuparse ellos mismos de la resolución pacífica de los conflictos intercomunales (cfr. cap. V), compaginan sus negociaciones —primero informales y luego formalizadas por la presencia del Estado— con la reivindicación de una serie de proyectos de desarrollo que beneficien el conjunto de comunidades afectadas por los enfrentamientos ancestrales. Entre estos proyectos, una de las principales reivindicaciones ha consistido en dotar a la región de servicios escolares que posibiliten la continuidad de los estudios más allá del nivel de la educación primaria, sin que ello obligue a emigrar de la región.²³² No obstante, la SEP no sólo se niega a ampliar los servicios, sino que en 1980 incluso clausura el único centro que ofrece el nivel de secundaria en toda la región —desde 1977, el *Internado Indígena* de Paracho funcionaba como escuela secundaria.

²³² Los siguientes datos proceden de las entrevistas E-Cherán (1993, 1994), E-INI (1993), E-Nurío (1993b, 1994a, 1994b), E-Procuraduría (1994) y E-SEE (1994).

Gracias a la subsecuente toma del internado por autoridades y comuneros de varios pueblos de la Meseta, se logra establecer un acuerdo entre las comunidades afectadas, el CCI de Cherán y el Gobierno del Estado de Michoacán. Como producto de este pionero acuerdo, en la comunidad de Nurío se crea la *Escuela Secundaria Técnica (EST) No. 69*, la primera escuela jamás establecida en una comunidad purhépecha que disponga del nivel de secundaria y que además ofrezca una formación técnica agropecuaria (cfr. ilustración 40). Sin embargo, dos aspectos esenciales del acuerdo no son cumplidos por las autoridades educativas: la EST no es integrada en el sistema educativo bilingüe ni es ampliada por un internado que ofrezca plazas para alumnos de otras comunidades.

Aunque el traspaso de la EST de Nurío al sistema bilingüe es rechazado hasta la fecha por la Secretaría de Educación al considerar que ello crearía un “peligroso precedente” (entrevista E-SEE 1994) para ampliar la educación bilingüe hacia niveles escolares superiores, ya en 1982 la presión conjunta de maestros y padres de familia logra sustituir el maestro de inglés por un maestro de purhé.²³³ Aunque esta sustitución no es satisfactoria para una comunidad cuyos jóvenes en su mayoría siguen emigrando *pa'l norte* y que por ello están sumamente motivados para aprender inglés, la oficialización del purhé como lengua impartida en la educación secundaria tiene repercusiones que trascienden el ámbito local. Desde entonces, varias comunidades sobre todo de la Meseta solicitan tanto una escuela secundaria de tipo agropecuario como su dotación con un maestro de purhé. Con esta demanda, los padres de familia esperan impedir o por lo menos postergar la emigración sobre todo de sus hijos varones arraigándolos localmente mediante actividades agrícolas, ganaderas y forestales así como mediante el mantenimiento del purhé.

²³³ Con este antecedente en Nurío, la peculiar sustitución del inglés por una lengua indígena luego es formalizada a través del llamado *Acuerdo 66* de la SEP, firmado en 1982 y que contempla en su artículo segundo que “la lengua adicional al español podrá ser vernácula o extranjera, viva o muerta” (citado en Reyes Rocha/Miaja Isaac/Torres Cortés 1991:118).



Ilustración 40: Escudo de la *Escuela Secundaria Técnica* (EST) de Nurío

Aunque la gran mayoría sigue careciendo de escuela secundaria y a pesar de la negativa oficial a establecer un internado regional en Nurío, la apropiación comunal del espacio escolar de la EST se expresa en la continua participación del personal docente de la escuela en las actividades comunales. Si algún maestro o maestra se resiste a someterse a la voluntad de los *cargos* locales, la comunidad entera se moviliza ante las autoridades educativas hasta conseguir la sustitución del maestro en cuestión. Como respuesta a esta integración local, las autoridades comunales, a su vez, colaboran estrechamente en las actividades extraescolares y culturales que los maestros de la EST van desarrollando. Desde 1985, cuando la escuela es anfitriona de un regionalmente concurrido *Primer Reencuentro con la Cultura Purhépecha*, maestros, alumnos, padres de familia y autoridades de Nurío asisten a una amplia gama de reuniones y encuentros destinados a promover una identidad regional incluyente que permita atenuar los conflictos intercomunales que padece la Meseta.

La dependencia que desde su creación muestra la escuela de la voluntad de los comuneros de Nurío se evidencia nuevamente en febrero de 1990, cuando las autoridades locales y una gran cantidad de alumnos y padres de familia se presencian en la capital del Estado para exigir la destitución del director de la EST. A éste le reprochan la malversación de fondos reunidos por “cooperachas” de todos los vecinos de Nurío, además de su actitud autoritaria y prepotente ante la voluntad de la asamblea comunal. Cuando por último consiguen sustituirlo, el nuevo director entabla y procura mantener una relación estrecha con las autoridades civiles y agrarias de Nurío para prevenir futuros conflictos. En base a esta estrecha colaboración, la comunidad a comienzos de los años noventa protagonizará la implementación de un proyecto-piloto de desarrollo autogestionado por la red de comunidades (cfr. cap. VI).

Aparte de la dotación educativa, otro ámbito de particular interés para las comunidades purhépecha es el intercambio de informaciones y noticias relevantes para toda la región. Por el tradicional predominio de la comunicación oral, la radio indigenista de Cherán, *XEPUR - La Voz de los Purhépecha* inaugurada en 1982, cuenta con un amplio auditorio en la región.²³⁴ No obstante, al igual que los servicios educativos constituye desde su establecimiento una fuente de conflictos que continuamente reaparecen entre las comunidades sobre todo de la Meseta y la Cañada, por un lado, y la dirección de la radio y del CCI, por otro lado. Por “indicaciones superiores” (entrevista E-INI 1993), los directivos de la radio indigenista ejercen una escrupulosa censura de los contenidos tanto de los programas emitidos en castellanos como de los programas de anuncios, avisos y consejos prácticos realizados en purhé.

²³⁴ Cfr. Krause *et al.* (1996) y el cap. V; los siguientes detalles provienen de las entrevistas E-Cherán (1993), E-INI (1993), E-ORCA (1993), E-Santa Fe (1994) y E-Tacuro (1994) así como de la entrevista al director de la radio XEPUR, contenida en Krause *et al.* (1996).

Esta práctica de censura desencadena un conflicto prolongado cuando en 1986 un locutor purhépecha es despedido por haber criticado el desfalco de productos artesanales perpetrado un año antes contra familias de artesanos purhépecha por parte de personal del INI (cfr. cap. V). En la consecuente movilización de autoridades comunales, por primera vez se exige traspasar las instalaciones de la radio al control de las comunidades. Un volante redactado por el CSP y una comisión de comunidades formada *ad hoc* hace un llamado explícito a apropiarse de la radio indigenista:

Invitamos a todas las comunidades para que manifiesten su sentir a través de la XEPUR `La Voz de los Purhépechas', ya que tenemos el derecho de comunicarnos, sólo así podremos mantenernos enterados de lo que pasa en nuestras comunidades (volante-manifiesto "Iretari Xanaru", 1986).

Aunque se logra destituir al director del CCI y se obtiene el compromiso del INI de reservar a partir de entonces la dirección tanto de la radio como del CCI de Cherán a un purhépecha reconocido por las comunidades, el control efectivo de los contenidos sigue centralizado en manos de la institución federal. Por consiguiente, la reivindicación de contar con un espacio propio de intercambio de informaciones sin pasar por la férrea censura gubernamental, a lo largo de los años ochenta y noventa se va trasladando a otra radioemisora. Desde la cercana ciudad de Zamora, la radio comercial XEZM ofrece este anhelado espacio a través del programa *Mañanitas Purhépechas*, emitido diariamente durante una hora y dirigido por "Tata Pancho", un carismático maestro mestizo gerente de la radio y comprometido con sensibilizar al público urbano y mestizo acerca de sus "raíces purhépecha" (entrevista E-Tacuro 1994).

Con el afán de promover y difundir la música, tradiciones y fiestas purhépecha, el equipo que produce el programa se dedica a viajar extensamente por la Cañada y la Meseta, principalmente. Durante estos viajes, entabla contactos personales con las autoridades comunales así como con jóvenes maestros purhépecha interesados en acceder al medio radiofónico. Surge así un grupo de *cuates* tanto purhépecha como *turhísicha* que intercambian gustos artísticos y culturales así como conocimientos prácticos entre el campo y la ciudad. Aunque el programa originalmente está destinado a una audiencia urbana y a contenidos folklóricos, paulatinamente se va abriendo a otros contenidos, con lo cual también despierta el interés de los mismos purhépecha.

Cuando un grupo de inversores y empresarios compra la radiocomercial y cancela el programa, la experiencia, sin embargo, no queda trunca. Ante la persistente necesidad de la XEPUR de contar con locutores que hablen purhé, tanto los discípulos de Tata Pancho, maestros bilingües provenientes de comunidades de la Cañada, como un grupo de locutores y técnicos purhépecha formados a través de un proyecto radiofónico de ORCA (cfr. cap. V) van haciéndose cargo de cada vez más programas dentro de la radio indigenista. “Tejiendo redes”, “Sentir del alma”, “El educador” y “Palabras más, palabras menos” se convierten en programas no sólo cada vez más populares, sino también cada vez más híbridos en sus contenidos: el consejo práctico acerca de la vida cotidiana se enlaza con una reflexión sobre la problemática medioambiental que padece la región, que, a su vez, da lugar a criticar la tolerancia gubernamental mostrada frente a los talamontes.

Ante la creciente incapacidad de censurar todo contenido crítico emitido y las frecuentes movilizaciones contra el monopolio indigenista del control de la información, bajo la presidencia de Carlos Salinas de Gortari el Gobierno Federal

decide promover un *Proyecto de Transferencia de Medios Audiovisuales a Comunidades y Organizaciones Indígenas*. Reconociendo la escasa participación de los destinatarios en el diseño y la realización de los programas, limitada según el punto de vista institucional por la deficiente capacitación de los locutores y técnicos indígenas (Valenzuela 1990), este proyecto pretende formar a corresponsales comunitarios capaces de informar de forma neutra sobre el “quehacer cultural” sin caer en “intereses políticos” (INI 1993:16).

El traspaso de funciones iniciado en 1989, no obstante, se encuentra paralizado. En vez de ceder espacios a organizaciones independientes como la naciente red de comunidades purhépecha, se llevan a cabo cursos de capacitación para individuos generalmente seleccionados a la antigua usanza entre los *agentes de aculturación* por la propia institución indigenista. La razón oficialmente aducida consiste en el peligro de que el traspaso repercuta en la profesionalidad de los programas:

Con la intensificación de las estrategias de participación, la producción en calidad y cantidad de los programas radiofónicos ha tendido a bajar. Por ello, consideramos que el proyecto radiofónico se encuentra en un `impasse´ (INI 1993:15).

Sin embargo, como demuestra el caso de XEPUR, la paralización de dicho proyecto de traspaso parece estar relacionado más bien con la necesidad gubernamental de seguir contando con un medio leal con el cual acceder directamente a los comuneros purhépecha, “perdidos” desde 1988 a la oposición neocardenista. A través de emisiones abiertamente propagandísticas como el programa “La cosecha de Solidaridad”, dedicado monográficamente a festejar el Pronasol, se intenta recuperar la influencia perdida en la región. La hipersensibilidad gubernamental también se manifiesta en las repetidas y cada vez más frecuentes sustituciones de los directivos de la XEPUR. Así, en agosto de 1993 por órdenes directas del INI

es destituido el director de la radio por el mero hecho de no haber impedido que en un programa de noticias se mencione la disidencia sindical del MDM, cuya omnipresencia en la región purhépecha es francamente innegable.

Cuando después de las elecciones presidenciales de 1994 un grupo de comuneros logra penetrar en las instalaciones de la XEPUR para leer un manifiesto en el que se detallan prácticas fraudulentas observadas en diferentes comunidades, la radio es desconectada desde las instalaciones centrales que el INI mantiene en la Ciudad de México. El significativo silencio postelectoral de la XEPUR se prolonga durante meses, hasta que el INI osa enviar un nuevo director a Cherán. Para los maestros y autoridades comunales entrevistadas, este silencio simboliza al máximo la hipocresía oficial, que públicamente celebra el “fin del indigenismo” y el “traspaso” de sus instrumentos aculturadores a las comunidades (INI 1989:4), mientras que tácitamente centraliza, a la vez, el control efectivo sobre sus raquíticas instituciones indigenistas.

La concepción de proyectos endógenos

De forma simultánea a los intentos de apropiarse de espacios de influencia en proyectos exógenos de desarrollo, desde finales de los años ochenta los protagonistas de la política comunal promueven a nivel local una serie de proyectos-piloto de desarrollo endógeno. Al margen de su desigual impacto local, la importancia de estos proyectos-piloto reside en que expresan la confluencia práctica y concreta de los tres actores políticamente dominantes al interior de la comunidad purhépecha: los *acheecha*, los maestros reintegrados y los migrantes-modernizadores retornados. Los primeros pasos conjuntos que enlazan a estos tres actores a lo largo de la formulación, elaboración e implementación de proyectos autogestionados a nivel local marcan el inicio de la etapa post-indigenista en la región.²³⁵

²³⁵ Cfr. también Dietz (1997).

Santa Fe de la Laguna, una vez más, se convierte en comunidad pionera al respecto. A pesar de las innovaciones estructurales obtenidas en su funcionamiento interno (cfr. cap. VI), la comunidad hasta finales de los años ochenta y comienzos de los noventa permanece políticamente paralizada por el conflicto faccional interno polarizado por las continuas ingerencias externas (cfr. cap. V). Ante este trasfondo, en Santa Fe surgen de forma independiente dos proyectos que se proponen contribuir a superar las tensiones internas y a vencer el trauma de la represión sufrida a lo largo del enfrentamiento con los ganaderos de Quiroga, aglutinando a la población local en torno a un interés común: un proyecto de autogestión alfarera, por un lado, y un proyecto cultural, por otro lado.²³⁶

En primer lugar, el grupo de jóvenes estudiantes de Santa Fe que había protagonizado la resistencia local contra la instalación de una planta nuclear en la comunidad crea ahora una modesta, pero eficaz iniciativa de alfareros. A diferencia de los proyectos externos impulsados tanto por instituciones de fomento artesanal como por ONG, este *Taller-Escuela Santa Fe* (TES) no tiene por objetivo convertir a los artesanos en trabajadores industriales, sino que se limita a comprar y revender a los alfareros las materias primas cada vez más caras, sobre todo la greta. Con ello, se pretende contrarrestar el endeudamiento y la dependencia de las familias alfareras con el intermediario monopolista local. Dado que el TES no prevé ni membresía obligatoria, ni reparto de dinero ni modificación del proceso productivo, la iniciativa es secundada por todos los *barrios* de la comunidad. El éxito del proyecto se refleja en el hecho de que el intermediario rápidamente se ve obligado a modificar, por su parte, su política de precios adaptándola a la nueva competencia.

²³⁶ Los siguientes datos provienen de las entrevistas E-TES (1990), E-Ueameo (1993), E-ORCA (1993), E-Santa Fe (1994) y E-TIP (1994).

Un segundo proyecto, la restauración del histórico *Hospital de Santa Fe*, la institución comunal que data de inicios de la época colonial (cfr. cap. II), es impulsado por un promotor cultural local que se había formado en los cursos que ofrece la DGCP de la SEP. Una vez restaurado el edificio, en primer lugar se instala una biblioteca comunal, cuyos fondos provienen de donaciones de maestros, escuelas y otras instituciones educativas.

Después de una fase inicial, en la que ambos proyectos se desarrollan de forma aislada el uno del otro, los promotores de éstos proponen combinar el fomento cultural con el artesanal y traspasar ambas iniciativas a la comunidad como entidad titular del proyecto conjunto. La asamblea comunal consulta a los representantes de cada uno de los *barrios*, acepta la propuesta y encarga a los promotores de los dos proyectos, junto a representantes de otros *barrios*, la creación del *Centro Comunal Ueyameo*. Actualmente, el edificio del Hospital, además de la biblioteca y de la iniciativa de alfareros alberga talleres de tejido y de alfabetización para mujeres, talleres de historia y tradición oral así como de muralismo para jóvenes. Para en un futuro poder disponer también de recursos externos, un grupo de alumnos y jóvenes de la comunidad desde hace poco está aprendiendo a manejar la computadora, a redactar solicitudes de proyectos y a administrar recursos financieros.

Con este *Centro Comunal Ueyameo*, por primera vez es una comunidad purhépecha la que oficialmente se hace cargo de un proyecto concebido y ejecutado a nivel local. Esto sólo ha sido posible porque los promotores iniciales del proyecto se han sometido a la autoridad de la asamblea comunal y han adoptado sus condiciones y modificaciones del proyecto. A diferencia de proyectos convencionales, “importados” desde fuera de la comunidad, el *Centro Comunal Ueyameo* sólo es responsable ante la asamblea comunal. En vez de depender

de la benevolencia de una sola institución externa, el centro aprovecha la posibilidad de diversificar sus contactos externos, para así evitar ser acaparado por una única institución. Por ello, el centro se dirige a múltiples «instancias de desarrollo» para llevar a cabo sus distintos talleres:

- La DGCP de Uruapan así como la Universidad Michoacana de Morelia aportan gran parte de los fondos bibliográficos de la biblioteca comunal mediante donativos.
- La delegación de Morelia del gubernamental *Instituto Nacional de Educación de Adultos* (INEA) participa en los cursos de alfabetización ofrecidos en el centro cultural.
- Un integrante del *Taller de Investigación Plástica* (TIP) de Morelia realiza cursos de muralismo.
- Y la organización lacustre ORCA, con sede en Pátzcuaro, proporciona los recursos informáticos y humanos necesarios para enseñar el manejo de la computadora.

Las experiencias que Santa Fe ha tenido con su intento de reunificar la comunidad por medio de un proyecto local común y abierto a todos han despertado gran interés en otras comunidades purhépecha. Así, a comienzos de los años noventa los comuneros de Santa Fe se convierten en fuerza motriz del novedoso sujeto de desarrollo. Tanto en la región lacustre como en la Meseta y en la Cañada, otras comunidades purhépecha también comienzan a abandonar su papel pasivo de mero destinatario de proyectos de desarrollo exógenos de cuño indigenista. La creciente resistencia contra medidas que sólo benefician a un mínimo porcentaje de la población local o únicamente a los intermediarios externos —como en el caso

de los proyectos infraestructurales— plantea a las autoridades locales la urgencia de definir las verdaderas prioridades de la comunidad, de concretizarlas en propuestas propias de proyectos y de plantearse las modalidades de su ejecución y financiación.

Para poder enfrentarse a un acto burocrático de tal magnitud, las asambleas comunales y sus autoridades locales acuden a los maestros reintegrados e interesados en desempeñar algún cargo local (cfr. cap. VI). Así, en casi todos los pueblos purhépecha se le encomienda a este actor culturalmente híbrido, reintegrado en sus comunidades, pero experimentado en contextos urbanos y burocráticos, la tarea de formular por escrito cada una de las prioridades de desarrollo fijadas por la asamblea comunal, especificándolas a través de propuestas concretas de proyectos. Y dado que dichos anteproyectos no sólo deberán incluir los recursos externos a solicitar, sino que asimismo especificarán los recursos que la misma comunidad aportará mediante jornadas de *faena* comunal y barrial, la asamblea y las autoridades locales tienen que aprobar estos anteproyectos en su versión final, antes de presentarlos ante instancias externas de desarrollo.

A raíz de este procedimiento cíclico surge una participación estrecha y continua de la comunidad en su conjunto en la elaboración de “su” proyecto. La intensa y a menudo difícil colaboración entre los *cargos* consuetudinarios, los jóvenes maestros y/o ingenieros agrónomos o forestales es necesaria hasta que se pueda presentar un anteproyecto a una institución externa. Esta colaboración, por supuesto, resulta para todos los implicados locales más trabajosa que la acostumbrada actitud de “esperar al licenciado del INI” o al “inga de la SARH”.

A pesar de las dificultades prácticas que surgen de esta nueva colaboración entre viejos y nuevos *cargos*, la participación estrecha de la comunidad en la elaboración de un proyecto aumenta su disposición a luchar por ver realizado

“su” proyecto, aunque sea acudiendo la comunidad entera a la capital del Estado, para presionar a la institución externa en cuestión. Así, en Nuevo Zigoto, por ejemplo, otro pueblo reubicado tras la erupción del volcán Parícutin, un *cargo* local junto con un ingeniero agrónomo elabora un proyecto destinado a reapropiarse de parte del proceso de comercialización del aguacate, que actualmente se encuentra en manos de un monopolista de Uruapan (entrevista E-Nuevo Zirosto 1994). El objetivo consiste en neutralizar este tipo de intermediarismo extralocal, que impide a la totalidad de los comuneros y minifundistas aguacateros la acumulación de un excedente que se pueda reinvertir a nivel local.

El proyecto diseñado, por consiguiente, prevé la creación de una planta empacadora de aguacate, la cual permitiría incrementar el precio del producto ofrecido a los comerciantes externos. Los ahorros que se pudieran obtener gracias a esta transformación del producto frutícola serán invertidos en la compra de los medios de transporte necesarios para acceder directamente a los mercados extrarregionales. Siguiendo el ejemplo del exitoso antecedente de Parangaricutiro (cfr. cap. V), la planta empacadora, además, crearía puestos de trabajo comunales:

Con la empacadora, de lo que se trata es darle un valor agregado a la fruta, comercializando directamente la producción, llegar a mercados con comercial de compra, para evitar así el intermediarismo. Otro objetivo es crear arraigo en la región, tanto para los socios de la cooperativa como para la población (presidente del *Consejo de Administración* de la cooperativa, E-Nuevo Zirosto 1994).

Ante la paulatina apertura del mercado norteamericano a la importación de aguacate mexicano,²³⁷ el proyecto pretende alcanzar no sólo a los consumidores urbanos de Guadalajara y de la Ciudad de México, sino también al mercado estadounidense. Aunque se trata de un proyecto comunal, las exigencias formales de las posibles agencias de financiación obligan a sus promotores encauzar el proyecto comunal hacia la figura jurídica de la cooperativa. La resultante *Sociedad Cooperativa Limitada “La Esperanza de Nuevo Zirosto”* se constituye en 1993 bajo los auspicios del *jefe de tenencia* y del *comisario ejidal* de la comunidad para agilizar la búsqueda de una fuente de financiación inicial. El primer destinatario de la comunidad es el Pronasol, cuyo subprograma *Empresas en Solidaridad* responde exactamente al monto de crédito que se requiere para iniciar la construcción de la planta empacadora. Sin embargo, después de incontables viajes de las autoridades a Morelia, donde negocian los detalles de la tramitación del crédito con la delegación estatal de Sedesol, la comunidad y la cooperativa se ven obligados a cancelar esta vía de financiación, dado que la “mordida” exigida por los funcionarios de Sedesol para aceptar la tramitación de la solicitud resulta impagable.

Por ello, la cooperativa recurre a todos sus contactos externos para encontrar alguna entidad no-gubernamental. Finalmente, el proyecto es aceptado por una ONG holandesa, la *Sociedad Cooperativa Ecuménica de Desarrollo* (Soced). La sucursal que Soced mantiene en Guatemala administra un fondo revolvente para financiar la fase inicial de proyectos autogestionados de desarrollo económico, con lo cual la empacadora recientemente comienza a construirse.

²³⁷ Desde 1991, esta apertura es constantemente aplazada por presiones de la *lobby* agrícola de California y Florida, que logra impedir las importaciones mediante restricciones fitosanitarias de las autoridades estadounidenses, supuestamente dirigidas contra la plaga de la “mosca mediterránea”, inexistente en Michoacán (entrevista E-Nuevo Zirosto 1994).

Otro ejemplo de un proyecto endógeno proviene del pueblo alfarero de Huáncito, ubicado en la Cañada. A propuesta de una empobrecida alfarera viuda, endeudada por completo con el *coyote* intermediario de Chilchota que pasa por su pueblo y le compra la totalidad de su mercancía a un precio ínfimo, un grupo de mujeres de Huáncito propone a su asamblea comunal elaborar un proyecto para adquirir una tienda comunal junto a la carretera Zamora-Morelia que atraviesa el pueblo. A través de dicha tienda, las alfareras tendrían acceso directo a los viajeros sobre todo turistas que pasan por Huáncito.

Las instituciones indigenistas de fomento artesanal, que con más comodidad acuden a los intermediarios regionales para comprarles “sus” productos, rechazan el proyecto de las mujeres para no enfrentarse a sus usuales clientes monopolistas de Chilchota, que controlan el acceso a la carretera en toda la Cañada. Como consecuencia, las mujeres alfareras acuden a una maestra de una comunidad vecina para que les ayude a redactar un proyecto. A partir de esta estrecha colaboración, ambas partes formulan un proyecto ya no local, sino regional, dado que mujeres alfareras de Tacuro, Carapan, Ichán, Santo Tomás y Acachuén que padecen los mismos problemas que sus vecinas de Huáncito se integran en el grupo. Aunque hasta la fecha ninguna agencia de desarrollo acepta la iniciativa —a menudo rechazada por carecer el grupo de personalidad jurídica reconocida—, las mujeres alfareras son el actor protagónico que impulsa la participación de las comunidades de la Cañada en la red regional (entrevista E-Tacuro 1994).

Un último caso en el que una comunidad aparece como sujeto de desarrollo sustituyendo a todo un infinito elenco de instituciones indigenistas proviene de la parte noroccidental de la Meseta Purhépecha. En la comunidad de La Cañada, del

municipio de Santiago Tangamandapio, desde inicios de los años noventa se constituye un grupo informal y heterogéneo de comuneros interesados en promover el desarrollo económico y sobre todo la mejora infraestructural de la comunidad. Este *Grupo de los Treinta*, como luego se conocería, reúne a actuales y anteriores autoridades locales —*jefes, repres y jueces*— a maestros y profesionistas retornados así como a jóvenes activos en el ámbito parroquial. En reuniones semanales, primero se analizan los principales problemas, antes de pasar a redactar proyectos que contengan medidas específicas de desarrollo.

Estas medidas se centran en obras públicas como la remodelación de la plaza, la ampliación de la jefatura de tenencia, el empedrado de las calles, la perforación de un pozo profundo, la construcción o ampliación del templo y la instalación de una red de drenaje. No obstante, los proyectos rápidamente trascienden el aspecto infraestructural. Gracias al ejemplo de Santa Fe, se promueve la creación de una biblioteca comunal en la segunda planta de la jefatura, se impulsa la participación de los y las jóvenes en un ballet folklórico local así como en las numerosas bandas distribuidas por los barrios de la comunidad. Por último, un joven ingeniero de La Cantera propone establecer un vivero ya no local, sino regional, que no sólo surtiría a los propios pueblos vecinos de *matitas* de plantas, sino que también podría llegar a vender dichas plantas a las autoridades forestales del Gobierno del Estado.

Para realizar este abanico de medidas específicas, el grupo promotor distribuye tareas a cada uno de los personajes protagónicos en la comunidad, logrando hacerlos así partícipes del proyecto en su conjunto (entrevista E-Nación Purhépecha 1993c, 1994b):

- al *repre* se le encarga la coordinación del vivero y de las necesarias medidas de reforestación, además de proponerle la redacción de un *estatuto comunal* que fije por escrito el futuro funcionamiento de la toma de decisiones a nivel intralocal;
- los *jueces* no sólo son los encargados de impulsar y difundir las tradiciones locales, sino que también se comprometen a recaudar fondos para construir un nuevo templo;
- el *jefe de tenencia* supervisa la totalidad de las obras públicas y convoca a los vecinos a las correspondientes *faenas* comunales;
- los maestros y profesionistas acuden a sus contactos institucionales, sindicales y en partidos políticos para conseguir que las autoridades gubernamentales cubran aunque sea parte de los gastos materiales.

Todos los proyectos autogestionados de desarrollo comunal reseñados hasta aquí se enfrentan a dos dificultades principales. Por un lado, las solicitudes y anteproyectos tienen que adherirse a los requerimientos formales de la agencia de desarrollo a la que se acuda. Para resolver este problema, en cada comunidad unos cuantos comuneros, sobre todo los maestros y profesionistas reintegrados, tienen que ir especializándose —aunque sea de forma informal— en la redacción de dichos anteproyectos y su presentación frente a las diferentes instancias financieras. Así surgen nuevas funciones delegadas por las asambleas comunales a determinados vecinos, sin que ésta ceda el control definitivo del proyecto y su implementación.

Un segundo problema no se puede resolver a nivel intralocal: Las instituciones gubernamentales de desarrollo en general no aceptan proyectos de titularidad comunal, puesto que la comunidad como tal carece de personalidad jurídica propia. Según la visión oficial, esta indefinición jurídica prohíbe que la comunidad aparezca como gestora de proyectos. Este rechazo oficial de la titularidad comunal, sin embargo, salvo en contadas excepciones como la de Nuevo Zirosto no es resuelto a nivel local mediante el recurso pragmático a alguna forma jurídica que sirva para “camuflar” el efectivo control comunal. Esta negativa a recurrir a la oferta de formas jurídicas reconocidas se explica por las experiencias que la práctica totalidad de las autoridades comunales entrevistadas ha tenido con proyectos externos, fracasados, pero que sí disponían siempre de formas jurídicas como sociedades cooperativas, asociaciones civiles y otras entidades jurídicamente establecidas. La frecuente polarización interna desencadenada a raíz de su introducción exógena ha generado en todas las comunidades un fuerte rechazo hacia el recurso a tales figuras jurídicas como titulares de “sus” proyectos:

Estamos hartos ya de tanto trámite legal, de tantos papeles... ¡Que si Asociación Civil, que si Sociedad Civil, que si Sociedad Limitada! Y ahora con Salinas se inventaron lo de la S.S.S. [*Sociedad de Solidaridad Social*]. ¿Y para qué tantos papeles? Todo eso lo tienes que solicitar en Reforma Agraria, ante notario, con presidente, suplente, tesorero y vete a saber cuántos más. Y luego, luego te ponen un cuate de su confianza de ellos, que no conoce del proyecto, pero que se lleva toda la lanita (comunero y maestro bilingüe de Tacuro, E-Tacuro 1994).

La reapropiación de la "cultura regional de relaciones sociales"

La paulatina desaparición del Estado-nación como actor de desarrollo regional y local así como la continua marginación que la comunidad purhépecha como instancia política padece tanto en el proceso de contrarreforma agraria (cfr. cap. VI) como en los nuevos programas clientelistas y asistencialistas, afianzan el establecimiento de una red extralocal de comunidades que luego desemboca en una organización étnico-regional fuertemente arraigada en las estructuras políticas comunales.

El nacimiento de un movimiento étnico-regional

La comunidad se ve obligada a reforzar su posición negociadora ante sus contrapartes a menudo gubernamentales, para poder realizar los proyectos tal y como fueron decididos y diseñados a nivel comunal. Por ello, a partir de finales de los años ochenta y comienzos de los noventa se observa un proceso de regionalización destinado a vencer el aislamiento político que padece cada una de las comunidades purhépecha y a establecer un nuevo nivel organizativo regional.

El punto de partida para el surgimiento de una representación regional de los intereses de las comunidades purhépecha lo conforman las nuevas "élites intelectuales" locales, a las que sus respectivas asambleas comunales les habían encomendado la representación externa de sus pueblos y sus proyectos. Maestros bilingües, ingenieros agrónomos y forestales así como promotores culturales de diferentes comunidades comienzan a recuperar antiguos contactos dentro del sindicato magisterial, dentro del aparato político del neocardenismo así como dentro de la burocracia institucional. El objetivo inmediato consiste en evitar tener que impulsar en la capital del Estado o

en la Ciudad de México las demandas de sus comunidades de forma aislada y poco efectiva. A estos “políticos externos” se unen experimentadas autoridades locales que gracias a sus anteriores gestiones disfrutaban de un reconocimiento y prestigio que trascienden su ámbito local y que incluso llegan a impactar en alguna dependencia oficial.

Del artículo 27 al Quinto Centenario: la nueva praxis

Con base a la conclusión compartida por todos estos representantes de que los problemas de sus respectivas comunidades y por ello también sus proyectos son prácticamente idénticos, surge una red informal de relaciones al principio únicamente personales que luego desemboca en una coalición de intereses comunes de distintas comunidades purhépecha, que desde su formalización en 1990 se denomina *Frente Independiente de Comunidades Indígenas de Michoacán* (FICIM).²³⁸ Las reuniones esporádicas de maestros y autoridades celebradas en diferentes comunidades purhépecha sirven sobre todo para conjugar necesidades y demandas de cada una de las comunidades. Ante la necesidad de coordinar mejor dichas reivindicaciones, en febrero de 1991 el FICIM invita a todas las autoridades, cargos y encargados de política extralocal de los pueblos al *Primer Encuentro de Comunidades Purhépecha*, celebrado en Cherán. Todas las autoridades entrevistadas recuerdan este encuentro como decisivo en su evolución política. Por primera vez, y dejando de lado diferencias partidistas y viejos conflictos intercomunales, la práctica totalidad de comunidades acude para presentar, intercambiar y discutir sus principales problemas locales con sus pueblos vecinos. Aparte de estrechar relaciones personales con autoridades de otros

²³⁸ Las informaciones acerca del FICIM provienen de las entrevistas E-Cherán (1993), E-Nación Purhépecha (1993a, 1993b, 1994b), E-ORCA (1993), E-Santa Fe (1993, 1994) y E-TIP (1994) así como de documentos del antiguo archivo del propio FICIM, que ahora forma parte del “archivo itinerante” de *Nación Purhépecha*.

pueblos, el encuentro es recordado por muchos como primer vínculo con organizaciones y movimientos extrarregionales que participan como observadores: están presentes en Cherán miembros de UCEZ y CNPA, de ORCA y otras organizaciones no-gubernamentales, representantes del movimiento disidente del magisterio así como muralistas del TIP de Morelia.

Como resultado concreto del encuentro, cuyos asistentes discuten sus propuestas según mesas temáticas —tierra, recursos naturales, partidos y organizaciones políticas, educación y cultura, salud y servicios, justicia y derechos humanos e historia—, la red de comunidades elabora un “pliego petitorio”, un documento conjunto que contiene las principales carencias y demandas y que luego es entregado al Gobernador del Estado.

Las posteriores reuniones regionales celebradas en diferentes pueblos se limitan a dos asuntos básicos: en primer lugar, a obtener una respuesta oficial al pliego de demandas, y, en segundo lugar, a formular una posición común de todas las comunidades a la pretendida contrarreforma agraria que acaba de anunciar el gobierno de Carlos Salinas de Gortari. Este último aspecto se convierte en el eje fundamental del FICIM. Ante la completa carencia de información al respecto (cfr. cap. VI), junto con ORCA se realizan talleres en los pueblos para explicar el contenido actual y los cambios futuros del artículo 27 constitucional así como de sus correspondientes leyes agrarias.

Es precisamente la amenaza gubernamental de reformar el artículo 27 la que ahora obliga a los ancianos y autoridades locales a superar los enfrentamientos intercomunales por linderos de tierras, ya que ahora lo que está en entredicho es la misma persistencia de la titularidad comunal de sus tierras. Y así, incluso antes de la entrada en vigor de la contrarreforma agraria, los representantes externos de las comunidades y el FICIM convocan una asamblea regional en Cherán, misma en la que en diciembre de 1991 se fija una posición común para defender las tierras comunales:

Con fundamento en el derecho histórico que nos asiste, en el derecho de ejercer nuestra soberanía y nuestra libre determinación para decidir nuestro presente y nuestro futuro y con fundamento en que somos los legítimos herederos y dueños de estas tierras, nosotros, miembros y comunidades de la Nación Purhépecha, hemos acordado emitir el siguiente DECRETO: Primero: Se desconocen las reformas al artículo 27 constitucional y las modificaciones posteriores que se realicen a la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos en los artículos y fracciones que benefician a las comunidades indígenas, a los trabajadores y al pueblo en general, tales como los artículos 3º, 123 y 130 constitucionales. Segundo: Reivindicamos el carácter imprescriptible, inalienable e inembargable de las tierras comunales y ejidales y su concepción como propiedad social. Tercero: Se expulsarán a todos los comuneros y ejidatarios que en lo personal vendan sus parcelas o tierras. Cuarto: Se desconocen a todos los líderes, dirigentes o autoridades que sin consultar con sus bases, firmaron la reforma al artículo 27 constitucional (Comunidades y Pueblos Indígenas de Michoacán 1992:19).

Una vez fijado por escrito, el *Decreto de la Nación Purhépecha* es remitido por las respectivas autoridades locales a sus asambleas comunales, que lo ratifican y a inicios de 1992 y lo hacen firmar por los *repres* y *jefes de tenencia* de prácticamente todos los pueblos purhépecha (cfr. ilustración 41). Gracias a esta masiva aceptación y al carácter rotundo del rechazo expresado en el documento, el *Decreto* es rápidamente difundido a través de varios foros celebrados a nivel nacional e internacional. Esta difusión extrarregional refleja la creciente confluencia del debate agrario con otro debate de alcance continental: la polémica acerca del carácter y de la consecuente interpretación dada al Quinto Centenario del inicio de la colonización española de América.

La confluencia de ambos debates no se limita a la mera coincidencia de la ya mítica fecha de 1992. El antiguo Estado-nación corporativo, que desde Vasconcelos aglutinaba a todos los mexicanos como “integrantes de la Raza cósmica que lucha contra el materialismo del Norte” (Rodríguez 1994:161), se transforma en un Estado neoliberal que no sólo abandona a la población campesina dejándola desamparada ante el “libre juego del mercado”, sino que a la vez se deshace de su legado agrarista, origen y símbolo del pacto postrevolucionario (cfr. cap. VI). En este contexto, las comunidades y sus representantes externos cancelan, por su parte, el “símbolo consensual”, el “mito totalizador” del “Día de la Raza” (Rodríguez 1994:161).



Ilustración 41: El *Decreto de la Nación Purhépecha*

En las comunidades purhépecha, esta cancelación es canalizada a través de la lucha contra un símbolo recientemente establecido, pero de evidente trayectoria colonial: la estatua del Virrey Antonio de Mendoza, colocada poco antes en una céntrica plaza de Morelia (entrevista E-Tanaco 1994). Para muchos maestros y comuneros purhépecha, la coincidencia de este acto con la polémica sobre el Quinto Centenario es considerada como un insulto:

Tal parece que los gobernantes no están muy dispuestos a darle importancia a los reclamos de los pueblos, cuando en pleno aniversario de los 500 años que para unos significan el hacer fiestas, y por ello están empezando a erigir monumentos de los responsables de los asesinatos masivos que hubo en el pasado, como los que ordenó aquel que nombraron primer virrey y que llevó por nombre Antonio de Mendoza y que hoy tiene su monumento que está estrenando la ciudad de Morelia y que lo inauguraron en marzo de este año enfrente de la Casa de la Cultura. Esa es una muestra que no hay voluntad de respeto, de atención, de justicia por parte del gobierno hacia los indígenas, y sí nos preocupa esa situación a los pueblos purhépechas, quienes vemos que existe muy mala intención en la erección de ese monumento (comunero de Nurío, citado en Tadet 1992:72).

Por consiguiente, durante el día 12 de octubre de 1992 una concurrida marcha de comuneros y maestros, en la que también participan integrantes de los movimientos urbanos con los que el FICIM mantiene relación desemboca en el derribo de la estatua del virrey, acto celebrado con bandas y cohetes como una fiesta comunal. Simultáneamente, otros representantes del FICIM participan en la jornada de movilización celebrada en el *zócalo* de la Ciudad de México. Los numerosos encuentros

realizados a nivel nacional e incluso continental para preparar los actos del 12 de octubre habían ido creando una importante red extrarregional de contactos personales no sólo con representantes de movimientos indígenas de otras regiones, sino sobre todo con la intelectualidad indígena urbana residente desde hace años en el Distrito Federal. Los preparativos disidentes del Quinto Centenario enlazan nuevamente a estos *notables* urbanos, divididos y aislados de sus contactos regionales y locales desde la ruptura neocardenista (cfr. cap. V), con los nacientes movimientos de comunidades.²³⁹

Los contactos restablecidos o entablados por primera vez entre comuneros y autoridades purhépecha e intelectuales indígenas de la Ciudad de México sobreviven a las puntuales actividades del 12 de octubre gracias al prolongado y hasta la fecha inconcluso debate sobre la reforma del artículo cuarto constitucional. Este debate se remonta al año 1989, cuando se firma el llamado “Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes” de la *Organización Internacional del Trabajo* (OIT), en el cual se estipulan los derechos “territoriales” de los “pueblos” indígenas y que es ratificado por México en enero de 1991.²⁴⁰ Ante el trasfondo de la polémica sobre el Quinto Centenario, las escasamente formalizadas redes nacionales aprovechan esta ratificación para articular las reivindicaciones jurídicas tanto de las organizaciones regionales de comunidades como de la intelectualidad indígena urbana. Ambos actores coinciden en la necesidad de renegociar nuevamente el artículo cuarto, que ya en 1990 fue reformado unilateralmente a iniciativa del gobierno de Salinas de Gortari, pero que se limita a garantizar a los pueblos indígenas derechos sobre todo culturales y escasamente concretados:

²³⁹ Para una visión panorámica de estos nuevos movimientos que van surgiendo a inicios de los años noventa en diferentes regiones del país así como sus posteriores cauces nacionales, cfr. Dietz (1996).

²⁴⁰ Cfr. para este convenio, OIT (1992) y Hernández Pulido (1995).

La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquéllos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley (Poder Ejecutivo Federal 1990:viii).

A pesar de su escaso o por lo menos dudoso arraigo local, el efímero *Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia Indígena y Popular* y sobre todo el *Frente Independiente de Pueblos Indios* (FIPI) se convierten en importantes plataformas ciudadanas a las que los representantes purhépecha pueden acudir al viajar a la Ciudad de México para relacionarse con otros movimientos y articular su exigencia de reformar tanto el artículo 27 como el artículo cuarto constitucionales. Es sobre todo el FIPI quien insiste en la doble necesidad de renegociar la contrarreforma agraria, por un lado, y de reformular la definición oficial del carácter “pluricultural” de la nación mexicana, por otro lado.²⁴¹

La experiencia urbana de participar en las movilizaciones de 1992, sin embargo, también anticipa problemas que luego reaparecen a nivel regional. Ya en el encuentro preparativo de los actos disidentes al Quinto Centenario, realizado en octubre de 1991 en Guatemala, surgen tensiones entre dos “tendencias” políticas cada vez más enfrentadas, que son conceptualizadas como un enfrentamiento ideológico entre los llamados “indigenistas” o “anti-blancos”, por un lado, y los autodenominados “populares”, por otro lado (Hale 1994). Aunque a nivel continental las movilizaciones prosiguen

²⁴¹ Para detalles sobre el FIPI, cfr. FIPI (1988), Baudot (1992) y Ruiz Hernández (1994).

de forma más o menos conjunta gracias al “doble impacto” (Hale 1994:31) que tiene la personalidad de Rigoberta Menchú en ambas corrientes, dentro del movimiento mexicano contra las celebraciones festivas del Quinto Centenario pronto aparecen conflictos internos.²⁴²

A pesar del éxito del acto sumamente simbólico alcanzado con el derribo de la estatua del virrey, a partir de 1992 un grupo de protagonistas del FICIM se va alejando cada vez más de las autoridades comunales vinculándose estrechamente a movimientos urbanos de tipo “proletarista”. En un documento interno del FICIM, redactado en 1992 como anteproyecto de “estatuto” de la incipiente organización, se expresa rotundamente este giro ideológico:

Somos un sector más de la sociedad mexicana que es objeto de explotación y marginación (...). A las minorías indígenas las ubicamos como parte del campesinado por la posición que ocupan en la producción de bienes materiales en la sociedad. porque las demandas de lucha y objetivos son comunes a la de los campesinos (“Propuesta de documento político y de principios del FICIM”, ms. 1992).

Como consecuencia, el grupo dirigente promueve una autodefinición como “vanguardia revolucionaria” que obligaría a reestructurar el FICIM bajo los principios del “centralismo democrático”, con el objetivo de “darle una correcta dirección al descontento popular de las comunidades, realizando acciones políticas de masas”, según se expone en el mismo manuscrito citado. Este intento de una cúpula minoritaria de convertir la red informal de autoridades comunales en una “organización de masas” de orientación maoísta fracasó rotundamente:

²⁴² El correspondiente trasfondo de estos encuentros y desencuentros entre la izquierda latinoamericana y los movimientos indígenas son analizados por Delgado (1994).

Eso acabó tronando al movimiento entero, porque, según ellos, como nos decían ellos, nosotros, ¡pinches indios!, no quisimos proletarizarnos (comunero y maestro bilingüe, E-Paracho 1994a).

Un antiguo integrante del FICIM explica sus ambiguas experiencias con una forma de organización crecientemente jerarquizada y con un planteamiento político cada vez más uniformizado por las dirigencias:

Es válido lo de la organización regional, se debe dar, la necesitamos para no quedar aislados. Y perfectamente sabemos todo lo de la lucha de clases, todo eso lo ubicamos. Supongamos que sí, que estamos en lo que ellos dicen el proletariado, de los pobres, de los explotados. Más sin embargo, tenemos la especificidad de que somos una etnia, vivimos en comunidad. Entonces nosotros hacemos ese planteamiento de que debe haber una organización regional y que como pueblos, como comunidades luchemos por nuestro desarrollo y por nuestro cambio (comunero y *ex-jefe de tenencia*, E-Santa Fe 1993).

Comienza así un acelerado éxodo de los maestros y las autoridades comunales, que van abandonando una organización ya completamente ajena a sus necesidades específicas. El regreso al autoaislamiento en el localismo tradicional, sin embargo, tampoco resuelve estos problemas concretos. Por consiguiente, la gran mayoría de los anteriores integrantes del FICIM reanuda desde finales de 1992 y comienzos de 1993 los encuentros regionales. Sin renegar de su anterior militancia en un movimiento cada vez más cupular, la resultante red de comunidades se delimita explícitamente de la experiencia organizativa anterior, como se especifica en un primer documento interno:

Los pueblos indios tenemos una base de cohesión política que favorece la unidad y lucha por nuestras demandas. Nuestra identidad étnica es parte central en la lucha por la libertad y la democracia. A los indios no nos une solamente nuestra conciencia de explotados, sino, como un primer nivel de convocatoria, nos une nuestro sentimiento de identidad como pueblo, como etnia. Hasta ahora, esa posibilidad, ese elemento de identidad ha sido poco explorada por las organizaciones sociales y políticas, y podemos afirmar que hasta el momento carecemos de un programa específico a gran escala, carecemos de un proyecto alternativo que plantee la liberación y descolonización de los pueblos indios. También es necesario señalar que nuestra lucha como pueblos indios no está al margen o en contra de la unidad de los explotados, ya que nuestras reivindicaciones son parte de la liberación de las clases populares; pero también es necesario insistir que los indios somos portadores de una especificidad étnica que requiere programas y soluciones específicas. Luchamos en contra de un sistema que nos explota como campesinos, pero que también nos sobreexplota por nuestra condición de indios. Además de explotados económicamente, también somos oprimidos, manipulados políticamente y discriminados étnica y culturalmente. Por eso, nuestra lucha no es sólo social, económica y política, sino también étnica e ideológica (“Proyecto ideológico y político de los pueblos indios purhépechas de Michoacán”, ms., 1993).

De comunero a purhépecha: el nuevo discurso

Con su rechazo a las pretensiones proletarizantes de sus cúpulas, los anteriores integrantes del FICIM reflejan una paulatina, pero importante transición constatable a nivel del discurso de quienes luego conformarían los protagonistas de la organización regional de comunidades. El paso del discurso comunalista (cfr. cap. VI) a un discurso étnico está fuertemente influenciado por el ya mencionado restablecimiento de contactos con los purhépecha *notables*. El reencuentro entre los maestros y profesionistas reintegrados en sus comunidades, por un lado, y la intelectualidad urbana purhépecha, por otro lado, transcurre a través de su participación conjunta en un novedoso ritual político-religioso producto de un proceso consciente y explícito de etnogénesis (Dietz 1999).

Bajo la evidente influencia del discurso panindianista (Bonfil Batalla 1981), el *Purhépechari Jimpani Huéxurhini* o *Año Nuevo Purhépecha* (ANP) es un rito que según sus impulsores recrea la ceremonia supuestamente purhépecha de origen prehispánico del Fuego Nuevo, cuya celebración contemporánea realizada desde 1983 anualmente cada 2 de febrero coincide con la víspera de la fiesta de Virgen de la Candelaria. Cada año, en una comunidad diferente —que es cuidadosamente elegida durante la anterior fiesta—, se lleva a cabo una elaborada fiesta cuya estructura y elementos —*cargos* patrocinadores, música, comida ceremonial, exposiciones de artesanías, rito “religioso”— obviamente provienen del modelo de la fiesta del santo patrón comunal, pero cuyas modificaciones introducen matices simbólicamente importantes:²⁴³

²⁴³ Para detalles sobre el transcurso de las celebraciones del ANP y de sus elementos simbólicos, cfr. Álvarez Icaza (1988), Argueta (1992), Roth Seneff (1993) y Zárate Hernández (1993, 1994).

- La “occidentalizada” música de bandas hoy predominante en las comunidades es sustituida por concursos de *pirekuas* artísticamente cantadas así como de poesía redactada en purhé.
- El cotidiano bilingüismo practicado también durante la fiesta local queda vedado en el ANP, durante el cual únicamente está permitido hablar en purhé.
- Los campeonatos de *basquetbol* que suelen acompañar a la fiesta local son reemplazados por juegos de pelota revitalizados.
- En vez de celebrar una simultánea feria de productos artesanales, el ANP sólo admite exposiciones no comerciales de artesanías artísticas.
- El rito “religioso” no gira en torno a un santo patrón, sino a un fuego encendido a la medianoche y tres objetos rituales inventados por los primeros promotores del ANP: una piedra hexagonal, en la que consecutivamente se van grabando símbolos que representan las comunidades anfitrionas del ANP, un pez de cantera así como una punta de flecha.²⁴⁴
- La articulación intralocal de la fiesta comunal, reflejada en la omnipresencia de cada uno de sus *barrios*, es transferida a un nivel regional: en vez de los *barrios* son ahora las comunidades las que en su conjunto reflejan el todo segmentado de la región purhépecha.

Una última diferencia decisiva para esta estrategia de presentar “símbolos nuevos en contextos conocidos” (Roth Seneff 1993:243) consiste en el reclutamiento de los protagonistas de la fiesta.

²⁴⁴ Para un intento —sumamente especulativo— de interpretación de dichos símbolos, cfr. Zárate Hernández (1993, 1994).

Mientras que la festividad del santo patrón es organizada, administrada y ejecutada por los principales *cargos* de la comunidad o por comisiones específicamente nombradas al respecto (cfr. cap. VI), los “inventores”, promotores originales y protagonistas principales de la fiesta regional del ANP provienen de la naciente intelectualidad purhépecha, cuya heterogeneidad interna reflejan:²⁴⁵

- El *Año Nuevo* fue creado por iniciativa del *notable* purhépecha que preside el mencionado centro de investigaciones de la Universidad Michoacana (cfr. cap. V) y su mujer, una conocida intérprete de *pirekuas* hija de una célebre familia de músicos de Tingambato. Gran parte de los *cargueros* del ANP provienen del grupo de *notables* residentes en la ciudad de Morelia y estrechamente vinculados a instituciones académicas y gubernamentales (cfr. cap. V).
- Un segundo grupo de *cargueros* está formado por los sacerdotes purhépecha de Santa Fe e Ihuatzio que promueven la “indianización” de la liturgia católica.
- Otro grupo de *cargueros*, diferenciado de los anteriores, reúne a los *etnolingüistas* purhépecha, institucionalmente enfrentados con el grupo de los *notables* y vinculados a la Secretaría de Educación.
- También se integran en la fiesta del ANP los dos grupos de comuneros-profesionistas de Santa Fe que inician proyectos autogestionados que luego confluyen en el *Centro Comunal Ueyameo* (cfr. cap. VI).

²⁴⁵ Es, por ello, errónea y simplificante la caracterización que hace Zárate Hernández (1993) de los promotores del ANP, reduciéndolos a “personas que participan activamente en la vida social de sus comunidades, pero que han logrado acumular prestigio social —y en algunos casos capital económico— a partir de su inserción en el aparato de Estado como phurhépechas, es decir, sin negar su etnicidad”.

- Por último, son muy escasas las actuales o anteriores autoridades locales de alguna comunidad purhépecha que por su arraigo local y/o su reputación extralocal también son invitados por los promotores originales para participar como *cargueros* en el ANP.

Dada la heterogeneidad de este abanico de promotores del ANP, la fiesta —originalmente diseñada para simbolizar la naciente unidad de todos los purhépecha— a menudo se convierte en una plataforma pública en la que de forma ritualizada se enfrentan los diferentes grupos mencionados. Mientras que ya en los años ochenta el ANP sirve de escenario para desplegar las rivalidades interinstitucionales sobre todo entre la SEE y los etnolingüistas, por un lado, y la Universidad Michoacana, por otro lado, los conflictos son profundizados por el “parteaguas” político de 1986. A partir de esta fecha, los maestros y profesionistas que inician su proceso de recomunalización (cfr. cap. V y VI) comienzan a participar en la fiesta del ANP, aunque salvo contadas excepciones no obtienen el reconocimiento como *cargueros*. No obstante, desde entonces ellos aprovechan la anual afluencia de intelectuales purhépecha para celebrar reuniones paralelas en las que se analizan los actuales problemas de las comunidades. Con la formalización de este nuevo grupo en el marco organizativo del FICIM, el enfrentamiento con los intereses meramente culturales y lingüísticos de los purhépecha *notables* se vuelve evidente. Estos enfrentamientos suelen canalizarse hacia la lucha discursiva entre los diferentes candidatos a patrocinar en su comunidad la próxima celebración del ANP.

La importancia que el nuevo rito adquiere para sus partícipes reside en su capacidad simbólica de proyectar la “utopía concreta” del comunalismo (cfr. cap. VI) hacia la región entera. Aunque los alejados *notables* urbanos no logren su cometido original de re arraigarse mediante el ANP en sus comunidades de origen para legitimar con ello una supuesta intermediación

cultural (Zárate Hernández 1993), sí logran impulsar entre los maestros y comuneros la “etnificación” de su discurso localista. Por consiguiente, la fiesta regional paulatinamente alcanza otras capas sociales:

Lo significativo de esta celebración es que de ser una festividad casi exclusiva de los mismos profesionales indígenas, ha pasado, en los últimos años, a ser objeto de apropiación por parte de sectores más amplios de la población. Convirtiéndose en la actualidad en una de las representaciones culturales de la purhépecha más aceptadas, incluso en las mismas comunidades indígenas (Zárate Hernández 1994:100).

El horizonte local del comunalismo es trascendido manteniendo, a la vez, sus características señas de identidad (Medina 1993a). La invención de una tradición reciente como el ANP posibilita una ampliación de la “comunidad imaginada” más allá de los linderos comunales. En este afán coinciden plenamente los intelectuales purhépecha urbanos con las autoridades locales, dispuestas a defender a través de una coalición regional sus tierras comunales contra las reformas neoliberales. Sin embargo, el surgimiento de esta coalición regional desencadena un proceso de apropiación de los símbolos “étnicos” introducidos por la intelectualidad purhépecha.



Ilustración 42: La *Bandera Purhépecha*

Ello se refleja sobre todo en la consciente estrategia discursiva que emplea la red de comunidades para apropiarse de otro símbolo ritualmente importante en el proceso actual de etnogénesis, pero monopolizado hasta entonces por los promotores del ANP: la llamada *Juchari Minda* o *Bandera Purhépecha* (cfr. ilustración 42). Su característica división cuatripartita y su simbología cromática nuevamente apela a la unidad regional de las comunidades:

La región purhépecha consta de cuatro regiones. Está representada cada una con un color que identifica a cada región. Es así: el amarillo representa a la región de la Cañada, significa fertilidad de sus tierras, porque se encuentran bañadas por el Río Duero. El verde representa a todos los pueblos purhépecha que están asentados en la sierra, en la Meseta Purhépecha. Aquí hay gran variedad de árboles. El color azul representa a las comunidades que están establecidas en la ribera del lago y en las islas. Y el morado representa a los pueblos de la región de Zacapu. Este

color fue escogido por la razón de que esta región ya está perdiendo casi en su totalidad su idioma, sus costumbres y sus tradiciones (...). [La bandera] es el símbolo de la unidad y fuerza de todos los pueblos purhépecha. Está representada por las cuatro regiones, a saber la Cañada de los once pueblos o `eraxamani´, la sierra purhépecha o `juatarhu anapuecha´, la ribera del lago y las islas o `japundaru uanamukuni anapuecha´ y la región de Zacapu. Los purhépecha tenemos nuestra bandera, `juchari minda´, que nos representa (maestro bilingüe, E-Cherán 1994).

Ilustrando el carácter culturalmente híbrido del movimiento regional purhépecha, el *escudo* central en el que confluyen las cuatro subregiones retoma elementos temporalizantes reinventados a partir de huellas prehispánicas y los combina con la iconografía típica de muchos movimientos reivindicativos contemporáneos, como refleja el testimonio del maestro bilingüe entrevistado al respecto:

En el centro de la bandera está representado nuestro dios `Kurikaveri´ con el fuego. El fuego es parte del ritual, pero también se puede representar con el sol, pero el fuego existe en cualquier lado, en cualquier momento, es la energía misma que representa. Los antepasados, ellos tenían el concepto de la creación de la vida a partir de la energía. Porque en la naturaleza existe toda la energía, los seres humanos tenemos energía, he aquí el elemento principal de la cultura purhépecha. Por eso hoy en día se retoma el simbolismo del fuego, que está en la parte central de la bandera. La piedra de obsidiana también está en el centro de la bandera. Según nuestra historia, los antepasadas representaban la obsidiana y la adoraban representando a nuestro dios `Kurikaveri´ en

los centros ceremoniales. Los manojos de lanzas nos indican que nuestro imperio purhépecha se iba extendiendo más y más por los cuatro puntos cardinales. Conquistaban más territorio, siempre guiados por nuestro dios `Kurikaveri`, él dijo que nuestra gente y nuestros guerreros tenían que pelear para conquistar más territorio. El puño cerrado representa la unidad y fuerza de los pueblos purhépecha y la defensa de toda nuestra cultura, de nuestra Nación Purhépecha que nos dejaron nuestros antepasados. Por eso, el saludo a la bandera purhépecha debe de hacerse con la mano izquierda, con el puño cerrado en lo alto (maestro bilingüe, E-Cherán 1994).

Tanto el escudo como el combativo lema *Juchari Uinapikua* (“Nuestra Fuerza”) y el diseño original de la bandera surgen a raíz del conflicto entre los comuneros de Santa Fe y los ganaderos de Quiroga (cfr. cap. V). Dado que este enfrentamiento es el primero que se interpreta como un conflicto interétnico, a partir de los contactos entablados por las autoridades de Santa Fe para obtener el apoyo de otras comunidades y organizaciones en sus movilizaciones surge el proyecto de “inventar” un símbolo común de los purhépecha que supere las divisiones localistas. Junto con los muralistas del TIP, los jóvenes maestros de Santa Fe y de otros pueblos aprovechan los encuentros para diseñar no sólo la bandera, sino también el correspondiente escudo. Cuando los intelectuales *notables* introducen el nuevo rito del ANP, la “bandera de Santa Fe” asciende definitivamente a símbolo étnico-regional.



Ilustración 43: La *Bandera Purhépecha* en un acto cultural en Cherán

Ireti P'orhéecha: la red regional de comunidades

El símbolo de la bandera es reapropiado por la red de comunidades a lo largo del proceso de desintegración del FICIM. Frente a la impuesta ideología proletarista, la gran mayoría de maestros reintegrados abandona la jerarquía del FICIM en busca de un discurso más acorde a sus compromisos y lealtades intralocales. En este contexto, tanto la bandera como el escudo son recuperados para actos locales y regionales completamente ajenos al ANP (cfr. ilustración 43).

La región substancializada

En dichos actos reivindicativos, el explícito paralelismo que se provoca entre los honores ofrecidos a la bandera nacional y los que se rinden a la bandera purhépecha son interpretados por los protagonistas del movimiento regional como las primeras señas de identidad de una naciente *Nación Purhépecha*:

La Nación Purhépecha surge como una necesidad de una organización propia, ya que estamos cansados de que nos señalen como indios, que nos señalen como minorías étnicas, como grupos étnicos y un sinnúmero de nombres que tenemos y que nosotros, en este momento, pues no aceptamos ninguna de esa denominación. Nosotros somos un pueblo, somos una nación. Tenemos nuestro propio idioma, territorio, cultura, formas de gobierno propio, por lo que nosotros, Nación Purhépecha surge ya para recuperar o revalorar nuestra propia cultura (miembro de la Comisión de Negociación con el Gobierno, E-Nación Purhépecha 1993a).

Al traducir *Ireti P'orhépecha* —literalmente “pueblo” o “comunidad purhépecha”— por “Nación Purhépecha”, sus integrantes no sólo pretenden desafiar el monopolio identitario que desde la Revolución ejerce el Estado-nación, sino que, a la vez, expresan la ruptura con las pautas organizativas de los diferentes movimientos exógenos en los que sus protagonistas han ido participando. Para delimitarse de estas experiencias organizativas, los maestros y profesionistas reintegrados en su comunidades y refuncionalizados como encargados de la política externa de sus pueblos generan un nuevo discurso que proyecta la imagen substancializada de la comunidad hacia la región entera. La consuetudinaria práctica de la soberanía comunal reaparece como proyecto de autodeterminación ya no sólo local, sino regional:

Nosotros queremos una cobertura, que el Gobierno permita la autodeterminación de los pueblos indios. Nosotros tenemos toda una estructura de la forma de una sociedad: Nosotros tenemos un territorio, tenemos nuestra lengua, nuestra forma de gobierno, nuestra forma de transmitir la educación. Lo que

queremos es que nos permitan desarrollar este nuevo proyecto (miembro de la Comisión de Cultura, E-Nación Purhépecha 1994d).

Al igual que años antes la praxis comunal había impulsado y posibilitado el discurso comunalista, los integrantes de la nueva red regional no sólo substancializan la región purhépecha presentándola como una nación *in nuce*, sino que también procuran temporalizar y territorializar esta emergente entidad propia. De manera similar al trato ritual que las comunidades dan desde la época colonial a sus títulos de tierra como símbolos localistas (cfr. cap. II), los nuevos actores regionales reinterpretan sus recientes “títulos” supralocales —sobre todo el *Documento de los Cinco Puntos* de 1985 y el *Decreto de la Nación Purhépecha* de 1991— como actas fundacionales que atestiguan el etnogénesis purhépecha contemporáneo. La invocación del pasado se transforma en proyecto de futuro:

Nuestra organización nace hace tres, tres años, es muy joven. Pero ya muy vieja en la lucha, porque desde el principio, pues desde nuestros abuelos se han organizado, o sea en toda la historia han insistido en la lucha por defender la cultura, por defender la tierra, por defender la dignidad. Para nosotros, la historia es presente, nosotros no queremos revivir viejas tradiciones, viejos rencores. Nosotros queremos una nueva sociedad, un nuevo proyecto de vida que corresponda a una realidad histórica de este momento (miembro de la Comisión de Cultura, E-Nación Purhépecha 1994d).

Nuevas pautas de organización regional

Una vez firmado el Decreto por cada una de las autoridades civiles y agrarias de las comunidades purhépecha, desde finales de 1992 se reanudan las periódicas reuniones regionales en las que confluyen las autoridades locales y sus representantes externos, pero que ahora se celebran al margen del FICIM.²⁴⁶ A lo largo del año 1993, las reuniones se van formalizando (cfr. ilustración 44): se realizan semanalmente y se procura celebrarlas de forma rotativa alternando no sólo la comunidad anfitriona, sino asimismo la subregión elegida para cada reunión. En estos eventos, que casi siempre duran un día entero, el pueblo anfitrión preside la sesión, que al igual que cualquier asamblea comunal se realiza en la plaza, en la *jefatura* o en la escuela primaria. Una vez concluido el acto en sí, al atardecer todos los representantes comunales son invitados a una comida ceremonial en cuyo transcurso se reúnen las comisiones recién nombradas en asamblea para repartir tareas y coordinar actividades. Gracias a esta formalización de las reuniones antes esporádicas e incluso sema-clandestinas, paulatinamente se logra involucrar no sólo a cada vez más encargados de asuntos externos de cada comunidad, sino que también comienzan a integrarse dignatarios comunales que con su presencia como anfitriones “avalan” el carácter oficial de las asambleas.

Las comisiones, compuestas de forma equitativa por maestros y profesionistas procedentes de cada una de las subregiones purhépecha, se ocupan de aquellas tareas que requieren de cierta especialización y de un seguimiento continuo. Aparte de comisiones encargadas de elaborar proyectos de desarrollo, de mantener el contacto con determinadas instancias gubernamentales, de planear y coordinar acciones de protesta y de realizar actividades de información y difusión, paulatinamente

²⁴⁶ El siguiente análisis se basa en la observación participante de las asambleas y reuniones descritas así como en las entrevistas E-Nación Purhépecha (1993a, 1993b, 1993c, 1994a, 1994b, 1994c y 1994d).

surgen nuevas comisiones a las que se les asignan las delicadas tareas de mediar en conflictos de linderos entre dos comunidades o de menguar tensiones intralocales (cfr. cap. VI). Los resultados obtenidos por cada una de estas comisiones luego son presentados y juzgados en la próxima asamblea regional. Si una persona comisionada no desempeña satisfactoriamente sus tareas encomendadas, puede ser sustituida por otra, pero en general todas las comisiones tienden a trabajar de forma continua y permanente.



Ilustración 44: Asamblea de *Nación Purhépecha* en Puácuaro

A lo largo de estas asambleas regionales y reuniones de comisiones, los comuneros que ocupan *cargos* intralocales y los maestros involucrados en tareas extralocales coinciden en la necesidad de evitar a toda costa el surgimiento de estructuras verticales. Tanto los comuneros-agricultores, que cuentan con un amplio abanico de experiencias negativas adquiridas en su trato con los omnipresentes “asesores” de las organizaciones

campesinas y de productores (cfr. cap. V), como los maestros-políticos locales, que han padecido a los *charros* sindicales y a la *grilla* partidista, reiteran la urgencia de reducir al máximo el aparato jerárquico de la nueva organización regional:

Nación Purhépecha no tiene dirigencia, Nación Purhépecha tiende a romper las estructuras occidentales, a romper con la situación de dirigencia. Nación Purhépecha nace de las bases, nace de las necesidades de las mismas comunidades. Y los problemas se atacan en base a comisiones que surgen dentro de las mismas reuniones que tiene Nación Purhépecha en cada una de las comunidades. Por lo que Nación Purhépecha no está registrada ante Relaciones Exteriores ni notario público, porque para Nación Purhépecha eso pues no tiene sentido (miembro de la Comisión de Prensa, E-Nación Purhépecha 1993b).

La forma explícitamente rotativa y descentralizada de organización tiene como uno de sus objetivos impedir que surjan las mismas jerarquías y cuadros que han acabado dividiendo al FICIM. Además, la rotación evita que dirigentes demasiado “visibles” luego puedan ser cooptados o reprimidos por parte del gobierno, como ha sido usual con otras organizaciones. Como otro objetivo importante, la continua rotación de la comunidad anfitriona contribuye a generar y a fortalecer una identidad purhépecha que trascienda tanto los límites comunales como las frecuentes divisiones intralocales provocadas o profundizadas por la intrusión frecuente de actores externos:

Una de las actividades más importantes, la de las relaciones entre las mismas comunidades, como pueblos purhépechas, ya que los partidos políticos, las mismas religiones han dividido a nuestras comunidades, han dividido gravemente. Y como pueblo pur-

hépecha queremos nuevamente buscar la unidad, rompiendo también y no aceptando más los partidos políticos. Nación Purhépecha tiene ese compromiso, de dar la lucha como pueblos, no como partidos, ni menos como religiones. Es una necesidad real, propia, que no estará sujeta a cuestiones demasiado técnicas o formales, sino que funciona de acuerdo a las mismas necesidades, a las mismas necesidades de las mismas comunidades, según la ocasión o según la situación social que en este momento se viva dentro de la nación mexicana (miembro de la Comisión de Educación, E-Nación Purhépecha 1994a).

Esta estructura rotativa y descentralizada, que se refleja asimismo en la carencia de una sede central y en la decisión de reducir el aparato administrativo de la organización a un “archivo itinerante”, implica que la comunidad purhépecha mantiene su autonomía frente a la red regional. La soberanía de la asamblea comunal queda así por encima de las competencias de las asambleas regionales. Por ello, al inicio de cada reunión regional semanal los coordinadores de la mesa relatan de forma pública y ritualizada qué comunidades asisten, quiénes son los *cargos* —formales o comisionados *ad hoc* por su asamblea local— que las representan y qué razones impiden asistir a las comunidades ausentes.

De la misma manera, cualquier decisión de la asamblea regional que repercuta de una forma u otra en las consuetudinarias competencias locales tiene que ser ratificada por cada una de las comunidades afectadas. Surge así un procedimiento cíclico y necesariamente lento y laborioso, pero sumamente participativo, en cuyo transcurso un número creciente de comuneros alterna continuamente los niveles local y regional: acude a asambleas locales, en las que es delegado a asambleas regionales, donde a su vez se le pide integrarse en una

de las comisiones temáticas, de cuyas reuniones rinde informes periódicos no sólo dentro de la red regional, sino también dentro de su propia comunidad. Al intentar explicar cómo transcurre la toma de decisiones al interior de *Nación Purhépecha*, un comunero enfatiza el sometimiento de las comisiones a las —a menudo inestables y cambiante— voluntades de las asambleas locales:

Es que es una decisión de asamblea, de las que hacemos nosotros. La asamblea decide tal o cual día. Nosotros no buscamos coyunturas porque finalmente, pues, nosotros estamos por demandas históricas. Tenemos que luchar, finalmente, pase lo que pase, o haya fiesta o no haya fiesta, para nosotros es igual, es lo mismo, ¿sí? O nosotros, por ejemplo, un cambio de Gobernador, otro no creo que nos dé muchas cosas, ¿no? No creo que nos resuelva pues el problema porque tal o cual persona entre o porque ese día haya cambio de... Entonces si la gente decide venir tal o cual día, bueno, pues nos tenemos que movilizar, si la gente dice `No nos movilizamos´, bueno, no nos movilizamos y esperaremos. Si dicen `Nos retiramos´ o si dicen `Pues aquí vamos a estar´ o que `de aquí nos quiten´ o alguna cosa de esas, es decisión de ellos. Pero no buscamos ese tipo de coyunturas (miembro de la Comisión de Prensa, E-Nación Purhépecha 1994b).

A pesar del papel protagónico de las comunidades partícipes, a lo largo de las reuniones regionales va surgiendo un numeroso grupo de maestros reintegrados oriundos de diferentes comunidades que lleva a cabo la principal labor cotidiana desarrollada en las diferentes comisiones. De la misma forma que desde finales de los años ochenta al interior de las comunidades se crean nuevos *cargos* informales especializados en las “relaciones externas” del pueblo, a nivel regional se establece una análoga especialización.

Determinados delegados locales combinan su *cargo* comunal específico con su participación prolongada en una comisión de la organización regional. Según su experiencia aparecen así grupos de maestros o profesionistas en los que se comienza a delegar la negociación con una determinada institución gubernamental como por ejemplo la *Comisión Promotora para el Desarrollo de la Meseta Purhépecha* de Pronasol (cfr. cap. VI), el contacto con las ONG presentes en la región, el trato con la prensa de Morelia, Zamora o Uruapan etc. Son sobre todo los maestros “recomunalizados” quienes a través de la organización regional ejercen importantes funciones de intermediación no sólo entre su comunidad, sino también entre la coalición de comunidades, por un lado, y los actores extrarregionales, por otro lado:

En este momento, los maestros han estado jugando un papel muy, demasiado importante, ya que en los movimientos democráticos o en los movimientos sociales que se han dado en Michoacán han sido la columna vertebral de esta situación. En el caso Nación Purhépecha, pues forman una parte muy importante, por la relación directa que tienen con las comunidades. El objetivo central de Nación Purhépecha es estar con las bases, y que todo surja de las bases. Y en este caso, el magisterio es una base fundamental por su..., vuelvo a decir, por su relación directa con la comunidad, por conocer éstos la realidad de las comunidades, y esto ayudará a la pronta organización de Nación Purhépecha (miembro de la Comisión de Educación, E-Nación Purhépecha 1994a).

El funcionamiento interno de la coalición de comunidades, que reside en el binomio estructural de asambleas generales y comisiones específicas, conjuga por tanto el afán de mantener, defender y ampliar la tradicional autonomía local con la creciente necesidad de generar funciones especializadas de

intermediación con el mundo extralocal y extrarregional. La centralidad del magisterio retornado refleja el intento de los comuneros y autoridades locales de integrar los principios de soberanía e independencia —sobre todo frente a las estructuras corporativas del gobierno y del partido-Estado—, por un lado, y de responsabilidad y arraigo locales de sus intermediarios, por otro lado.²⁴⁷



Ilustración 45: Negociación con la
Comisión Promotora en Uruapan

La organización regional, que al igual que las comunidades miembros de la misma carece de estatus jurídico reconocido, despliega sus actividades cotidianas en dos principales ámbitos de trabajo: la negociación colectiva de las demandas de las comunidades frente al Estado y la implementación de proyectos propios de desarrollo regional (cfr. cap. VI).

²⁴⁷ Como demuestran estudios comparativos (Fox 1992), esta conjugación de autonomía y responsabilidad determina el éxito o fracaso de muchas organizaciones campesinos y/o indígenas.

La praxis política del nuevo actor regional

Retomando la causa de origen inicial del FICIM, *Ireti P'orhéecha / Nación Purhépecha* sigue dedicándose a reunir a nivel regional las demandas locales y puntuales de las comunidades purhépecha —la ampliación de una escuela primaria, la perforación de un pozo de agua, la extensión de la red de electricidad, el reconocimiento de linderos comunales etc.—, para presentarlas como “pliego petitorio” ante las instancias competentes. La ventaja consiste en que ante la usual falta de respuesta oficial no tiene que reaccionar una comunidad en concreto, sino la asamblea regional en su totalidad. Las medidas de presión empleadas por la red regional son muy variadas y reflejan el amplio abanico de experiencias organizativas con las que cuentan sus integrantes:

- La negociación se suele iniciar de forma directa y a menudo personal entre la comisión encargada por la asamblea regional, por un lado, y los representantes de la institución gubernamental en cuestión, por otro. Ello es posible gracias a las relaciones individualizadas que varios integrantes de las respectivas comisiones procuran mantener con algún “conocido” que trabaja en el aparato burocrático.
- Si estas negociaciones no prosperan, la asamblea regional decide pasar a “visitas masificadas” de las oficinas de aquellos funcionarios que obstaculizan la respuesta gubernamental (cfr. ilustración 45). En palabras de un antiguo *repre* de Cherán, el objetivo de este tipo de “tomas” indirectas de instituciones gubernamentales consiste en obtener acceso a “los meros, meros, a los leones” —los funcionarios y/o políticos que realmente toman las decisiones - y no a “puros gatos que nos mandan pacá”— sus lugartenientes que frecuentemente se limitan a actuar como “amortiguadores” (entrevista E-Cherán 1993).

- En algunos casos, esta estrategia tiene éxito y *Nación Purhépecha* logra obligar a los directivos de las principales instituciones gubernamentales presentes en la región a reunirse de forma colectiva con las autoridades comunales y negociar sus demandas de forma conjunta, como ocurrió en una concurrenada reunión celebrada a instancia de la red regional en Uruapan en julio de 1994 y a la que asistió la práctica totalidad de autoridades comunales junto con los subsecretarios y directores generales de una docena de instituciones públicas. Este tipo de negociación suele agilizar considerablemente la acción gubernamental en las comunidades. Por ello, constituye una de las medidas que más reconocimiento ha proporcionado a nivel intralocal a la red regional, ya que así los comuneros se benefician directa y visiblemente de la intermediación de *Nación Purhépecha*.

- No obstante, como las instituciones son muy reacias a conceder este tipo de reconocimiento a la red regional en detrimento de sus propias *uniones* y asociaciones afines, la asamblea regional a menudo tiene que recurrir a formas masivas de movilización pública. Mediante conferencias de prensa en la capital del Estado (cfr. ilustración 46), bloqueos de carreteras de importancia extrarregional como los cruces de Uruapan, Pátzcuaro y Carapan, manifestaciones como la multitudinaria *Marcha por la Dignidad Purhépecha* de septiembre de 1994 (cfr. ilustración 47) así como prolongados y agotadores plantones ante el Palacio de Gobierno en Morelia (cfr. ilustraciones 48 y 49), la red de comunidades dispone de un abanico escalonado de recursos para influir en la opinión pública urbanay con ello en la postura gubernamental.



Ilustración 46: Conferencia de prensa en Morelia

Antes de iniciar este tipo de movilizaciones, sin embargo, las autoridades comunales velan estrictamente por el anterior agotamiento de todas las vías de negociación directa con los representantes gubernamentales. Dado que la decisión consensuada de una asamblea comunal de emprender, por ejemplo, una marcha a Morelia significa que todos y cada uno de los comuneros tienen que participar de una forma u otra en este evento, la toma de este tipo de decisión es un proceso lento y ponderado. Mientras que los *cargos* jóvenes intentan convencer a los asistentes a la asamblea del impacto positivo que tendría una marcha a la que todos los vecinos y vecinas acudirían con su atuendo tradicional, los comuneros y autoridades mayores a menudo frenan el activismo de los jóvenes.



Ilustración 47: La “Marcha por la Dignidad Purhépecha” a su paso por Tiripetí

En varias asambleas, los comuneros expresaban sentir vergüenza de “salir a la carretera” y de posiblemente hacer el ridículo ante los *turhísicha* cuando en el fondo tendrían que estar trabajando la parcela o la loza. Por ello, tanto para los jóvenes experimentados en movilizaciones urbanas como para los mayores la manifestación pública es el último recurso:

Y eso es lo que estamos viendo, que es la miseria y que el Gobierno es el culpable que se haga esta marcha, pues, ¿sí? Porque no hay otra forma, ¿de qué manera, o al menos es lo que yo pienso, de qué manera se va a hacer escuchar la gente? Yo no le hayo ya, si ya hicimos todo lo legal, papeles, solicitudes, y andamos de oficina tras oficina, ya le entregamos al Presidente de la República, ya le entregamos al

Gobernador, ya nos pusieron a un especial que va a atender. Ahí estuvo, ya tuvimos una reunión con funcionarios, ya los funcionarios quedaron de que iban a regresar, y no hay, pues, un seguimiento claro de esta cuestión. Entonces no vemos... al menos que nos quedemos, pues, ahí esperando a las autoridades, para no desgastarnos y a ver cuándo llegan ellos y cuándo dan las soluciones. Pero bueno, por eso va a ir dando la pauta de lo que quiera el Gobierno que hagamos también nosotros, como comunidades y bajo consenso de comunidad. Ahorita vemos que ya se agotaron, pues, los papelitos... Y bueno, no vemos de qué manera hacer que nos escuchen, a menos de que salgamos otra vez en las partes de la carretera donde pasa la gente y ahí estemos gritándole `No nos das, no nos das', o de qué manera, ¿no? Lo que buscamos es de que se nos escuche y se nos atienda esto (miembro de la Comisión de Prensa, E-Nación Purhépecha 1994b).



Ilustración 48: Plantón de *Nación Purhépecha* en Morelia

La frecuente cerrazón de la institución competente ante un problema particularmente dramático que padece una comunidad —por ejemplo, ante la carencia o escasez de agua potable— incrementa la disposición incluso de los ancianos y ancianas de “lanzarse” a una movilización pública. El gobierno del Estado reacciona ante una inminente movilización de este tipo cediendo rápidamente a demandas específicas canalizadas sólo hacia una determinada comunidad para convencer a sus familias de no participar en el acto convocado:

Lo que nosotros queremos hacer, el llamado a la atención es precisamente de que se dejan de lado los problemas más graves, los más urgentes, los más prioritarios, de alguna manera son los que están causando graves consecuencias a las comunidades indígenas. Es decir, no se ha atacado el problema, pues, así en su generalidad. Han llevado arena, han llevado cemento, han llevado inclusive tuberías, han enviado ingenieros a que levanten o que hagan los estudios para la red de drenaje, por ejemplo, hasta ahí nada más, pero no se ve ninguna continuidad. Entonces nosotros lo que exigimos es un compromiso más serio del Gobierno del Estado, para atender todas las peticiones que ya se tienen. Porque no es la primera ocasión. Desde 1991 se entregó un documento, entonces todavía como FICIM, una serie de documentos, donde se explicaban cuáles eran las necesidades más importantes que requerían de cumplirse, o de satisfacerse en las comunidades indígenas —desde pozos artesianos, desde drenaje, establecimiento de escuelas, centros de cultura, energía eléctrica. Pero pensamos que se siguen evadiendo los problemas graves (miembro de la Comisión de Prensa, E-Nación Purhépecha 1993b).



Ilustración 49: Pernoctando ante el Palacio de Gobierno de Morelia

Una vez decidida la participación de la comunidad en una movilización pública y colectiva de la red regional, para organizarla puesta en práctica de dicha movilización los maestros comisionados por la correspondiente asamblea regional acuden nuevamente a sus contactos externos mantenidos desde su anterior participación en organizaciones sindicales, estudiantiles y demás movimientos urbanos. Sin embargo, alertados por las experiencias negativas que los comuneros han tenido con organizaciones exógenas que intentan aprovecharse de ellos como “masa manipulable”, los comisionados tienen indicaciones precisas sobre el carácter puntual, táctico y pragmático de la colaboración que se entabla con este tipo de organizaciones. La consecuente política de “alianzas” y “relaciones de

arena” (Swartz 1969) que Nación Purhépecha despliega está predeterminada por la estrategia ya exitosamente practicada por las comunidades en su búsqueda de fuentes de apoyo externo para sus proyectos autogestionados de desarrollo (cfr. cap. VI). Al igual que en el caso de las comunidades, la organización regional también procura diversificar los apoyos externos para no caer en dependencias unilaterales. Esta diversificación se lleva a cabo instrumentalizando los contactos individuales que los miembros de las distintas comisiones mantienen fuera de la región. Por consiguiente, mientras que algunos maestros y/o comuneros continúan e incluso profundizan sus relaciones de amistad con funcionarios indigenistas, otros perpetúan sus lazos personales y amistosos con integrantes del MDM, del PRD, del CUL y de otros movimientos abiertamente disidentes.

Renegociando las relaciones con el Estado-nación

Con la práctica de concatenar permanentemente peticiones, negociaciones y movilizaciones, los jóvenes maestros han logrado inculcar a sus vecinos comuneros un conocimiento explícito de sus derechos y deberes que como ciudadanos tienen ante “su” Estado: en vez de pedir “ayudas” gubernamentales como si fueran limosnas, se comienzan a reivindicar derechos. Así, los “pobres indios” de antaño se van convirtiendo en ciudadanos conscientes y dispuestos a luchar por el cumplimiento de sus mínimas demandas legítimas.

Ante la creciente capacidad tanto de la comunidad purhépecha como de su red regional de presenciarse como actor colectivo y de impactar como tal en la arena política del Estado de Michoacán, las instituciones gubernamentales a menudo recurren a prácticas evidentemente destinadas a menguar esta capacidad de convocatoria de las comunidades polarizándolas internamente. El carácter segmentado y frágilmente equilibrado de la estructura interna de la comunidad ofrece amplias posibilidades para acentuar desde fuera el faccionalismo interno:

La estrategia más bien del Gobierno es dividir a las comunidades. Y esto lo vamos a decir, decimos que la estrategia es dividir a las comunidades. Tenemos comunidades en donde, por ejemplo, el pueblo elige a un representante de bienes comunales o a un jefe de tenencia, y Gobierno del Estado le da el aval a otro, con tal de tener a su grupo, aunque sea minoritario. Y creo que también traemos pruebas de esto, y concretamente de cómo estas... O el presidente municipal que sea de la oposición, entonces el pueblo lo elige, el presidente municipal lo está avalando y ellos vienen aquí y Gobernación les da un papel y ellos, según, con ese papel es autoridad, y ellos hacen sus gestiones por ese lado. Entonces ellos llegan, si llegan funcionarios de aquí, llegan con aquellos, y no con los que el pueblo eligió y que el presidente municipal reconoce. Sí, yo creo que son estilos de reglamentos que han de tener o algo, y esto, pues va dividiendo a las comunidades, ¿sí?, a las comunidades en ese sentido. Y el mismo papel juega la cuestión de los créditos, esas cuestiones, ¿sí? Con tal de tener a su grupo, aunque sea minoritario, le atacan de créditos a ellos, y a nosotros no. Con tal de que, bueno, si ellos están recibiendo, si la gente no alcanza a ver las cuestiones por miseria, pues, bueno, yo también me voy, pues ellos están recibiendo allá, ¿no?, y tratar de fraccionar a las comunidades. Juegan con la necesidad del pueblo, pues (comunero y maestro bilingüe, E-Tacuro 1994).

Ante el gradual retroceso de la presencia del Estado-nación como actor de desarrollo, el control político de la región parece canalizarse cada vez más hacia el puntual, pero eficaz debilitamiento de las estructuras comunales. Como toda autoridad local —tanto civil como agraria y jurisdiccional— no sólo depende del consentimiento de la asamblea comunal, sino

que también requiere del posterior aval gubernamental, una práctica generalizada consiste en externar el reconocimiento externo mediante “credencial” oficial no a los *cargos* electos por la comunidad, sino a autoridades paralelas, aún leales al aparato del partido-Estado. En varias comunidades purhépecha, tanto las presidencias municipales gobernadas por el PRI como las autoridades agrarias de la SRA y el Ministerio Público hacen uso efusivo de esta práctica.

Sin embargo, el PRD a veces reproduce el mismo comportamiento polarizador si logra gobernar algún municipio. Así, en la comunidad serrana de Tarecuato, del municipio de Santiago Tangamandapio —gobernado por una coalición entre el PRI y el PRD—, la práctica totalidad de comuneros suele votar por candidatos perredistas en las elecciones tanto municipales como estatales y federales. No obstante, las elecciones del *cargo de jefe de tenencia*, celebradas en septiembre de 1993 y repetidas en octubre del mismo año, acaban polarizando a los vecinos dividiéndolos en una mayoría, cuyo candidato es abiertamente apoyado por el presidente municipal (perredista), y una minoría, cuyo candidato cuenta con el importante apoyo del síndico del Ayuntamiento (del PRI) así como del párroco local. Aunque al repartirse las elecciones finalmente es reconocido el candidato mayoritario, algunos meses después y a raíz de dicha experiencia un grupo de comuneros que habían votado a uno u otro partido decide crear un *Comité Independiente de la Unidad de Tarecuato, Mich.* con el objetivo de contrarrestar la nociva influencia que los partidos ejercen al interior de la comunidad (entrevistas E-Procuraduría 1994 y E-Nación Purhépecha 1994d).

Otra táctica gubernamental de incidir en las decisiones intracomunales es la concesión de recursos solicitados por las autoridades comunales a través de *Nación Purhépecha*, cuya canalización, no obstante, se realiza al margen de estas autoridades y de la red regional. Con ello, se procura crear y/o fortalecer una *unión* o *grupo solidario* afín al partido-Estado y fomentar, a la vez, la envidia de los vecinos “disidentes”:

O sea, la situación es la siguiente: Que mientras que la organización de la Nación Purhépecha presenta en paquete las demandas de las comunidades, sí ha habido respuesta por parte del Gobierno del Estado, pero una respuesta aislada, con el propósito de no dar crédito a la organización de la Nación Purhépecha. Inclusive se acercan funcionarios del Gobierno del Estado a grupos en las comunidades indígenas, pero que nosotros denominamos..., bueno, que son simpatizantes del partido oficial, y a ellos les entregan una serie de recursos. Y entonces marginan a los grupos que están participando con la Nación Purhépecha. Por ejemplo, tenemos el caso muy concreto de los apoyos que se piden para créditos a mujeres artesanas. Ahí han estado dando bastantes recursos, pero no llegan a aquellas organizaciones de mujeres indígenas que han estado trabajando con nosotros. Queríamos insistir de que sí estamos viendo respuestas, pero se trata de desacreditar la labor que viene haciendo Nación Purhépecha. Porque en todo caso se induce a que la gente piense, bueno, de que si participa con Nación Purhépecha no va a conseguir nada, ¿sí? Por eso se están otorgando los recursos, por esas vías, por esos caminos (miembro de la Comisión de Prensa, E-Nación Purhépecha 1994c).

Ante la inminencia de elecciones decisivas como en el caso del cambio sexenal de 1994, esta estrategia gubernamental se sigue compaginando hasta la fecha con prácticas políticas destinadas a influir en el voto de los comuneros. Para ello, se postergan continuamente las ayudas solicitadas, que luego se conceden de forma acelerada y masificada unos pocos días antes de la celebración de las elecciones en cuestión:

Y sobre esto queremos señalar una cuestión que para nosotros es muy importante: Pasaron las elecciones del 21 de agosto, y previamente muchos funcionarios estuvieron, pues visitando a nuestras comunidades. Pero lo que logramos notar es de que estas visitas, los ofrecimientos a algunas de nuestras peticiones llevaba un tinte meramente político, y que, bueno, o sea eso era en función a que, bueno, las elecciones se iban a celebrar el 21 de agosto (miembro de la Comisión de Prensa, E-Nación Purhépecha 1994c).

Después de las elecciones presidenciales de 1994 no es el PRD, cuya cúpula se encuentra sumida en las polémicas negociaciones de “concertación” con el aparato gubernamental, sino *Nación Purhépecha* quién con más vehemencia protagoniza las protestas locales y regionales contra las persistentes prácticas fraudulentas detectadas en muchas comunidades (cfr. cap. V). A partir de entonces, la estrategia gubernamental se centra en intentar desvincular a las comunidades de su organización regional. La distribución preferencial de recursos a aquellos grupos intralocales que desisten de participar en las reuniones regionales tiene el evidente objetivo de desmovilizar a la población local para restablecer la antigua relación clientelar con las instituciones gubernamentales y partidistas:

En buena manera nosotros así lo hemos venido valorando, sobre todo porque en todo lo que es la Nación Purhépecha, prácticamente la gente emite su voto con la oposición, ¿no? Entonces por ahí, o sea, hacemos esa valoración nosotros. Y ya, posterior a las elecciones, incluso siguen visitando funcionarios a nuestras comunidades, pero nosotros esto lo estamos viendo en el sentido de que ellos prácticamente quieren aislar a nuestra organización, la Nación Purhépecha. Ellos van como el papá que, bueno, él tiene la solución y va a dar la respuesta a nuestras

peticiones. Entonces es a partir de ahí, pues, estamos revisando toda esta situación (miembro de la Comisión de Prensa, E-Nación Purhépecha 1994c).

Ante este trasfondo de experiencias con las entidades gubernamentales, la precipitada creación de la *Comisión Nacional de Justicia Social y Desarrollo Integral para los Pueblos Indígenas* (CNJSDIPI) únicamente profundiza el recelo y rechazo de las autoridades comunales. Esta comisión gubernamental, establecida por decreto presidencial inmediatamente después de la aparición pública del *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN) en enero de 1994, primero es presidida por la actual secretaria general de la CNC, que luego es sustituida por un mixteco otrora gobernador de Oaxaca por el PRI. Aunque su objetivo consiste en redefinir la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, esta comisión reproduce literalmente las mismas funciones y objetivos del INI (Poder Ejecutivo Federal 1994). El presidente de la CNJSDIPI reconoce que “las instituciones orientadas a atender a las comunidades estaban realmente rebasadas” (Ramírez López 1994:146), por lo cual se opta ahora por crear canales directos que vinculen al presidente de la República con las comunidades, para “lograr el reencuentro político entre los pueblos indígenas y el gobierno, restaurar la confianza perdida” (1994:146).

Ya en abril de 1994, la nueva comisión hace acto de presencia en la región purhépecha convocando a un *Foro Regional de Consulta sobre la Ley Reglamentaria del Artículo Cuarto Constitucional*. Este foro, celebrado en Pátzcuaro, sin embargo, resulta ser un acto verticalmente orquestado con antelación: la mayoría de los “delegados” son funcionarios del INI, de la SRA y de Sedesol, cuyas opiniones oficiales son apoyadas por algunas organizaciones cercanas al PRI como la asociación de profesionistas de Zacán (cfr. cap. V). Por consiguiente, los delegados enviados por *Nación Purhépecha* se retiran bajo protestas del foro.

Para evitar este tipo de altercados públicos, la CNJSDIPI cambia de estrategia y decide recuperar la tradición indigenista de sólo dialogar con organizaciones indígenas creadas o impulsadas por el propio indigenismo. En la evaluación final de su mandato, el presidente de la comisión presidencial justifica su intento de crear nuevas pautas organizativas al margen de las redes regionales de comunidades ya existentes alegando una supuesta “debilidad organizativa” de los propios indígenas:

Una de las situaciones que agravaban los problemas era la completa debilidad y la escasa existencia de mecanismos organizativos genuinamente indígenas, surgidos y sostenidos, orgánica y democráticamente, por las comunidades y pueblos de base. Por este motivo, en cada etnia y región la Comisión seleccionó un delegado de amplia experiencia en trabajo de organización, capaz de explicar la importancia de establecer un sólido puente de trabajo entre las comunidades y el Estado (Ramírez López 1994:147).

Para establecer este tipo de “sólido puente” con los purhépecha, la comisión en el mismo año 1994 se acerca a un integrante de la comisión de proyectos de *Nación Purhépecha*, un anterior presidente del CSP que como *tata k’eri* de su comunidad hasta la fecha disfruta de una gran reputación en la región, y le propone integrar un *Consejo de Pueblos Indígenas de Michoacán*. Esta estructura cupular sería entonces el único interlocutor reconocido por el Gobierno Federal. El comunero “seleccionado” desde arriba, sin embargo, en vez de desvincularse de la red regional y ocasionar así una probable ruptura, somete su integración en el nuevo consejo oficialista a la decisión de la asamblea regional. Esta rechaza rotundamente participar en esta organización, pero con habilidad diplomática ofrece, a su vez, a la comisión presidencial restablecer relaciones bilaterales y negociaciones respetuosas que tendrían que realizarse “cara a cada, sin falsas cúpulas de membrete” (entrevista E-Nación Purhépecha 1994d).

Como este último intento de recuperar el control clientelar y vertical de la región fracasa, el Estado-nación regresa nuevamente a la probada estrategia de control político generalizado en las zonas rurales, “una hábil combinación de `zanahorias y garrotes’” (Fox & Hernández 1992:167). Sin embargo, el aspecto represivo de la presencia del Estado ampliamente privatizado aumenta debido a su mermada capacidad de distribuir “zanahorias”.²⁴⁸ Ya desde la aparición pública del EZLN en enero de 1994 aumentan tanto la presencia de patrullas de la PJE y de la *Policía Judicial Federal* (PJF) como las incursiones cada vez más frecuentes de unidades del *Ejército Nacional* en la región (cfr. ilustración 50):

Ahí están los judiciales en todas partes, en todas partes. Al menos en la Cañada, por ahí pasan. Ayer estuve contándolos porque estuve esperando un autobús. Pasaron como 16 camionetas, ocho para abajo, y ocho para arriba. A veces están estacionados ahí, conforme se entra a las comunidades, en los entronques, están ahí. En Carapan es donde hubo denuncias, o sea que si llevabas alguna cosa te la quitaban, como pago de paso o algo así. Si llevabas leñas, si llevabas ollas, si llevas algo de comer, si llevas... Todo, se llevan juguetes, y no nada más a los purhépechas, a todos. Algunos que llevan zapatos, pues zapatos. Eso sí me tocó ver a mí, en Carapan. Y esa denuncia la hicimos ahí, precisamente en Uruapan (comunero y maestro, E-Tacuro 1994).

²⁴⁸ Para datos detallados acerca del simultáneo incremento de las violaciones de derechos humanos que ya antes de 1994 se percibe en gran parte de las regiones indígenas del país, cfr. entrevista E-Liga (1994) así como Kearney (1994), Amnistía Internacional (1995) y Ramírez Casillas (1995).



Ilustración 50: Vigilancia militar de una movilización purhépecha

Para justificar el recurso masivo a las “fuerzas del orden público”, las autoridades gubernamentales en repetidas ocasiones intentan vincular a la red de comunidades con un supuesto “grupo armado” detectado en la Meseta. Dado que desde las instituciones públicas sólo se siembran rumores, sin jamás aducir prueba empírica alguna de esta presunta presencia, el objetivo implícito de este tipo de aseveración infundada consiste en recurrir a la amenaza directa para desmovilizar a la población disidente. Un maestro que decidió dejar de asistir a las asambleas regionales justifica así su ausencia:

Pues yo he sacado la conclusión de que está difícil ponerse contra el Gobierno en México. Porque solamente hay dos cosas: aventarse de lleno, pero es riesgo, riesgo familiar, ¿no?, porque o te calman o te..., sí, o te haces a un lado. Solamente hay dos cosas, así como para andar como queriendo y no queriendo, si tú intentas hacer algo, inmediatamente te frenan (maestro bilingüe, E-Urapicho 1994).

La coalición de comunidades como sujeto de desarrollo regional

Reflejando los factores inmediatos que dieron origen a la coalición de comunidades, desde su aparición en 1992/93 la organización regional combina sus actividades de negociación, cabildeo y movilización frente a las instituciones gubernamentales con la elaboración y puesta en práctica de proyectos propios. El objetivo común de estos proyectos consiste en dotar de substancia concreta y efectiva a la reivindicada autonomía regional. Al igual que en otras organizaciones comunales o regionales (Fox & Hernández 1989), dentro de *Nación Purhépecha* surge una diferenciación interna entre aquellos maestros y comuneros que se centran en presentar demandas al gobierno y negociar su realización, por un lado, y otro grupo de protagonistas, por otro, que prefieren elaborar proyectos concretos al margen de las reivindicaciones políticas para incrementar con ello la capacidad negociadora de la red regional. Aunque estos proyectos suelen surgir a iniciativa de una comunidad, trascienden el ámbito local al obtener el apoyo de otras comunidades y al abrirse a beneficiarios extralocales que atraviesan los mismos problemas estructurales.

Nuevos mecanismos de resolución de conflictos

Para implementar proyectos conjuntos y provechosos para varias comunidades, sin embargo, es indispensable en un primer paso “pacificar” a la región. Para ello, *Nación Purhépecha* retoma las pioneras experiencias generadas en la Meseta con la resolución pacífica del conflicto de tierras que enfrentaba violentamente a las comunidades de Nurío, Cocucho, San Felipe y Pamatácuaro (cfr. cap. V). Desde la celebración de las primeras asambleas regionales de la organización, los comuneros y autoridades que participaron activamente en aquel proceso de pacificación aprovechan cada reunión extralocal para narrar sus experiencias y concluir con un llamado a la unidad de los pueblos purhépecha.

A estos personajes acude nuevamente la organización cuando en junio de 1994 reaparece el añejo conflicto de linderos que enfrenta a las comunidades de Tanaco y Cheranatzicurin.²⁴⁹ Los comuneros de Cheranatzicurin bloquean la carretera principal que atraviesa la Meseta exigiendo que el *Tribunal Agrario* adjudique definitivamente a una comunidad u otra las 600 ha. pendientes de resolución desde hace décadas. Mientras que el Gobierno concentra unidades de la PJE y del *Ejército Nacional* en Uruapan y la Cañada para desalojar a los manifestantes, una comisión convocada *ad hoc* por protagonistas de *Nación Purhépecha* acude a ambas comunidades para negociar una solución pacífica. Los representantes de ambos pueblos señalan que el principal problema reside en sus “títulos empalmados” (entrevista E-Cheranatzicurin 1994). El título virreinal de tierras de Cheranatzicurin, datado en el siglo XVI, se solapa en el terreno disputado con el título de Tanaco, redactado en el siglo XVIII.

El juicio de amparo ganado por la comunidad de Tanaco en 1974 sólo impide la integración de la superficie disputada en la propiedad comunal de Cherán Atzicurín, sin decidir cuál de los dos títulos es el auténtico. El conflicto reaparece en 1994 cuando comuneros de Tanaco comienzan a explotar el bosque que cubre esta superficie. La comisión de *Nación Purhépecha* logra frenar el desalojo violento, pero tampoco puede resolver el conflicto jurídico. Gracias a la intermediación de la comisión, ambas partes enfrentadas acceden a canalizar su litigio nuevamente hacia las correspondientes autoridades jurisdiccionales y agrarias. No obstante, como desde el juicio de 1974 la contrarreforma del gobierno de Salinas de Gortari ha reestructurado las respectivas competencias de las instituciones agrarias, el “caso” de Cheranatzicurín y Tanaco pasa a formar parte del *rezago agrario*, en el que yace hasta la fecha.

²⁴⁹ Para el origen de este conflicto, cfr. cap. VI; los siguientes datos provienen de las entrevistas E-Cherán Atzicurín (1994), E-Nación Purhépecha (1994b, 1994c), E-Procuraduría (1994) y E-Tanaco (1994).

Un conflicto distinto y aún más complejo obliga ya en 1993 a *Nación Purhépecha* a nombrar una comisión con el encargo de mediar en un conflicto no intercomunal, sino intralocal. Ya en 1991, en el pueblo de Angahuan los comuneros logran tomar una empresa astilladora propiedad de un talamontes de Uruapan (entrevistas E-Angahuan 1993 y E-Nación Purhépecha 1994c). Para legalizar posteriormente esta toma, el entonces *repré* de Angahuan consigue un crédito de una empresa de aglomerados y compra para la comunidad la desde entonces *Astilladora Comunal "Pakichu"*. Sin embargo, como la astilladora no genera trabajo para todos los comuneros, la comunidad acaba dividiéndose en dos facciones. Cuando el *repré* es destituido en asamblea comunal, su grupo se niega a traspasar la empresa comunal al nuevo *repré* por considerar que habiendo devuelto ya gran parte del crédito recibido mediante su fuerza de trabajo la astilladora por lo menos en parte ya es suya. El grupo entrante, a su vez, pretende despedir a todos los trabajadores de la astilladora para colocar a sus allegados en los escasos puestos de trabajo.

El grupo victorioso en la asamblea presenta una querrela judicial, gracias a la cual el grupo anterior es encarcelado por la PJE. Después de pasar tres meses en la cárcel de Uruapan, este grupo acude a *Nación Purhépecha* para que medie en el conflicto, ya que el grupo opuesto había conseguido el apoyo de un *etnolingüista* de Angahuan que dispone de excelentes relaciones en el Gobierno del Estado. Mientras que los representantes gubernamentales favorecen la venta de la astilladora al mejor postor, ambos grupos locales coinciden en la necesidad de retener el control local de la empresa. La labor mediadora de la comisión negociadora nombrada por *Nación Purhépecha*, sin embargo, es obstaculizada porque el grupo del nuevo *repré* se niega a retirar los cargos vertidos contra el anterior grupo. Después de más de diez meses de negociaciones, la misión conciliadora fracasa ante la intransigencia de ambas partes, por lo cual la astilladora permanece controlada por la PJE.

En ambos casos, los protagonistas de *Nación Purhépecha* se enfrentan a la imposibilidad de resolver conflictos locales o regionales si éstos ya han rebasado el ámbito regional en el que se mueve la organización de comunidades. En Angahuan, cuando una facción recurre a la PJE para “resolver” un conflicto intracomunal, la mediación por representantes de comunidades vecinas se ve imposibilitada, dado que la dinámica policial acaba imponiéndose al lento y difícil proceso negociador. El diferendo intercomunal, por otra parte, podría ser fácilmente resuelto por una comisión bipartita si las autoridades gubernamentales se limitaran a ratificar un consenso obtenido a nivel regional, tal como lo hicieron en el conflicto entre Nurío y Cocucho. Si el Estado-nación, sin embargo, impone su monopolio jurisdiccional aunque sea mediante el aplazamiento permanente de una solución definitiva, la labor conciliadora de *Nación Purhépecha* se vuelve fútil.

Un proyecto de desarrollo integral regional: Nuriuan

A raíz de estas experiencias, *Nación Purhépecha* decide centrar sus actividades en proyectos que efectivamente acerquen a las comunidades sin que su éxito dependa de alguna sanción oficial. Después de varias asambleas dedicadas a analizar la situación educativa de las comunidades partícipes, en 1993 la organización regional inicia con la *Casa del Estudiante Purhépecha “Nuriuan”* su primer proyecto autogestionado, la creación de una escuela productiva multisectorial que se propone superar una gama de errores estructurales que han hecho fracasar tantos anteriores proyectos educativos.²⁵⁰

- la usual división entre fomento educativo y fomento económico, una práctica contradictoria a las necesidades cotidianas de la población local que —por falta

²⁵⁰ Cfr. las ilustraciones 51 y 52; los datos sobre este proyecto provienen de las entrevistas E-Nación Purhépecha (1993a, 1993c, 1994a), E-Nurío (1993b, 1994b) y E-Procuraduría (1994).

de las correspondientes oportunidades de empleo—únicamente provoca un nocivo *brain drain* hacia fuera de la región (cfr. cap. III);

- la marginación que la tradicional formación profesional informal de las familias campesinas sufre dentro de la formación escolar y la subsecuente separación del conocimiento en teoría escolar abstracta y práctica doméstica concreta (cfr. cap. III);
- el error de no involucrar a los mayores en la enseñanza escolar, lo cual contribuye a una permanente competencia entre la escuela y la familia y/o comunidad como agentes enculturadores, generando así tensiones entre maestros jóvenes y autoridades locales mayores (cfr. cap. V);
- la limitación de los proyectos a un sólo pueblo o incluso a sólo una parte de la población local, con lo cual se desencadenan o profundizan tensiones entre las comunidades (cfr. cap. III).



Ilustración 51: Terrenos del *Proyecto Nuriuan*, EST Nurío

Con este proyecto, la coalición regional retoma el acuerdo originalmente establecido después de la toma del internado de Paracho en 1981 entre las comunidades de la Meseta y las autoridades educativas (cfr. cap. VI). Como la SEE sigue negándose a aplicar dicho convenio integrando la EST de Nurío en el sistema bilingüe y sobre todo convirtiéndola en internado regional, la coalición de comunidades, liderada por las autoridades de Nurío, se apropia de la escuela para ampliarla y transformarla en una escuela productiva regional y autogestionada que tras una financiación inicial logre su independencia económica.

Después de acudir a múltiples instancias gubernamentales y no-gubernamentales de desarrollo a nivel tanto nacional como internacional, la organización obtiene el apoyo financiero de una ONG italiana, con el cual entre 1993 y 1994 se construye un internado para 400 alumnos y alumnas, a la vez que se crean los primeros talleres de formación profesional. Aunque carece de fondos públicos para albergar adecuadamente a dichos alumnos, desde 1994 la escuela-internado comienza a funcionar con unos cuantos alumnos enviados de comunidades que carecen de escuela secundaria y mantenidos con la ayuda de familias de Nurío.

Dado que la EST sigue siendo una escuela pública dependiente de la SEE, las materias “académicas” previstas en los planes curriculares oficiales son impartidas por la mañana, mientras que los talleres de formación complementaria, adaptada a las necesidades locales y regionales, se llevan a cabo en cursos vespertinos. Estos cursos se componen de dos tipos de talleres:

- En los “talleres culturales”, impartidos en lengua purhé, maestros junto con ancianos de diferentes comunidades transmiten sus conocimientos tradicionales sobre historia local y regional, artes plásticas,

música, danza y otras tradiciones orales así como medicina y herbolaria. Actualmente, sólo se está impartiendo un taller de lengua purhé, para alfabetizar *a posteriori* a los alumnos en su lengua materna.

- Los “talleres productivos”, también ofrecidos de manera conjunta por maestros y “expertos” locales, hoy por hoy abarcan agricultura, horticultura, ganadería, apicultura, carpintería así como conservación y transformación de alimentos. Para un futuro está previsto instalar un vivero así como talleres que difundan otras artesanías de la región.



Ilustración 52: Taller de Carpintería
del Proyecto Nuriuan, EST Nurío

Mientras que las cosechas obtenidas gracias a los talleres agrícola, hortícola y ganadero por ahora únicamente cubren la alimentación de los alumnos y maestros, a largo plazo la comercialización de los productos elaborados en los diversos talleres está pensada para proporcionarle a la escuela una paulatina independencia económica tanto frente a la Secretaría

de Educación como frente a la ONG que ofreció la ayuda inicial. Aunque la SEE en un inicio había rechazado rotundamente tanto el proyecto de internado como sobre todo la introducción de clases bilingües a nivel secundaria, después del compromiso “privado” de una ONG extranjera y de la consecuente propagación inmediata del proyecto en la región entera, las autoridades educativas han tenido que modificar su postura: por su parte, han “obsequiado” al proyecto *Nuriuan* un amplio complejo polideportivo adyacente.

La coordinación y administración de la escuela-internado y de sus talleres corren a cargo de una comisión permanente designada por la organización regional y compuesta por representantes de Nurío y de otras comunidades tanto de la Meseta como de la Cañada y del Lago de Pátzcuaro. Esta comisión controla y asesora al director de la escuela secundaria, quién es el encargado de ejecutar las medidas concretas del proyecto. Como figura jurídica, nominalmente se recurrió a la sección purhépecha de la otrora asociación de maestros bilingües APIBAC, cuya comisión de proyectos coincide personalmente con la comisión designada a tales efectos por *Nación Purhépecha*.

Con este *Proyecto Nuriuan*, la organización purhépecha persigue una finalidad regional en dos sentidos. Por un lado, el proceso de “redescubrimiento”, recuperación y adaptación de formas tradicionales de producción por parte de los talleres está destinado a arraigar a los alumnos y alumnas en la región, proporcionándoles una formación adecuada al medio local y evitando así su emigración hacia los núcleos metropolitanos. Y, por otro lado, el hecho de compartir tanto el mismo internado como los mismos talleres culturales bilingües tiene por objetivo incentivar en la generación de los jóvenes una identidad regional que supere antiguos conflictos y que cree una conciencia acerca de las características étnico-regionales comunes:

Se proponen los siguientes objetivos: a) Orientar la educación hacia una capacitación para el trabajo de acuerdo con los recursos naturales que genere el propio desarrollo económico, político, social y cultural de las nacionalidades indias, asegurando su participación en el desarrollo de México. b) Deberá propiciar la revaloración cultural y tenderá a reforzar su identidad étnica a fin de favorecer el desarrollo integral de la personalidad de los jóvenes purhépechas. c) Favorecer el arraigo y el fortalecimiento étnico, al ofrecer a los jóvenes purhépechas servicios educativos acordes con sus intereses y en su ambiente natural y sociocultural (Proyecto “Casa del Estudiante Purhépecha - Nuriuan”, ms., 1993).

El Instituto Tecnológico Agropecuario Purhépecha

Dado que una escuela de estas características no puede existir de forma aislada sin correr el riesgo de “dejar truncada a nuestra juventud” (entrevista E-Nación Purhépecha 1994a), ya en 1993 la misma comisión promotora del *Proyecto Nuriuan* lo amplía con otra iniciativa de desarrollo regional, destinada a complementar la escuela productiva con una escuela politécnica superior. Como símbolo de paz entre las comunidades anteriormente enfrentadas por los conflictos de linderos imperantes en la Meseta (cfr. cap. V), y recuperando el planteamiento contenido en el *Documento de los Cinco Puntos* elaborado por una primeriza comisión de comunidades en 1985, ahora se propone establecer este futuro *Instituto Tecnológico Agropecuario Purhépecha* (ITAP) en la superficie disputada de forma armada hasta hace poco entre las comunidades de Nurío, Cocucho, San Felipe y Pomacuarán. Para ello, estas comunidades han donado un total de 230 ha. de tierras a su organización regional con la condición de que su

usufructo sea de provecho para todas los pueblos de la región.

En esta superficie, que se dividiría en 30 ha. para las instalaciones y 200 ha. dedicadas a prácticas, el instituto agropecuario propuesto ofrecería a los egresados de la EST de Nurió así como de otras escuelas secundarias la posibilidad de cursar unos estudios superiores de breve duración. Estos se estructuran en un primer tronco común, equivalente al bachillerato o a la *escuela preparatoria*, y una segunda parte, en la que los estudiantes se especializan en silvicultura, ganadería o agricultura. Aparte de esta labor de formación profesional, el ITAP se dedicaría a la investigación de formas alternativas de producción, adaptadas a la ecología y economía regionales, conocimientos que a su vez serán aplicados mediante proyectos de desarrollo regional (entrevistas E-Nación Purhépecha 1994a, 1994c).

Después de un inicial rechazo gubernamental y de las subsecuentes movilizaciones posteriores, la SEE encarga un estudio de la demanda educativa en la región, cuyas conclusiones resaltan el potencial cuantitativo de posibles beneficiarios entre los jóvenes purhépecha así como el efecto antimigratorio que se obtendría mediante una descentralización de la educación superior. Finalmente, en 1994 el propio gobernador de Michoacán da el visto bueno al proyecto y propone que éste provisionalmente se aloje en las instalaciones de la EST, antes de trasladarse definitivamente a los terrenos en litigio. Sin embargo, las negociaciones entabladas entre *Nación Purhépecha* y el gobierno no logran alcanzar un compromiso en cuanto a la titularidad y el funcionamiento del futuro instituto. Mientras que la Secretaría insiste en integrar el ITAP en la jerarquía oficial del sistema educativo mexicano ofreciendo únicamente una extensión del ya existente *Instituto Tecnológico de Morelia* (ITM), *Nación Purhépecha* sólo está dispuesta a aceptar este sometimiento si a la vez se admiten dos inusitados órganos independientes de control. Estos órganos estarían dotados con el derecho de vetar decisiones de la burocracia educativa si éstas son contrarias a los

intereses locales y regionales:

- por una parte, el *Patronato Pro-Construcción del ITAP*, surgido de la correspondiente comisión educativa de la organización regional y por ello en su gran mayoría compuesto de maestros bilingües;
- y, por otra parte, un *Consejo de Comunidades*, definido como “órgano colateral de apoyo indirecto al ITAP, integrado por cada una de las comunidades involucradas en el proyecto del Instituto” (“Proyecto ITAP”, ms., 1994).

Después de las elecciones estatales celebradas en Michoacán en noviembre de 1995, el nuevo gobernador se niega a retomar el compromiso de su antecesor.

Más allá de la “cultura regional de relaciones sociales”

La gradual, pero creciente consolidación de *Nación Purhépecha* como nuevo actor regional se refleja en su capacidad de impactar tanto en las negociaciones bilaterales con las instituciones gubernamentales como en el desarrollo local y regional a través de proyectos concretos que ya no benefician únicamente a las élites económicas dominantes en la región, sino a los propios impulsores de dichos proyectos. Sin embargo, este proceso de reapropiación de espacios supralocales que protagoniza la coalición de comunidades purhépecha frecuentemente se ve frenado por la incidencia de poderosos factores y actores extrarregionales: un cambio de gobernador, un proceso electoral fraudulento, una contrarreforma agraria que desafía la base material de la comunidad o una apertura unilateral de los mercados agrícolas y silvícolas que margina por completo a los nacientes y aún débiles productores de excedentes que van surgiendo en la región.

Ante este adverso contexto global, desde finales de 1993 algunos integrantes de la red de comunidades recuperan los antiguos contactos que como entonces miembros del FICIM habían establecido durante las movilizaciones sobre el Quinto Centenario a nivel nacional e internacional. Desde octubre de 1993, una comisión de *Nación Purhépecha* viene participando en varios encuentros celebrados junto con otras organizaciones indígenas mexicanas y centroamericanas. Este proceso de apertura hacia otras regiones es acelerado de forma inusitada a partir de enero de 1994 por la irrupción del EZLN en la escena política nacional.

El desafío zapatista y la autonomía

Celebrado como “detonante y catalizador de la primera revolución del siglo XXI” (Esteva 1994:45), la “novedad” del fenómeno zapatista —su renuncia a una retórica vanguardista y proletarista acerca de la “toma del poder de Estado”, su evidente arraigo local proyectado desde la comunidad hacia la región, su insistencia legalista en que el gobierno cumpla la Constitución Mexicana así como su concepto de una “patria nueva” vertebrada en torno a la ciudadanía y la “sociedad civil” mexicana²⁵¹— resume muchos de los anhelos y experiencias compartidas también por la red regional de comunidades purhépecha. Por consiguiente, ya en el mismo mes de enero *Nación Purhépecha* externa en una carta al EZLN su “apoyo total e incondicional a la lucha que Ustedes han encabezado por dignificar la situación de los indígenas y campesinos de nuestro país” (carta al CCRI del EZLN, ms., 1994). La temprana y explícita solidarización con el *zapatismo* chiapaneco también es formulada como una advertencia al interlocutor principal de la red de comunidades, el gobierno:

²⁵¹ Para una caracterización detallada de los mencionados rasgos novedosos del EZLN, cfr. Moguel (1994a), Collier (1995), Dietz (1996) y Nash (1997).

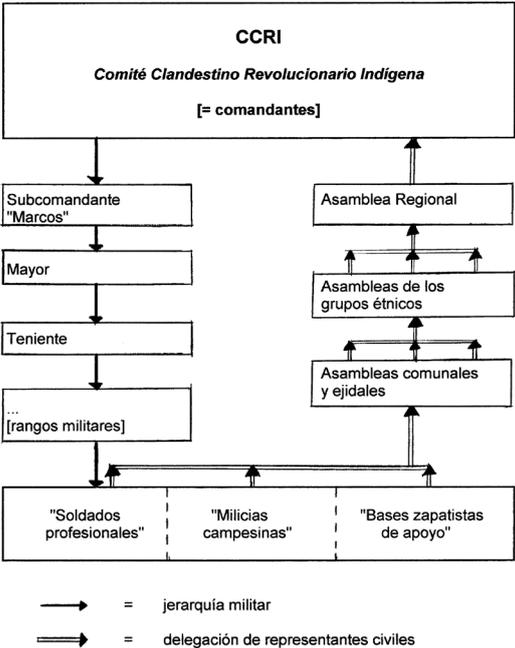
Que ellos en este momento pues deciden tomar esta alternativa de las armas. Más sin embargo si se da el enfrentamiento, si no se logra llegar a un diálogo, Nación Purhépecha se verá directamente implicado en este movimiento, un movimiento que nos atañe como indígenas, ya que son los mismos problemas que ellos tienen, de educación, de salud, sobre problemas de la tierra. Y esta lucha se da por lo que el gobierno, en su política integracionista pues, quiere desaparecernos como comunidades, quiere desaparecernos como pueblos. Entonces nosotros vemos que en el caso Chiapas no les dan otra alternativa más que las armas. Nación Purhépecha aún está luchando en las diferentes concentraciones que se han hecho. Hasta ahorita se ha buscado que sea mediante el diálogo como se llegue a la solución, y no a las armas. Vuelvo a decir: en caso de que se llegara a las armas, yo creo que Nación Purhépecha se vería involucrado también, apoyando a los compañeros hermanos de sangre en Chiapas (miembro de la Comisión de Educación, E-Nación Purhépecha 1994a).

En los *talleres de análisis* realizados junto con los protagonistas de la coalición de comunidades, la “opción armada” es interpretada por la gran mayoría de los maestros y comuneros purhépecha como señal de un rotundo fracaso de la vía de la negociación. Aunque algunos comuneros expresan su plena admiración ante “los `chingones´ de Chiapas que se levantan en armas contra el supremo gobierno”, como exclamaba un asistente a uno de estos talleres, la opinión generalizada entiende el recurso a la vía armada como respuesta a la retirada del Estado de sus obligaciones frente a las comunidades. A pesar de la similitud de los problemas, los integrantes de Nación Purhépecha contrastan el caso chiapaneco de abandono completo por parte del Estado con los escasos, pero importantes éxitos negociadores obtenidos frente al gobierno en Michoacán:

En ese sentido formamos parte de esta problemática, ya que las demandas concretas del EZLN, pues son justicia social, justicia social que no se ha logrado en ninguna de las comunidades indígenas, aún siendo éstas las protagonistas de todos los movimientos sociales que se han dado en México. Entonces creemos que es un reclamo justo que se dan... El caso Chiapas se da por la falta, por la poca atención que el Estado da hacia las comunidades (miembro de la Comisión de Educación, E-Nación Purhépecha 1994a).

EZLN

Ejército Zapatista de Liberación Nacional



Gráfica 6: Estructura interna del EZLN

La renuncia a la vía armada, mantenida por *Nación Purhépecha* siempre y cuando el gobierno se haga eco de las reivindicaciones de las comunidades, refleja la principal diferencia estructural entre el movimiento chiapaneco y el michoacano:

- El proceso organizativo que desemboca en el EZLN está caracterizado por una marcada, aunque entrelazada dualidad estructural entre un “pilar civil”, organizado de forma segmentaria desde lo local hacia lo regional, y un “pilar militar”, jerárquicamente integrado desde la cúpula militar hacia las “milicias” campesinas (cfr. gráfica 6).
- Nación Purhépecha, por su parte, carece por completo de un “pilar militar” jerárquico, pero comparte con el EZLN la centralidad de los órganos asamblearios y la estructura segmentaria arraigada en las comunidades y escalonadamente proyectada hacia el nivel regional (cfr. cap. VI).

Por consiguiente, el “desafío zapatista” no reside en la aparición del EZLN en sí, sino en los procesos organizativos que a nivel nacional han sido desencadenados por su aparición. Estos nuevos procesos generan redes ya no regionales, sino nacionales que propician innumerables encuentros con organizaciones y comunidades indígenas de otros Estados del país. El primer catalizador de este tipo de encuentros es el FIPI, que nuevamente actúa como plataforma que expresa tanto la protesta generalizada contra el intento gubernamental de reprimir militarmente al EZLN como la reivindicación de un proceso de renegociación del marco constitucional que articula las relaciones entre el Estado-nación y los pueblos indígenas del país.

A raíz de la celebración de la *Convención Nacional Democrática* (CND) en pleno territorio zapatista en agosto de 1994 (cfr. cap. VI), se crea un nuevo marco organizativo que engloba al heterogéneo abanico de organizaciones indígenas, gremios de profesionistas y redes de comunidades: la *Convención Nacional Indígena* (CNI). Al igual que el firme, aunque matizado apoyo expresado al EZLN por parte de *Nación Purhépecha*, la principal y más urgente misión de la CNI consiste en evitar que el gobierno reduzca el “problema de Chiapas” a un aislado conflicto local:

Profundamente estimulados por la lucha de los hermanos de Chiapas, saludamos sus esfuerzos por sacudirse del yugo de la explotación y la opresión. Hacemos nuestros los once puntos del EZLN y comprendemos las razones de su decisión de tomar la vía armada como único método para que los escucharan. Desde el Corazón de la Montaña de Guerrero les decimos: No están solos (CNI 1995: 19).

Aparte de sus multitudinarias sesiones plenarias, son sobre todo los canales internos de intercambio que permanentemente proporciona la CNI a través de comisiones temáticas las que actualmente son el principal mecanismo de vinculación extrarregional frecuentado por los protagonistas de la correspondiente comisión de relaciones externas de *Nación Purhépecha*. A lo largo de sus reuniones, celebradas en Guerrero, Oaxaca, Chiapas y el Distrito Federal, los maestros purhépecha van adquiriendo conocimientos cada vez más detallados sobre las similitudes y diferencias que existen tanto entre las diferentes regiones indígenas del país como entre sus respectivas experiencias organizativas. Además, la presión política ejercida a través de la CNI multiplica las dispersas fuerzas regionales de las diferentes redes de comunidades. Así, la reanudación del diálogo entre el Gobierno Federal y el EZLN, que luego desembocaría en los *Acuerdos de San Andrés Sacam Ch'en*, también se debe a este nuevo tipo de *lobbying* contestatario:

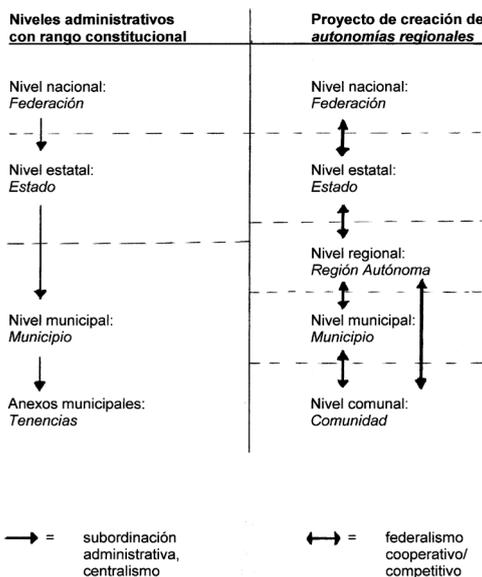
La CNI tiene una importancia demasiado, demasiado buena, ya que es la base para encontrar una solución al conflicto en Chiapas, mediante el diálogo dónde se evite el etnocidio nuevamente por parte del gobierno. Y que en este momento la Convención Nacional Democrática Indígena ha jugado un papel muy importante para que se dé el diálogo que pues está por darse. Y vuelvo a repetir, que como alternativa se busca la solución a Chiapas mediante el diálogo, y esta solución consiste en que el gobierno verdaderamente resuelva las necesidades de las comunidades indígenas —no nada más de Chiapas, porque esto se da en Chiapas, se da con los tarahumaras, se da con los purhépechas y se da en todas partes con las 56 nacionalidades que existen en México (miembro de la Comisión de Cultura, E-Nación Purhépecha 1994d).

Gracias a estos nuevos canales extrarregionales, varios protagonistas presentes en las comisiones de *Nación Purhépecha* son invitados en 1995 por el EZLN para que participen como sus “asesores” en el proceso de negociación que culminaría luego en la firma de los mencionados *Acuerdos de San Andrés Sacam Ch'en*.²⁵² Para todos ellos, sumamente halagados por este tipo de reconocimiento, la invitación por el EZLN significa la cima de toda una trayectoria de luchas, movilizaciones y negociaciones que años atrás habían iniciado a petición de su comunidad de origen y que ahora culmina en un evento que reúne a la práctica totalidad de organizaciones, gremios, grupos y facciones de comuneros, maestros y *notables* indígenas de todo el país. Gracias a este gesto simbólico, en los Altos de Chiapas se reencuentran los antaño enfrentados grupos de la intelectualidad purhépecha:

²⁵² Para detalles sobre dichos acuerdos, cfr. Cuerpo de Asesores del EZLN (1997).

- los académicos *notables* de Morelia (cfr. cap. V);
- los *etnolingüistas* supuestamente “tambaleantes”, según varios de sus vecinos comuneros;
- los ya ancianos fundadores y “asesores” de la UCEZ;
- varios de los más destacados maestros bilingües reintegrados en sus comunidades purhépecha y activos en *Nación Purhépecha* (cfr. cap. VI);
- así como algún que otro *tata k’eri* que con la ayuda de una “cooperacha” de su comunidad acepta la invitación del EZLN y viaja a Chiapas, entendiendo esta misión como su principal y último *cargo* a desempeñar.

**LA COMUNIDAD INDÍGENA
EN LA JERARQUÍA ADMINISTRATIVA MEXICANA**



Gráfica 7: La comunidad en la estructura federal del Estado

De regreso de las prolongadas negociaciones en Chiapas, los vínculos establecidos se mantienen tanto con los demás actores purhépecha como con los representantes de otras organizaciones indígenas. El eje temático en torno al que gira el intercambio extrarregional de ideas, programas y proyectos es el nuevo “fantasma [que] recorre Indoamérica: el fantasma de la autonomía” (Díaz-Polanco 1992:200). Retomando el debate acerca de la composición “pluricultural” de México, y a raíz de la experiencia chiapaneca, la práctica totalidad de las organizaciones que conforman la CNI y cuyos representantes participan como “asesores” del EZLN en San Andrés contribuye activamente a convertir la “cuestión de la autonomía” en punto de partida para redefinir su relación con el Estado-nación mexicano.

En las asambleas regionales convocadas por *Nación Purhépecha* así como en los *talleres de análisis* celebrados con sus protagonistas, el concepto de autonomía refleja la persistente soberanía de la comunidad así como la exigencia de que por parte del Estado se reconozca jurídicamente esta soberanía. Sin embargo, mientras que la mayoría de las autoridades locales se centra en este nivel comunal de una autonomía *de facto* ya practicada, varios de los maestros comisionados por la red regional hacen hincapié en que dicha autonomía comunal sólo es factible y defendible si es complementada por un concepto más amplio de autonomía, que abarcaría a toda la región purhépecha. Para ellos, esta autonomía regional implicaría la creación de nuevos órganos de toma de decisiones a nivel supramunicipal (cfr. gráfica 7), dado que sólo así es posible asegurar la soberanía comunal hasta la fecha sometida al control político por la cabecera municipal y sus élites económicas. Según esta concepción, los primeros proyectos autogestionados de desarrollo regional requieren de un consejo de gestión y/o administración igualmente regional:

Es importante para nosotros la autonomía regional, porque esto nos daría libertad para implementar nuestro propio desarrollo. Nos daría oportunidad de poder legislar y, dentro del marco constitucional, poder tener una participación más amplia. O sea, la autonomía regional es importante, porque el gobierno nada más nos ha querido reconocer una autonomía administrativa, pero esa autonomía administrativa es un paso a lo que nosotros queremos como una autonomía regional. Pero el gobierno, cuando se le habla de autonomía, piensa que es segregarnos, o teme que pase un separatismo, como lo que pasó en Rusia o lo que pasó en Yugoslavia. Pero la autonomía que nosotros pedimos no tiende a eso, sino más bien a que se nos haga tener más justicia social, y que seamos nosotros mismos quienes definamos nuestros propios proyectos, nuestras propias alternativas, y que no se nos sigan imponiendo proyectos que nada benefician a nuestras comunidades. La autonomía resolvería este problema social que viven las comunidades indígenas, pero que el gobierno no quiere saber nada de regiones autónomas (miembro de la Comisión de Proyectos, E-Nación Purhépecha 1993c).

Tanto dentro de *Nación Purhépecha* como en otras organizaciones indígenas se coincide en que un futuro régimen de autonomía no modificaría en absoluto la “soberanía nacional”, sino que a lo sumo contribuiría a “federalizar” al país, que por definición —aunque no *de facto*— siempre ha sido un Estado federal. Los matices diferentes surgen al precisar el nivel en el cual se centraría la nueva entidad: mientras que algunos integrantes de la red de comunidades se hacen eco de la preocupación inmediata de las autoridades locales de independizar su comunidad del municipio, otros promueven la idea de “mancomunizar” todas las cabeceras y tenencias de la región purhépecha en un nuevo nivel subestatal y supramunicipal.

Este diferendo, que existe al interior de muchas organizaciones y redes de comunidades en diferentes Estados del país, es profundizado por un simultáneo debate académico-político desencadenado y protagonizado por personalidades no-indígenas que acuden a muchos encuentros nacionales de organizaciones indígenas para difundir su posición frente a la opuesta. Se trata del enfrentamiento entre una llamada vertiente “etnomarxista” y otra “comunalista”:

- El grupo de los “etnomarxistas” (cfr. Dietz 1999) concibe a la autonomía como un proceso de descentralización administrativa y política que necesariamente genera a nivel regional “un nuevo ‘piso’ en la organización político-territorial, un nivel adicional en el marco de un sistema de poderes verticales” (Díaz-Polanco 1995b:98). El establecimiento de “regiones autónomas” (ANIPA 1995) evitaría el aislamiento de las comunidades y facilitaría la “nacionalización de los movimientos étnicos” (Díaz-Polanco 1992:231). Esta posición, apoyada por el FIPI, la *Secretaría de Asuntos Indígenas* del PRD y gran parte de los diputados y políticos indígenas afincados en la Ciudad de México, predomina también en un organismo específicamente creado para concretar el proyecto de autonomía, la *Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía* (ANIPA).
- El grupo opuesto, los “comunalistas” representados por activistas de movimientos sociales de base reacios a participar en estructuras políticas partidistas, rechaza la creación de niveles artificiales que únicamente generarían nuevos cacicazgos políticos. Según esta concepción, la autonomía se definiría como la “libre determinación” de las comunidades, que “quieren seguir determinándose por sí mismos, a partir de

su tradición y cultura, como lo han hecho por cientos de años” (Esteva 1994:81). Esta definición comunal y no regional de la autonomía es favorecida por la mayoría de los protagonistas de las redes regionales de comunidades, que temen que un régimen regional de autonomía genere nuevas estructuras cupulares exógenas (entrevista E-Nación Purhépecha 1994a).

Aunque el debate prosigue dentro y fuera de la región purhépecha, a menudo se reduce a preocupaciones teóricas y conceptuales de la *intelligentsia* indígena, sin reflejarse en la práctica política cotidiana de la red de comunidades. Un tema colateral, pero importante que este debate ha ido aportando desde comienzos de 1994 a las reuniones regionales es el impulso indirecto que mediante la “cuestión de la autonomía” se ha logrado dar a un asunto igualmente polémico: la relación que a nivel regional se pretende establecer con los *turhísicha*. Dada la recíproca “etnificación” ya constatada en la relación entre cabecera y tenencia de municipio (cfr. cap. V), si se pretende crear regiones autónomas, éstas por necesidad serían “pluriétnicas”. Si la incipiente identidad supracomunal, que *Nación Purhépecha* promueve mediante asambleas rotativas y proyectos regionales, ha de ser inclusiva, la red de comunidades en el futuro tendrá que “integrar” al mestizo tanto en su discurso como en su praxis regional. A lo largo de las discusiones observadas al respecto entre los maestros reintegrados, a una minoría “etnicista”, que aboga por la “pureza purhépecha”, se antepone una amplia mayoría de maestros y comuneros que aceptan plenamente la posición integradora y plural expresada repetidamente por el EZLN:

No hay grupo social en México, fuera del puñado de ricos gobernantes que usurpan la voluntad política. La lucha de los indígenas mexicanos tiene su particularidad y sus demandas propias, pero sólo podrán resolverse si los grandes problemas nacionales, los

que afectan a las grandes mayorías de México, y que son la falta de democracia, libertad y justicia, encuentran un cauce de solución (Carta del EZLN a la ANIPA, La Jornada, 03/06/95).

Sociedad civil, ciudadanía y nación

El “reencuentro con los mestizos”, sin embargo, surge en primer lugar a nivel extrarregional. Aparte de crear nuevos vínculos con otros movimientos indígenas del país, los dos eventos más destacados del año 1994, la irrupción del EZLN y el cambio sexenal, también aceleran la ampliación y profundización de los lazos existentes entre la red de comunidades purhépecha y el resto de la sociedad tanto michoacana como nacional. Desde enero y febrero del mismo año, en Morelia, Pátzcuaro, Uruapan, Zamora y otras ciudades del Estado se realizan encuentros informales entre diferentes asociaciones de derechos humanos, ONG, grupos de mujeres, escritores, académicos y políticos que se reúnen para simplemente intercambiar impresiones y reflexionar —al margen de afiliaciones partidistas— sobre “qué chingados está pasando en este país, que es nuestro país” (entrevista E-Liga 1994).

La emergente “sociedad civil” urbana y mestiza busca desde entonces el diálogo con *Nación Purhépecha*, que paulatinamente se convierte en uno de los interlocutores más solicitados en las asambleas ciudadanas, conferencias de prensa y actos públicos organizados por este polifacético conjunto de organizaciones y personalidades de la vida pública ciudadana. Haciéndose eco de la convocatoria externada por el EZLN para celebrar una *Convención Nacional Democrática* (CND) en la selva chiapaneca, una comisión de *Nación Purhépecha* participa en las actividades locales que la correspondiente *Convención Estatal Democrática* (CED) de Michoacán despliega a lo largo del año.

A pesar de la debilidad política y de la escasa continuidad que padece la CED, su logro decisivo consiste en haber propiciado el reencuentro entre actores sociales que desde finales de los años ochenta se habían ido alejando cada vez más: la disidencia purhépecha rural, por un lado, y la disidencia mestiza y urbana, por otro. Entre los integrantes de Nación Purhépecha predomina la sensación de que “ya no estamos solos, nos escuchan, hasta nos aplauden, y eso que aquí hay gentes que antes nos decían ¡pinches indios!, vuelvan a la sierra, ¿qué hacen ustedes aquí?” (Entrevista Nación Purhépecha 1994c). El reencuentro culmina en octubre de 1994, cuando la segunda asamblea general de la CED se lleva a cabo ya no en Morelia, sino en la pequeña comunidad de Puácuaro, situada en el municipio de Erongarícuaro a orillas del Lago de Pátzcuaro. Se trata de un acto sumamente emotivo, dado que muchos de los asistentes confiesan que es la primera vez que “ponen pie” en una comunidad purhépecha.

Este proceso de interlocución con la “sociedad civil” no partidista, que impulsa novedosas “coaliciones de descontentos” (Esteva 1994:47), se amplía a nivel nacional cuando varios comuneros y maestros de distintas comunidades acuden como delegados de *Nación Purhépecha* a la CND, que se celebra en agosto de 1994 en medio de la *Selva Lacandona* (cfr. ilustración 53). Para los delegados purhépecha asistentes, la simbólica entrega que el *Subcomandante Marcos* hace de la bandera mexicana a la “sociedad civil” confirma la concepción inclusiva de la “política identitaria” por la que opta la red de regiones: ser mexicano y ser purhépecha son dos “banderas” que no se excluyen mutuamente (entrevista E-Nación Purhépecha 1994d).

La apertura del movimiento regional hacia la sociedad urbana y mestiza no se limita a los movimientos sociales que confluyen en la CND. De forma simultánea, los contactos de los que varios purhépecha ya disponen con el “mundo” de las ONG (cfr. cap. V) son profundizados a lo largo del proceso electoral

de 1994, en cuyo transcurso estas ONG y sus redes se convierten en protagonistas de la “observación electoral” en zonas rurales.²⁵³ Partiendo de una anterior red de ONG dedicada desde 1990 a la observación electoral, la *Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia*, integrantes tanto de Cese como de ORCA forman parte del equipo que crea la *Alianza Cívica Michoacana*.

Entre la gran cantidad de instancias “observadoras” nacionales e internacionales que proliferan a lo largo de 1994, *Alianza Cívica* es uno de los escasos organismos que se dedica a observar no sólo la emisión y el recuento de los votos, sino todo el proceso electoral —desde la confección del padrón de electores, la distribución de credenciales para votar, el gasto destinado a las campañas electorales y el porcentaje de espacios cedidos a cada partido político en los mediso de comunicación hasta la evaluación poselectoral de los abusos cometidos en las casillas. Los cursos previos de formación que mediante detalladas guías de observación (Calderón y Cazés 1994) realiza *Alianza Cívica* con todos los observadores involucran a muchos purhépecha, que a su vez difunden entre sus vecinos comuneros un conocimiento sumamente detallado acerca de los derechos y deberes de los que gozan como ciudadanos.



Ilustración 53: Fotocartel sobre la 1ª *Convención Nacional Democrática*

²⁵³ Los siguientes datos provienen de las entrevistas E-Sedepac (1993), E-Alianza Cívica (1994), E-Cese (1994) y E-Liga (1994).

A pesar de las amargas experiencias que varios purhépecha padecen como observadores durante el día de las elecciones en sus casillas de destino —desapariciones o reubicaciones de casillas, robos de urnas, amenazas personales etc. (entrevista E-Alianza Cívica 1994)—, todos recuerdan esta vivencia como una especie de “aprendizaje de la democracia”. El proceso de ciudadanización, iniciado por el giro que da *Nación Purhépecha* de la petición de ayudas a la reivindicación de derechos (cfr. cap. VI), es afianzado por la interrelación continua con individuos provenientes de otras localidades y capas sociales, pero con los cuales se comparte el mismo anhelo “formalista” y “legalista” de que se cumpla la Constitución y se respeten los derechos humanos.

Surge así un nuevo espacio común de actividades políticas no partidistas que reúnen a purhépecha y *turhísicha*. Transitando hacia una nueva “diplomacia ciudadana” (Heredia & Hernández 1996), arraigada en los ámbitos comunales de la praxis cultural purhépecha, pero hibridizada por su creciente inserción en la sociedad circundante, los multifacéticos actores regionales de la coalición de comunidades consiguen una doble integración de “lo tradicional” y “lo moderno”. Por una parte, con la reducción de viejos conflictos intercomunales y la consciente promoción de una identidad regional que supere los particularismos locales y que sea extensible también a los *turhísicha* residentes en la región, se logra integrar a la población rural a nivel regional. Y por otra parte, las conjuntas actividades políticas desplegadas por *Nación Purhépecha* en estrecha vinculación con otros actores sociales, su exigencia del cumplimiento de las responsabilidades del Estado frente a los ciudadanos indígenas y su lucha por obtener órganos de autogobierno comunal y/o regional fomentan la participación de los purhépecha a nivel nacional, su ciudadanización. Es por ello que paradójicamente una organización étnico-regional e independiente podrá conseguir —gracias a su contribución

a hibridizar culturalmente a sus comunidades así como a federalizar y democratizar al país— algo que el indigenismo gubernamental aún no ha logrado después de más de medio siglo de desarrollo exógeno: una participación e integración equitativas de las comunidades indígenas y de su población no sólo en el Estado-Nación, sino en la sociedad mexicana contemporánea.

VII

CONCLUSIONES

El estudio etnográfico del origen y la evolución de un movimiento indígena contemporáneo permite enlazar de forma incluyente, pero dialécticamente contrastiva a cuatro “tipos ideales” de binomios que en estudios similares a menudo sólo se actualizan de forma parcial: los binomios sincronía *versus* diacronía, comunidad *versus* región, actor *versus* estructura así como perspectiva *etic versus* perspectiva *emic*.

Como la reconstrucción de los cambios acaecidos al interior de la comunidad purhépecha ha demostrado (cfr. cap. II, IV y VI), la opción entre un enfoque sincrónico y otro diacrónico resulta equívoca sobre todo si se pretende estudiar fenómenos tan autoreflexivos como el presente: el surgimiento de un nuevo actor social que se constituye “inventando” su “tradicición” recurriendo a temporalizaciones mitologizantes que frecuentemente habían sido generadas por la misma antropología (cfr. cap. VI). Por ello, es imprescindible contrastar la temporalización que actualmente realiza el sujeto estudiado con temporalizaciones y primordializaciones pasadas, integrando así ambos enfoques analíticos.

La distinción entre “estudios de comunidad” y “estudios regionales” tampoco es fructífera si se pretende analizar un movimiento social que primordializa la “cultura íntima” comunal para luego proyectarla hacia el espacio regional, fuertemente disputado al interior de la heterogénea “cultura regional de relaciones sociales”. Sólo contrastando la estrategia de territorialización empleada por el emergente actor contrahegemónico (cfr. cap. VI) con las territorializaciones realizadas por los actor hegemónicos a nivel regional y nacional (cfr. cap. II y IV) es posible definir *a posteriori* a la “región” como el espacio empíricamente estudiado en función de las redes personales de los protagonistas purhépecha.

La mencionada polarización de las teorías sobre los movimientos sociales entre aquellas que se centran en la perspectiva del actor y otras que enfocan a las estructuras subyacentes es superable si concebimos dialécticamente al actor social como producto a la vez que productor de las estructuras en las que transcurre su acción. Como ha ilustrado el análisis del proceso organizativo de los comuneros purhépecha (cfr. cap. V) así como del surgimiento y la emancipación de la *intelligentsia* purhépecha (cfr. cap. V), si confluyen determinados factores accionales —experiencias en pautas organizativas heterogéneas— y estructurales —la transición del omnipresente Estado-nación corporativo a un Estado neoliberal presente sólo como órgano de control y represión (cfr. cap. VI)—, el actor local puede convertirse en fuerza reestructurante tanto de la “cultura íntima” local (cfr. cap. VI) como de la imperante “cultura regional de relaciones sociales” (cfr. cap. VI).

Y, por último, la necesidad ya no de superar, sino de alternar permanentemente las perspectivas *emic* y *etic* de investigación se refleja en la concatenación analítica de la praxis cultural de los actores purhépecha, observable “desde fuera”, con su cambiante discurso identitario, sólo accesible “desde dentro” del horizonte interpretativo del propio actor. En el caso de los movimientos étnicos, esta relación dialéctica durante el mismo trabajo de campo es más difícil de sostener, pero más necesaria aún, puesto que en su afán de substancializar su proyecto de identidad, el actor étnico continuamente presenta su discurso —metafóricamente biologizante— como si de una praxis cultural *de facto* existente se tratara. Para mantener la tensión entre identificación y distanciamiento —imprescindible para abrir “ventanas epistemológicas” (Werner y Schoepfle 1987a:62)—, ha resultado particularmente provechoso combinar fases de “observación participante”, por un lado, que —a menudo convertidas en “participación militante”— proporcionan una visión completamente *emic* (cfr. Dietz 1999), con fases de

análisis y transferencia de resultados, por otro lado, en la que explícitamente se mantiene y defiende la distancia entre la perspectiva del actor y la perspectiva *etic* del investigador.

Por consiguiente, la metodología reflexiva-dialéctica, desarrollada y empleada para integrar estos heterogéneos binomios (cfr. Dietz 1999), genera una praxis etnográfica realmente cíclica de recopilación, teorización, transferencia y discusión de datos y resultados, cuyo permanente recurso al “salto” contrastivo entre la visión *emic* y la visión *etic* obliga al investigador a “posicionarse” explícitamente ante el actor investigado. Así, el estudio etnográfico de actores tan autoreflexivos como los protagonistas de los actuales movimientos sociales indica posibles salidas al persistente “laberinto” de la crisis referencial y autoreferencial que sigue padeciendo la antropología:

In sum, the investigation of something so varied, heterogeneous and complex as contemporary social movements is a challenge that can deepen anthropology's self-critique, having important implications for fieldwork, ethnographic writing and political expression. For whom we write, and how. This remains at the crux of anthropology's predicaments (Escobar 1992:419).

A efectos del presente trabajo, la principal aportación teórica de la metodología reflexiva-dialéctica ha consistido en la permanente contrastación de las perspectivas *emic* y *etic* que conlleva. Concebidos en el presente estudio como “estructuras estructuradas” que pueden actualizarse como “estructuras estructurantes” (Bourdieu 1991:92), tanto los conceptos identitarios a nivel del discurso —comunalismo, etnicidad, regionalismo, nacionalismo— como sus respectivas proyecciones espaciales a nivel de la praxis —comunidad,

etnia, región, nación— han sido dotados de contenido empírico específico procurando no caer en los frecuentes reduccionismos académicos. A lo largo de todo el proceso de investigación, se ha pretendido mantener esta contradictoria, pero por ello fructífera dicotomía de perspectivas.

Así, se ha intentado evitar tanto la autolimitación al nivel puramente *emic*, que reproduce la estrategia primordializante del actor —al invocar “una perspectiva civilizatoria que nos es propia porque ha sido forjada en este suelo, paso a paso, desde la más remota antigüedad” (Bonfil Batalla 1989b:245), como el reduccionismo *etic*, que —ante la falsa armonización de lo comunal que refleja la anterior corriente— hace excesivo hincapié en el “carácter contradictorio y fragmentado” de las estructuras comunales (Tejera Gaona 1991); por consecuencia, no logra explicar cuándo, cómo y por qué repentinamente —gracias a movimientos étnico-comunalistas como el aquí analizado— “la comunidad empieza a comportarse como el `modelo de comunidad´” (Zárate Hernández 1992a:264).

Para superar este tipo de reduccionismos, la propuesta teórica inicial ha consistido en delimitar —a nivel terminológico— los conceptos de etnicidad y de cultura (Dietz 1999), para luego estudiar —a nivel empírico— su interrelación recíproca en fenómenos contemporáneos de hibridación cultural, que a su vez desencadenan procesos de etnogénesis. Esta propuesta teórica ha sido aplicada a la reconstrucción detallada del surgimiento de un nuevo actor culturalmente híbrido, que gracias a las características de su formación como “agente aculturador” (cfr. cap. V) tiene acceso a dos tipos de capital cultural distinto, pero que simultáneamente se encuentra sometido a complejos procesos de identificación étnica, profesional, institucional, gremial y política (cfr. cap. V). Este análisis de la emergente *intelligentsia* purhépecha sólo ha sido posible enlazando y contrastando permanentemente los conceptos de etnicidad

y cultura. Si se prescinde de este procedimiento dialéctico, el análisis antropológico de los nuevos actores étnicos cae en evidentes falacias, producto de la simplificante equiparación de “una cultura” con “una identidad”:

No puede haber indios aculturados, ya que en la medida, en que un individuo es indio no está aculturado, y en la medida en que está aculturado ya no es indio. Así, pues, no puede existir una *élite* indígena moderna (Favre 1973:352-353).²⁵⁴

La consolidación de una “élite intelectual” purhépecha a lo largo de los últimos diez años no sólo obviamente contradice este osado y equivocado pronóstico. Además, su mera existencia pone en entredicho las categorizaciones esencializantes que siguen empleándose para definir a “lo indígena” frente a “lo mestizo”, sin percibir el contenido históricamente primordializado del que son portadores. Ello es particularmente evidente en épocas como la actual cuando las “monoidentidades” (García Canclini 1995:80), generadas por el discurso etnicista y nacionalista y reproducidas acríticamente por el discurso antropológico, se disuelven en múltiples identidades actualizables y manipulables por el sujeto en cuestión.

Es en estos contextos en los que la vocación explorativa de la antropología y su afán explicativo fracasan si se contentan con reproducir la “reificación” (Kearney 1996:63) que desde el poder del Estado-nación pretende suprimir la multiplicidad de identidades existentes. Pues dicha reificación esencialista no logra captar las diversas estrategias de resistencia adoptadas por los sujetos sociales para generar identidades contrahegemónicas:

²⁵⁴ Cursivas en el original.

A definitional dialectic is at work between the official categories and those of popular speech and personal identity. That the state has the power to rule, to order, and to maintain order depends in great part on the correspondence between the official categories and lived popular identities. The obverse implication is that resistance to the ordering power of the powers that be depends on and is derived from the subjugated subjects' ability to take on alternate definitions of self and to articulate and enact them (Kearney 1996:143).

De esta manera, el sumamente diverso abanico de protagonistas purhépecha analizados (cfr. cap. V y VI) impide su esencialización mediante tipologías supuestamente estables. Por consiguiente, incluso resulta necesario superar la distinción tipológica introducida por Lomnitz Adler (1995) entre intelectuales “tradicionales”, “provisionales” y “orgánicos” que sirvió de punto de partida para el presente estudio (cfr. Dietz 1999). Dado que esta tipología se basa en la orientación intralocal *versus* extralocal o combinada de la legitimidad de la que disfrutaban los individuos en cuestión, la evolución del movimiento purhépecha ilustra cómo los mismos fundamentos de dicha legitimación son mutables: por un lado, el comunalismo que legitima a los *cargos* consuetudinarios está arraigado en la estructura local de la “cultura íntima”, pero, por otro lado, a la vez la transforma introduciendo nuevos *cargos*, perfectamente legitimados por los modificados mecanismos de toma de decisiones impulsados por la misma *intelligentsia* purhépecha retornada. Esta *intelligentsia* se convierte así en portadora del discurso comunalista, de una nueva “cultura íntima”.

El carácter “tradicional” o “provisional” de un intelectual retornado por tanto no sólo depende de la direccionalidad de su función intermediadora —“hacia dentro” o “hacia fuera”—, sino

asimismo de su capacidad de transformar al destinatario de esta intermediación. El discurso comunalista reelaborado por *Nación Purhépecha* impacta tanto en la “cultura de relaciones sociales” imperante a nivel regional como en la “cultura íntima” de sus comunidades partícipes, dado que la nueva identidad colectiva a la que se aspira tiene que ser negociada tanto local como regionalmente con los demás actores:

The boundaries of a social entity have to do with networks of relations among individuals and organizations. But they are perhaps more fundamentally symbolic. They involve the definition of the collective identity. Because of its voluntary character, the ethnic polity has boundaries that must be constantly redefined and/or maintained. Accordingly, the definition of the collective identity is a basic political task that ethnic polities and their elites must address (Breton 1991:159).

A lo largo de estos procesos de redefinición y negociación de identidades y delimitaciones étnicas, el intento de *Nación Purhépecha* de apropiarse del espacio regional de la “cultura de relaciones sociales”, dominada por los *turhísicha*, para convertirla en una nueva “cultura íntima” ya no comunalista, sino “etnificada” como purhépecha, necesariamente evoluciona hacia un proyecto identitario distinto al original. Ante los “poderes fácticos” de los corporativizados intermediarios económicos de la región, que, no obstante, también se encuentran profundamente afectados por la retirada del Estado neoliberal, el discurso etnicista —basado en la comunidad como “utopía concreta”— paulatinamente se transforma en un discurso regionalista, dirigido tanto a los purhépecha como a los *turhísicha*.

Aunque la confluencia de sus experiencias compartidas tanto a través de la cancelación unilateral del “contrato social”

que dio origen al proyecto nacional mexicano (cfr. cap. VI) como por medio de su participación conjunta en movimientos políticos disidentes (cfr. cap. V y VI) acelera esta redefinición discursiva, el nuevo regionalismo purhépecha refleja antes que nada la creciente hibridación cultural de la región. La coalición de comunidades, que surge a partir de una peculiar alianza intralocal de autoridades consuetudinarias, agentes aculturadores “emancipados” y migrantes modernizadores retornados (cfr. cap. VI), *de facto* logra hibridizar las pautas organizativas intralocales y generar nuevos intercambios con movimientos sociales extralocales y extrarregionales (cfr. cap. VI). Gracias a estos fenómenos actuales de hibridación, la comunidad purhépecha paulatinamente se va integrando en procesos organizativos más amplios, que en su conjunto conforman a la “sociedad civil” mexicana.

Los nuevos cauces organizativos abiertos entre la comunidad y la sociedad no sólo transforman la “cultura de relaciones sociales” de la región, sino que asimismo amplían las estrategias identitarias elegidas por cada uno de los diferentes sujetos que componen el movimiento purhépecha actual. Mientras que algunos de los protagonistas se siguen definiendo en función de su comunidad de origen (cfr. cap. VI), otros optan por una identidad étnica que pretende homogenizar a la región en torno a la nueva “cultura íntima” purhépecha (cfr. cap. VI), a la vez que un tercer conjunto de actores —provenientes sobre todo de las cabeceras intrarregionales y/o fuertemente influenciados por el analizado debate acerca de la autonomía regional— comienzan a conferir al significado de “lo purhépecha” un uso más toponímico que etnonímico: como denominación regional engloba tanto a comuneros purhépecha de las tenencias como a comuneros *turhísicha* de las cabeceras (cfr. cap. VI).

La importancia futura de esta proliferación de identidades múltiples en el interior de un sólo movimiento

reside en su concomitante impulso a trasladar las anteriores dicotomizaciones jerarquizantes y supuestamente irreducibles —“lo purhépecha” o “lo indígena” frente a “lo mestizo”, la tenencia frente a la cabecera—, que tanto han contribuido a dividir y a paralizar a la región entera, en diferenciaciones internas propias de cada uno de los sujetos sociales. Estos sujetos están articulados alrededor de múltiples facetas de identidades (Kearney 1996:120s.) que reflejan la creciente hibridación cultural de sus portadores.

En este sentido, el recientemente constatado giro que realiza *Nación Purhépecha* desde la política contestataria, destinada antes que nada a delimitar —de forma igualmente dicotómica— la naciente identidad étnica frente al monopolio definitorio del Estado-nación (cfr. cap. VI), hacia la política de proyectos autogestionados, diseñados para independizar a la región de los actores exógenos (cfr. cap. VI), puede anticipar un futuro giro paralelo en el campo discursivo: la estrategia excluyente y delimitatoria de *etnogénesis*, hoy en día sólo desplegada de forma explícita por el discurso etnicista de los *notables* purhépecha, probablemente se irá transformando en una estrategia inclusiva de “*regiogénesis*”; su ímpetu regionalista estaría dirigido a la heterogénea totalidad de la población regional para lograr su autonomización frente a las hostiles fuerzas políticas y empresariales extrarregionales. Esta nueva identidad regional purhépecha posiblemente retome y amplíe el carácter segmentario de la identidad comunalista; los actores regionales participarían así de un “complejo identitario” arraigado en las estructuras residenciales y barriales de la comunidad purhépecha, pero que a la vez trascenderían el ámbito local compartiendo una identidad supracomunal que aglutinaría tanto a comuneros como a *turhísicha* vecinos.

El carácter potencialmente “subversivo” de este tránsito de una etnificación excluyente a una regionalización incluyente

reside en su implícita vocación “transnacional” (Kearney 1996). Los actores regionales, internamente cada vez más diferenciados, trascienden la centralidad del Estado-nación no sólo en su ya abandonada función desarrollista-benéfica, sino asimismo en su persistente función vigilante:

An internally differentiated subject is contrary to the kind of mechanical differentiation the state is concerned to define and document and to replicate with its birth registries, passports, passbooks, licenses, certificates, credentials, diplomas, and so forth. For it is by documenting that it constructs and replicates. But internal differentiation threatens to erode, to weaken this categorizing power and therefore documentation. And since documentation is the prerequisite of governance, the internally differentiated subject is categorically subversive of the power of the state to perpetuate the differentiation that is inscribed in its official categories (Kearney 1996:141).

La consecuente atomización de los nuevos actores sociales, sin embargo, pone en entredicho no sólo al proyecto integracionista o disciplinario del Estado-nación, sino también al anterior destinatario de sus medidas, a la siempre precaria “sociedad nacional”. La función reintegradora que en tiempos neoliberales comienzan a desempeñar los movimientos etno-regionalistas que como *Nación Purhépecha* proceden del llamado “México profundo” sólo es valorable si se contrasta con el restante panorama social del país: mientras que una minoría efectivamente logra transnacionalizarse exitosamente, la gran mayoría pasa a formar el “México roto”, definido por Zermeño (1994:130) como “el desarraigado, el de la modernización salvaje: los grupos sociales del modelo anterior que nunca fueron integrados por la modernidad y a los que se agregó la pedacería dejada por la ‘década perdida’ y el shock neoliberal”.

Las únicas comunidades que en este contexto económico y político global, que provoca una creciente atomización y un desmembramiento del “tejido” social, logran sobrevivir resubstancializándose son aquellas que convierten su praxis cultural híbrida, pero distintiva, en fuente de identificación grupal. La reinención y reubicación tanto espacial como temporal de la comunidad purhépecha como fuerza motriz de un movimiento etno-regional refleja la conversión del *habitus* diferencial, expresado en una praxis cultural observable que condensa una “cultura íntima” continuamente reprimordializada, en proyecto de identidad. La confluencia con otros movimientos, que se comienza a percibir desde el Quinto Centenario, pero que ha incrementado dramáticamente con la movilización generada a raíz del levantamiento chiapaneco de 1994, provoca una “ciudadanización” de los actores étnico-regionales: la insistencia “legalista” en la limpieza de los procesos electorales y en el respeto a los derechos humanos, que pregonan tanto el EZLN y los nuevos movimientos indígenas como un amplio abanico de ONG urbanas, anticipa el surgimiento de una nueva “sociedad civil” nacional aglutinada ya no en torno a un proyecto homogenizador de mestizaje, sino alrededor de un inusitado “patriotismo constitucional” (Habermas 1996:143).

Es en este sentido en el que el comunalismo purhépecha constituye un movimiento plenamente contemporáneo a otros movimientos muy disímiles entre sí que en su heterogénea totalidad constituyen esta naciente “sociedad civil”. Además de su contribución a la ciudadanización de los comuneros, *Nación Purhépecha* comparte con estos movimientos el recurso a la “participación segmentada en el consumo” (García Canclini 1995:51) como núcleo de su política de identidad. La sustitución de la esfera de la producción por la esfera del consumo —significada y simbolizada culturalmente— como fuente de identidad (Dietz 1999) genera un nuevo tipo de “comunidad”:

Un rasgo común de estas `comunidades´ atomizadas es que se nuclean en torno a consumos simbólicos más que en relación con procesos productivos. Cuesta imaginar, por eso, cómo podrían contribuir a reanimar la economía. Sólo en casos extremos de necesidad resurgen solidaridades económicas: huelgas, ollas populares, ayudas ante catástrofes. Las sociedades civiles aparecen cada vez menos como comunidades nacionales, entendidas como unidades territoriales, lingüísticas y políticas. Se manifiestan más bien como *comunidades interpretativas de consumidores*, es decir, conjuntos de personas que comparten gustos y pactos de lectura respecto de ciertos bienes (gastronómicos, deportivos, musicales) que les dan identidades compartidas (García Canclini 1995:196).²⁵⁵

Ello no significa, sin embargo, que esta política de identidad generada por un nuevo actor social en función de su particular modo de consumo sea fruto de meras “afinidades electivas” supuestamente sujetas a la libre selección del “estilo de vida” compartido por la respectiva “comunidad de consumidores”. Incluso en el “orden post-tradicional de la modernidad”, en el cual “la auto-identidad se convierte en una empresa reflexivamente organizada” (Giddens 1991:5), persisten poderes supraindividuales que adscriben identidades propias y ajenas. El análisis de las íntimas interrelaciones dialécticas entre los poderes definitorios impuestos por las fuerzas hegemónicas exógenas que paulatinamente penetran la región purhépecha (cfr. cap. III y V), por un lado, y las autodefiniciones adoptadas por las nacientes fuerzas contrahegemónicas de origen local y regional (cfr. cap. VI), por otro lado, ha demostrado que el discurso primero comunalista y luego etnicista o regionalista, que se basa en un *habitus* culturalmente cada vez más híbrido,

²⁵⁵ Cursivas en el original.

no es producto del libre albedrío de una nueva élite intelectual purhépecha que simplemente se autoinventa a sí misma manipulando identidades locales. Las múltiples y a menudo contradictorias identidades articuladas por los propios protagonistas del movimiento purhépecha ilustran la conflictiva confluencia de poderes hegemónicos y contrahegemónicos.

Un comunero de Santa Fe, que remonta su “despertar purhépecha” a su participación en el movimiento ecologista dirigido contra la instalación de una planta nuclear en su comunidad, reflexiona e ironiza acerca de su camaleónica identidad personal, producto de una evidente hibridación cultural:

Está claro, pues, que uno se contradice, por el mismo calor de la lucha en la que andamos metidos. ¿Quién soy? ¿Cómo me defino? En lo personal, soy de mi barrio, soy comunero de Santa Fe ante todo. Y luego, con el trabajo que realizamos ahorita en ORCA, en nuestras comunidades lacustres de por aquí, le viene a uno la conciencia más aguda, la conciencia purhépecha, para superar los problemas que hay entre nosotros. Pero la verdad es que soy purhépecha desde que me encontré en la lucha contra el reactor. Ahí uno se encuentra a estos cuates chilangos, bueno, no todos son del D.F., ahora viven en Pátzcuaro y en Morelia sobre todo. Son buenos cuates, aman la naturaleza y eso, y junto con ellos uno comienza a valorar lo suyo, lo propio. Ahora mismo trabajo en esta ONG con ellos, para ellos soy un compañero más, aunque eso sí, un compañero purhépecha. Y así también lo veo yo. Pero aquí es donde vienen las contradicciones, pues. Ser purhépecha es ser comunero, ser cargo en la comunidad, respetar y valorar lo propio, las costumbres y la fiesta. Pero yo, que soy purhépecha como te digo, también me tomo

este refresco que ahorita nos estamos echando, esta `coquita´. Que si es colonialismo beber Coca-Cola, claro que lo es, pero así uno sigue en la lucha, bebiendo el producto del invasor y luchando contra el invasor [risas]. Y lo mismo le ocurre a uno con la cultura, con la música. Con el trato que tengo con estos cuates de fuera, pues me van gustando otros..., como que otro tipo de música. Por ejemplo, cuando regreso a Santa Fe, cuando llego a casa por la noche, cansado de tanta lucha y la refriega... pues me encierro y pongo un disco de los `Stones´ y cierro los ojos. Y cuando el otro día un compañero de ORCA se pasó y me vio sentado en el petate y escuchando música gringa, me dice: `Mira, esto si que es tener valor, hasta por la noche concienciarse sobre lo colonizados que estamos los purhépecha´ [risas] (comunero de Santa Fe y miembro de la Comisión de Cultura, E-Nación Purhépecha 1994d).

LISTA DE ENTREVISTAS

E-Alianza Cívica 1994

Entrevista al coordinador de *Alianza Cívica Michoacana*. Pátzcuaro, Mich., agosto de 1994

E-Angahuan 1993

Entrevista a un comunero y ex-carguero de Angahuan. Angahuan, mpio. de Uruapan, Mich., agosto de 1993

E-Arato 1993

Entrevista a una tiendista del rancho de Arato, egresada del *Centro de Bachillerato Tecnológico, Industrial y de Servicios* (CBTIS) de Paracho. Paracho, Mich., junio de 1993

E-Caltzontzin 1993

Entrevista a un comunero y maestro de educación primaria de Caltzontzin. Uruapan, Mich., octubre de 1993

E-Capacuaro 1993

Entrevista a un comunero silvicultor de Capacuaro. Capacuaro, mpio. de Uruapan, Mich., agosto de 1993

E-Capacuaro 1994

Entrevista a un *maestro bilingüe* de Capacuaro. Capacuaro, mpio. de Uruapan, Mich., agosto de 1994

E-Capula 1990

Entrevista a una familia alfarera-agricultora de Capula. Capula, mpio. de Morelia, Mich., agosto de 1990

E-Carapan 1993

Entrevista a un agricultor-comunero, egresado del *Centro de Bachillerato Tecnológico Agropecuario* (CBTA) de Ichán. Carapan, mpio. de Chilchota, Mich., junio de 1993

E-CdA 1990

Entrevista al director general de la *Casa de las Artesanías del Estado de Michoacán* (CdA). Morelia, Mich., septiembre de 1990

E-Cese 1990

Entrevista a uno de los coordinadores del *Centro de Estudios Sociales y Ecológicos, A.C.* (Cese). Pátzcuaro, Mich., agosto de 1990

E-Cese 1993

Entrevista a uno de los coordinadores del *Centro de Estudios Sociales y Ecológicos, A.C.* (Cese). Pátzcuaro, Mich., julio de 1993

E-Cese 1994

Entrevista al coordinador del Programa de Agricultura Ecológica del *Centro de Estudios Sociales y Ecológicos, A.C.* (Cese). Pátzcuaro, Mich., agosto de 1994

E-Cherán 1993

Entrevista a un comunero y *ex-representante de bienes comunales* de Cherán. Cherán, Mich., agosto de 1993

E-Cherán 1994

Entrevista a un *maestro bilingüe* de Cherán. Cherán, Mich., septiembre de 1994

E-Cheranatzicurin 1994

Entrevista a un comunero y *maestro bilingüe* de Cheranatzicurin. Paracho, Mich., agosto de 1994

E-Fomich 1990

Entrevista al coordinador de la Unidad de Apoyo a Artesanos del *Fondo Mixto para el Fomento Industrial de Michoacán* (Fomich). Morelia, Mich., septiembre de 1990

E-Fonart 1990

Entrevista al director del Centro de Acopio de Morelia del *Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías* (Fonart). Morelia, Mich., septiembre de 1990

E-Huatapera 1990

Entrevista a la encargada de la tienda de artesanías del *Instituto Nacional Indigenista* (INI) en el museo *La Huatapera*. Uruapan, Mich., septiembre de 1990

E-Huitziméngari 1990

Entrevista al jefe de la Delegación Pátzcuaro de la *Dirección General de Educación Indígena* (DGEI) de la SEP, con sede en el *Palacio Huitziméngari*. Pátzcuaro, Mich., septiembre de 1990

E-Huitziméngari 1993

Entrevista a un comunero y artesano de la Isla Tecuena, representante del consejo de comunidades ribereñas que autoadministra el *Palacio Huitziméngari*. Pátzcuaro, Mich., julio de 1993

E-INI 1990a

Entrevista al director del *Centro Coordinador Indigenista* (CCI) de Pátzcuaro del INI. Pátzcuaro, Mich., agosto de 1990

E-INI 1990b

Entrevista al coordinador del Programa de Promoción Artesanal del CCI Pátzcuaro del INI. Pátzcuaro, Mich., septiembre de 1990

E-INI 1993

Entrevista a un ex-trabajador del *Centro Coordinador Indigenista* (CCI) de Cherán del INI. Cherán, Mich., agosto de 1993

E-Liga 1994

Entrevista al vicepresidente de la *Liga Mexicana por la Defensa de los Derechos Humanos* (LIMEDDH). Paracho, Mich., julio de 1994

E-Nación Purhépecha 1993a

Entrevista a un comunero de Paracho y miembro de la Comisión de Negociación con el Gobierno de *Ireti P'orhéecha / Nación Purhépecha*. Paracho, Mich., septiembre de 1993

E-Nación Purhépecha 1993b

Entrevista a un comunero de Santa Fe y miembro de la Comisión de Prensa de *Ireti P'orhéecha / Nación Purhépecha*. Pátzcuaro, Mich., octubre de 1993

E-Nación Purhépecha 1993c

Entrevista a un comunero de Nurío y miembro de la Comisión de Proyectos de *Ireti P'orhéecha / Nación Purhépecha*. Nurío, mpio. de Paracho, Mich., octubre de 1993

E-Nación Purhépecha 1994a

Entrevista a un comunero de Paracho y miembro de la Comisión de Educación de *Ireti P'orhéecha / Nación Purhépecha*. Paracho, Mich., julio de 1994

E-Nación Purhépecha 1994b

Entrevista a un comunero de Tacuro y miembro de la Comisión de Prensa de *Ireti P'orhéecha / Nación Purhépecha*. Paracho, Mich., agosto de 1994

E-Nación Purhépecha 1994c

Entrevista a un comunero de Pichátaro y miembro de la Comisión de Prensa de *Ireti P'orhéecha / Nación Purhépecha*. Paracho, Mich., agosto de 1994

E-Nación Purhépecha 1994d

Entrevista a un comunero de Santa Fe y miembro de la Comisión de Cultura de *Ireti P'orhéecha / Nación Purhépecha*. Paracho, Mich., septiembre de 1994

E-Napízaro 1994

Entrevista a un agricultor-ejidatario y tiendista de Napízaro, mpio. de Erongarícuaro, Mich., septiembre de 1994

E-Naranja 1993

Entrevista a un ex-líder agrarista de Naranja. Naranja, mpio. de Zacapu, Mich., julio de 1993

E-Nuevo Zirosto 1994

Entrevista al presidente del Consejo de Administración de la *Sociedad Cooperativa "La Esperanza de Nuevo Zirosto"*, S.C.L. Paracho, Mich., septiembre de 1994

E-Nurío 1993a

Entrevista a un *maestro bilingüe* de Nurío. Nurío, mpio. de Paracho, Mich., junio de 1993

E-Nurío 1993b

Entrevista al *jefe de tenencia* de Nurío. Nurío, mpio. de Paracho, Mich., agosto de 1993

E-Nurío 1994a

Entrevista a un maestro de educación secundaria de Nurío. Nurío, mpio. de Paracho, Mich., julio de 1994

E-Nurío 1994b

Entrevista al director de la *Escuela Secundaria Técnica* de Nurío y coordinador del *Proyecto Nuriuan*. Nurío, mpio. de Paracho, Mich., septiembre de 1994

E-ORCA 1993

Entrevista a un ex-integrante de la Mesa Directiva de la *Organización Ribereña contra la Contaminación del Lago de Pátzcuaro* (ORCA) y actual miembro de su Grupo de Apoyo. Pátzcuaro, Mich., agosto de 1993

E-Pamatácuaro 1993

Entrevista a un agricultor-comunero y tiendista de Pamatácuaro. Pamatácuaro, mpio. de Los Reyes, Mich., julio de 1993

E-Paracho 1993a

Entrevista a un agricultor-comunero y tiendista de Paracho. Paracho, Mich., junio de 1993

E-Paracho 1993b

Entrevista a un comunero y ex-carguero de Paracho. Paracho, Mich., agosto de 1993

E-Paracho 1994a

Entrevista a un *maestro bilingüe* de Paracho. Paracho, Mich., julio de 1994

E-Paracho 1994b

Entrevista a un agricultor-comunero de Paracho. Paracho, Mich., septiembre de 1994

E-Parangaricutiro 1994

Entrevista al gerente de la empresa comunal *Aprovechamientos Forestales de la Comunidad Indígena de Nuevo San Juan Parangaricutiro*. Nuevo San Juan Parangaricutiro, Mich., agosto de 1994

E-Pátzcuaro 1994

Entrevista a un agricultor-pequeño propietario y comerciante de Pátzcuaro. Pátzcuaro, Mich., septiembre de 1994

E-Pichátaro 1993

Entrevista a un comunero y *maestro bilingüe* de Pichátaro. Pichátaro, mpio. de Tingambato, Mich., julio de 1993

E-Procuraduría 1994

Entrevista al *Subprocurador de Comunidades Indígenas* de la Delegación de Uruapan de la SEP. Nurío, mpio. de Paracho, Mich., septiembre de 1994

E-Santa Fe 1990

Entrevista a una familia alfarera-agricultora de Santa Fe. Santa Fe, mpio. de Quiroga, Mich., agosto de 1990

E-Santa Fe 1993

Entrevista a un comunero y *ex-jefe de tenencia* de Santa Fé. Santa Fe de la Laguna, mpio. de Quiroga, Mich., julio de 1993

E-Santa Fe 1994

Entrevista a un comunero y *ex-integrante del Comité Cultural Estudiantil de Santa Fe*. Santa Fe, mpio. de Quiroga, Mich., agosto de 1994

E-SARH 1993

Entrevista a un representante del *Distrito de Desarrollo Rural (DDR)* de Pátzcuaro de la *Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos (SARH)*. Pátzcuaro, Mich., octubre de 1993

E-Sedepac 1993

Entrevista al coordinador de *Servicio, Desarrollo y Paz, A.C. (SedepacZ)* y miembro de la comisión coordinadora de *Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia*. México, D.F., mayo de 1993

E-SEE 1994

Entrevista a un jefe de departamento de la *Secretaría de Educación en el Estado de Michoacán* (SEE). Morelia, Mich., septiembre de 1994

E-Tacuro 1994

Entrevista a un comunero y *maestro bilingüe* de Tacuro. Tacuro, mpio. de Chilchota, Mich., agosto de 1994

E-Tanaco 1994

Entrevista a un comunero de Tanaco. Paracho, Mich., julio de 1994

E-TES 1990

Entrevista a dos integrantes del *Taller-Escuela Santa Fe* (TES). Santa Fe de la Laguna, mpio. de Quiroga, Mich., septiembre de 1990

E-TIP 1994

Entrevista a un miembro del *Taller de Investigación Plástica* (TIP). Morelia, Mich., agosto de 1994

E-Tzintzuntzan 1990

Entrevista a una alfarera de Tzintzuntzan. Tzintzuntzan, Mich., agosto de 1990

E-Tzurumútaró 1994

Entrevista a un agricultor-ejidatario de Tzurumútaró. Tzurumútaró, mpio. de Pátzcuaro, Mich., septiembre de 1994

E-UCD 1994

Entrevista a una integrante del Área de Proyectos Productivos y Comercialización de la *Unión Campesina Democrática* (UCD). México, D.F., septiembre de 1994

E-Ueameo 1990

Entrevista a un *promotor cultural* de la *Unidad Regional Michoacán* de la *Dirección General de Culturas Populares (DGCP-URM)* de la SEP, encargado del *Centro Cultural "Ueameo"* de Santa Fe. Santa Fe de la Laguna, mpio. de Quiroga, Mich., septiembre de 1990

E-Unión Capula 1990

Entrevista a un representante del taller-almacén de la *Unión de Artesanos de Capula*, integrante de la *Unión Estatal de Artesanos de Michoacán (UNEAMICH)*. Capula, mpio. de Morelia, Mich., septiembre de 1990

E-Unión Tzintzuntzan 1990

Entrevista al presidente de la *Unión de Artesanos de Tzintzuntzan*, integrante de la *Unión Estatal de Artesanos de Michoacán (UNEAMICH)*. Tzintzuntzan, Mich., septiembre de 1990

E-Urapicho 1994

Entrevista a un *maestro bilingüe* de Urapicho. Paracho, Mich., julio de 1994

E-Zicuicho 1993

Entrevista al *representante de bienes comunales* de Zicuicho. Zicuicho, mpio. de Los Reyes, Mich., octubre de 1993

ÍNDICE DE MAPAS, GRÁFICAS E ILUSTRACIONES

- Mapa 1:** La región purhépecha dentro de México
- Mapa 2:** División municipal del estado de Michoacán
- Mapa 3:** Las comunidades de la región purhépecha
- Mapa 4:** Las subregiones dentro de la región purhépecha
- Mapa 5:** La Cuenca del Tepalcatepec
- Mapa 6:** Especialización artesanal de las comunidades purhépecha
- Mapa 7:** Los barrios de la comunidad de Santa Fe de la Laguna
- Mapa 8:** El sistema regional de mercados
- Mapa 9:** Regionalización según el *Plan Lerma de Asistencia Técnica*
- Mapa 10:** Los distritos electorales del estado de Michoacán
-
- Gráfica 1:** La Reforma Agraria Mexicana
- Gráfica 2:** Presidentes de la República y gobernadores de Estado
- Gráfica 3:** La corporativización de la sociedad mexicana
- Gráfica 4:** La omnipresencia del partido-Estado

- Gráfica 5:** La integración vertical del *ejido*
- Gráfica 6:** Estructura interna del EZLN
- Gráfica 7:** La comunidad en la estructura federal del Estado
- Ilustración 1:** La *parángua* como centro de la unidad doméstica
- Ilustración 2:** Composición espacial de la unidad doméstica
- Ilustración 3:** Trojes en la comunidad de San Felipe de los Herreros
- Ilustración 4:** Ceremonia del *compadrazgo* en Paracho
- Ilustración 5:** La pesca con la *parákata* en el Lago de Pátzcuaro
- Ilustración 6:** El solar como recinto femenino
- Ilustración 7:** El campo como recinto masculino
- Ilustración 8:** El *Centro Coordinador Indigenista* de Cherán
- Ilustración 9:** La *Escuela Primaria Bilingüe “Benito Juárez”* en Nurío
- Ilustración 10:** *XEPUR - La Voz de los Purhépecha* en Cherán
- Ilustración 11:** Vendedoras de *loza corriente* en Cherán
- Ilustración 12:** Sala de exposición-venta de *loza fina* en Capula
- Ilustración 13:** Alfarero moldeando piezas, en Capula
- Ilustración 14:** Huertas de aguacate cerca de Nuevo Zirosto
- Ilustración 15:** Ganado vacuno en un solar, en Paracho
- Ilustración 16:** La silvicultura como monoempleo, en Capácuaro
- Ilustración 17:** Desforestación y erosión, cerca de Nurío

- Ilustración 18:** Cargueros del *Santito Entierro* en Paracho
- Ilustración 19:** Cartel de la *Feria de la Guitarra* en Paracho
- Ilustración 20:** El plantón de Morelia, recordado en el mural de Santa Fe
- Ilustración 21:** “Esta comunidad ha dicho ¡Basta!”: mural de Santa Fe
- Ilustración 22:** Movilización de UCEZ en el *Zócalo* de la Ciudad de México
- Ilustración 23:** Movilización de comuneros ante la *Brigada Mixta*
- Ilustración 24:** Administración de la empresa comunal de Parangaricutiro
- Ilustración 25:** Aserradero de la empresa comunal de Parangaricutiro
- Ilustración 26:** Protesta ecologista en Pátzcuaro
- Ilustración 27:** Edificio del *internado indígena* en Paracho
- Ilustración 28:** Cartel del *Festival Artístico de la Raza Purhépecha*
- Ilustración 29:** Letrero de la casa de un intelectual purhépecha
- Ilustración 30:** “La muerte de Tanganxoan”: mural del TIP en Nurío
- Ilustración 31:** Cartel electoral del PRD en Paracho
- Ilustración 32:** Mitin electoral en la plaza de Paracho
- Ilustración 33:** Mujeres perredistas en Acachuén
- Ilustración 34:** Cartel publicitario de Pronasol

- Ilustración 35:** Pintada poselectoral en Paracho
- Ilustración 36:** Nuevos y viejos *cargos* en una asamblea en Ocumicho
- Ilustración 37:** Reunión de los *comisionados* por la asamblea de Acachuén
- Ilustración 38:** *Faena* de ampliación de la jefatura de tenencia de Nurío
- Ilustración 39:** *Faena* en Nurío
- Ilustración 40:** Escudo de la *Escuela Secundaria Técnica (EST)* de Nurío
- Ilustración 41:** El *Decreto de la Nación Purhépecha*
- Ilustración 42:** La *Bandera Purhépecha*
- Ilustración 43:** La *Bandera Purhépecha* en un acto cultural en Cherán
- Ilustración 44:** Asamblea de *Nación Purhépecha* en Puácuaro
- Ilustración 45:** Negociación con la *Comisión Promotora* en Uruapan
- Ilustración 46:** Conferencia de prensa en Morelia
- Ilustración 47:** La “*Marcha por la Dignidad Purhépecha*”
- Ilustración 48:** Plantón de *Nación Purhépecha* en Morelia
- Ilustración 49:** Pernoctando ante el Palacio de Gobierno de Morelia
- Ilustración 50:** Vigilancia militar de una movilización purhépecha
- Ilustración 51:** Terrenos del *Proyecto Nuriuan*, EST Nurío

Ilustración 52: Taller de Carpintería del *Proyecto Nuriuan*,
EST Nurío

Ilustración 53: Fotocartel sobre la 1ª *Convención Nacional
Democrática*

LISTA DE ABREVIACIONES

A.C.	Asociación Civil
Anadeges	Autonomía, Descentralismo y Gestión, A.C.
ANAGSA	Aseguradora Nacional Agrícola y Ganadera, S.A.
ANIPA	Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía
ANPIBAC	Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües, A.C.
APIBAC	Alianza de Profesionales Indígenas Bilingües, A.C.
ARIC	Asociación Rural de Interés Colectivo
Banrural	Banco Nacional de Desarrollo Rural
CAP	Comité de Agricultores Purhépechas
CBTA	Centro de Bachillerato Tecnológico Agropecuario
CBTIS	Centro de Bachillerato Tecnológico, Industrial y de Servicios
CCI	Centro Coordinador Indigenista (del INI)
CCRI	Comité Clandestino Revolucionario Indígena (del EZLN)
CdA	Casa de las Artesanías del Estado de Michoacán
CEB	Comunidad Eclesiástica de Base
CECATI	Centro de Capacitación Técnica e Industrial

Ceccam	Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano, A.C.
CED	Convención Estatal Democrática
Cenami	Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas
Cenapi	Centro Nacional de Pastoral Indígena
Cepamisa	Celulosa y Papeles de Michoacán, S.A.
Cese	Centro de Estudios Sociales y Ecológicos, A.C.
CFE	Comisión Federal de Electricidad
CIOAC	Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos
CNC	Confederación Nacional Campesina (del PRI)
CND	Convención Nacional Democrática
CNI	Convención Nacional Indígena
CNJSIDIPI	Comisión Nacional de Justicia Social y Desarrollo Integral para los Pueblos Indígenas
CNOP	Confederación Nacional de Organizaciones Populares (del PRI)
CNPA	Coordinadora Nacional Plan de Ayala
CNPI	Consejo Nacional de Pueblos Indígenas
CNTE	Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación
Codemich	Comité de Defensa Ecológica de Michoacán
Conagua	Comisión Nacional de Agua

Conalep	Colegio Nacional de Educación Profesional Técnica
Conasupo	Compañía Nacional de Subsistencias Populares
Coplamar	Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados
CPP	Comité de Productores Purhépechas
CREFAL	Centro Regional de Educación Fundamental para América Latina
CRMDT	Confederación Revolucionaria Michoacana del Trabajo
CSP	Consejo Supremo Purhépecha
CSPI	Consejo Supremo Purhépecha Independiente del Lago y la Ciénega
CTM	Confederación de Trabajadores Mexicanos (del PRI)
CUL	Coordinadora de Universitarios en Lucha
DAAC	Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (hoy SRA)
DAAI	Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas
DDR	Distrito de Desarrollo Rural (de la SARH)
D.F.	Distrito Federal
DGCP	Dirección General de Culturas Populares (de la SEP)
DGEI	Dirección General de Educación Indígena (de la SEP)

DGEP	Dirección General de Educación Primaria (de la SEP)
ECO	Escuela de Comuneros Organizados (de la UCEZ)
ESF	Empresa Social Forestal
EST	Escuela Secundaria Técnica
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FDN	Frente Democrático Nacional (hoy PRD)
Fertimex	Fertilizantes Mexicanos, S.A.
FICIM	Frente Independiente de Comunidades Indígenas de Michoacán
FIPI	Frente Independiente de Pueblos Indios
FIS	Fondos de Inversión Social
Fomich	Fondo Mixto para el Fomento Industrial de Michoacán
Fonafe	Fondo Nacional de Fomento Ejidal
Fonart	Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías
Foromich	Foro Michoacano de la Sociedad Civil sobre Medio Ambiente y Desarrollo
FRS	Fondos Regionales de Solidaridad para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
GCF	Grupo Cívico Forestal
ICATMI	Instituto de Capacitación para el Trabajo del Estado de Michoacán

ILV	Instituto Lingüístico de Verano
IMC	Instituto Michoacano de Cultura
IMISAC	Instituto Michoacano de Investigaciones Sociales, A.C.
INEA	Instituto Nacional para la Educación de los Adultos
INEGI	Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática
INI	Instituto Nacional Indigenista
ININ	Instituto Nacional de Investigaciones Nucleares
ITAP	Instituto Tecnológico Agropecuario Purhépecha
ITM	Instituto Tecnológico de Morelia
IWW	<i>International Workers of the World</i>
MBTE	Movimiento de Base de los Trabajadores de la Educación
MDM	Movimiento Democrático Magisterial
NOTIMEX	Agencia Mexicana de Noticias
OIT	Organización Internacional del Trabajo
OMIP	Organización de Médicos Indígenas Purhépecha
ONEIAC	Organización Nacional de Etnolingüistas Indios, A.C.
ONG	Organización No-Gubernamental
OPPI	Organización Independiente de Profesionistas Purhépecha

ORCA	Organización Ribereña contra la Contaminación del Lago de Pátzcuaro
PAN	Partido Acción Nacional
PARM	Partido Auténtico de la Revolución Mexicana
PDM	Partido Demócrata Mexicano
PJE	Policía Judicial del Estado
PJF	Policía Judicial Federal
PLAT	Plan Lerma de Asistencia Técnica
PNR	Partido Nacional Revolucionario (hoy PRI)
PRD	Partido de la Revolución Democrática
PRI	Partido Revolucionario Institucional
PRM	Partido de la Revolución Mexicana (hoy PRI)
PRT	Partido Revolucionario de los Trabajadores
Procampo	Programa de Apoyos Directos al Campo
Procede	Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos
Pronasol	Programa Nacional de Solidaridad
RAN	Registro Agrario Nacional
Red MOCAF	Red Mexicana de Organizaciones Campesinas Forestales
S.A.	Sociedad Anónima
SAED	Servicios Alternativos para la Educación y el Desarrollo, A.C.

SAM	Sistema Alimentario Mexicano
SARH	Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos
SBS	Sistema de Bachillerato Semiescolarizado
Sedena	Secretaría de Defensa Nacional
Sedesol	Secretaría de Desarrollo Social
SEE	Secretaría de Educación en el Estado de Michoacán
SEP	Secretaría de Educación Pública
SMM	Sindicato de Maestros Michoacanos
SNTE	Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación
Soced	Sociedad Cooperativa Ecuménica de Desarrollo
SRA	Secretaría de Reforma Agraria
SUTIN	Sindicato Único de Trabajadores de la Industria Nuclear
Tadet	Taller de Economía del Trabajo
TES	Taller-Escuela Santa Fe
TIP	Taller de Investigación Plástica
TLC	Tratado de Libre Comercio de América del Norte
UAF	Unidad de Administración Forestal
UCD	Unión Campesina Democrática
UCEZ	Unión de Comuneros Emiliano Zapata

Ucodefo	Unidad de Conservación y Desarrollo Forestal
UNORCA	Unión Nacional de Organizaciones Campesinas Regionales Autónomas
UNS	Unión Nacional Sinarquista
UNWGIP	<i>United Nations Working Group on Indigenous Populations</i>
UPN	Universidad Pedagógica Nacional
XEPUR	“La Voz de los Purhépecha” (del INI)
XEZM	“Radio Zamora” (del Grupo Radio Zamora)
XEZV	“La Voz de la Montaña” (del INI)

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo Conde, María Luisa, 1986a, "La educación indígena en el cardenismo", en M.L. Acevedo y M. Nolasco, *Educación indígena*, Cuaderno de Trabajo, 33, México, INAH – DEAS, pp. 11-40.
- _____, 1986b, "Moisés Sáenz: sus contribuciones a la educación rural e indígena y su actitud ante la educación socialista", en M.L. Acevedo y M. Nolasco, *Educación indígena*, Cuaderno de Trabajo, 33, México: INAH – DEAS, pp. 41-68.
- Acheson, James M., 1970, "Where Opportunity Knocked: social and economic change in the tarascan pueblo of Cuanajo, Michoacán", (Ph.D. thesis). University of Rochester.
- _____, 1972, "Limited Good or Limited Goods? Response to economic opportunity in a Tarascan pueblo", *American Anthropologist*, 74, pp. 1152-1169.
- _____, 1980, "Agricultural Business Choices in a Mexican Village", en P.F. Barlett (ed.), *Agricultural Decision Making*, New York, SAGE, pp. 241-264.
- _____, 1987, "Tamaño de las empresas e innovación en un pueblo tarasco", en G. de la Peña (comp.), *Antropología social de la región purépecha*, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán - Gob. Edo. Mich. pp. 133-151.
- Acuña, René, (ed.), 1987, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México, UNAM-IIA.

Adler-Lomnitz, Larissa y Claudio Lomnitz Adler, 1994, "Estado y etnicidad: rito y negociación en la campaña presidencial de 1988", *Ibero-Amerikanisches Archiv* N.F. 20 no.1-2, pp. 53-81.

Aguilera Díaz, Gaspar, 1992, "Vasco de Quiroga, reformista", *Ojarrasca* 11, pp.41-42.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1991a, *Formas de gobierno indígena*, Obra Antropológica, 4, México, Fondo de Cultura Económica, [edición original 1953].

_____, 1991b, *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, Obra Antropológica, 9, México, Fondo de Cultura Económica, [edición original 1967].

_____, 1992, *Teoría y práctica de la educación indígena*, Obra Antropológica, 10, México: Fondo de Cultura Económica [edición original 1973].

_____, 1995a, *Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatepec*, Vol. 1., Obra Antropológica, III, México, Fondo de Cultura Económica, [edición original 1952].

_____, 1995b, *Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatepec*, Vol. 2, Obra Antropológica, III, México, Fondo de Cultura Económica, [edición original 1952].

Alatorre, Gerardo, et al., 1992, *La empresa social forestal: tercer taller de análisis de experiencias forestales*, México, ERA et al.

_____ y Jasmine G. Aguilar, 1994, “La identidad y el papel de las ONG’s en el ámbito rural”, *Revista Mexicana de Sociología* 56 no.2, pp.159-163.

Alonso Álvarez, Onofre, 1983, “Fiesta del Señor del Calvario en Pamatácuaro”, Cuadernos de trabajo, 47, Uruapan, Mich., DGCP - Unidad Regional Michoacán.

Alonso Calles, Miguel, 1983, “Consideraciones sobre la educación de los adultos indígenas en México”, en N.J. Rodríguez, E. Masferrer K. y R. Vargas V. (eds.), *Educación, etnias y descolonización en América Latina: una guía para la educación bilingüe intercultural*, vol.1, México, UNESCO – III pp. 143-153.

Alonso Salmerón, Pedro, 1993, “El proceso de organización de las comunidades indígenas en Michoacán”, en A. Warman y A. Argueta (coord.): *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, México, UNAM - CIIH - Miguel Ángel Porrúa, pp. 15-34.

Alvar, Julio, 1985, “Planteamiento de un estudio etnológico de las comunidades purépechas en torno al Lago de Pátzcuaro (Michoacán - Méjico)” en Cabildo Insular de Gran Canaria (ed.), *Actas del II Congreso Iberoamericano de Antropología (1983)*, Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria – ICEF, pp. 107-135.

_____, 1991, “Una carta a Elpidio”, *México Indígena* 16-17, pp. 92-94.

_____, 1992, “Los problemas de la tierra y la realidad purépecha” en J.A. González Alcantud y M. González de Molina (eds.), *La tierra - mitos, ritos y realidades*, Granada – Barcelona, Diputación Provincial de Granada - Ed. Anthropos, pp. 366-387.

_____, 1994, “Los purépechas”, en Museo Nacional de Antropología (ed.), *Los purépechas: el caminar de un pueblo*, Madrid, Fundación Cultural Banesto - Instituto de México en España, pp. 27-40.

Álvarez Icaza, Pedro, 1988, “Economía campesina y agricultura indígena tradicional en la región purhépecha”, tesis de maestría”, México, UAM-X.

Álvarez Icaza, Pedro y Claudio Garibay, 1992, “Producción agropecuaria y forestal”, en V.M. Toledo, P. Álvarez Icaza y P. Ávila (eds.), *Plan Pátzcuaro 2000: investigación multidisciplinaria para el desarrollo sostenido*, México, Fundación Friedrich Ebert, pp.91-135.

Álvarez Icaza, Pedro, *et al.*, 1993, *Los umbrales del deterioro: la dimensión ambiental de un desarrollo desigual en la región purhépecha*, México, PAIR-UNAM-Michoacán - Fundación Friedrich Ebert.

Amnistía Internacional, 1995, *Violaciones de los derechos humanos en México: el reto de los noventa*, London – Madrid, Amnesty International.

Amsbury, Clifton, 1979, “Patron-Client Structure in Modern World Organization”, en S.L. Seaton y H.J. Claessen (eds.), *Political Anthropology - the state of the art*, The Hague – Paris, Mouton, pp. 79-107.

Anderson, Benedict, 1988a, “Afterword”, en R. Guidieri, F. Pellizzi y S.J. Tambiah (eds.), *Ethnicities and Nations: processes of interethnic relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*, Houston, TX, The Rothko Chapel, pp. 402-406.

ANIPA, 1995, *Proyecto de iniciativa para la creación de las regiones autónomas*, México, ANIPA.

ANPIBAC, 1980, *I Congreso Nacional: Los indígenas y su política educativa*, Los Remedios, Ixmiquilpan, Hgo, ANPIBAC.

_____, 1981, “Declaración de principios y programa de acción de la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües” en G. Bonfil Batalla (ed.), *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, pp. 395-398.

_____, 1983a, Mesa no.4: “Análisis y evaluación de los programas de etnodesarrollo”, *II Congreso Nacional Ordinario de la ANPIBAC*, Cherán, Mich., 7 al 10/XII/1983; Ms., Cherán, Mich., ANPIBAC.

_____, 1983b, Mesa no.5: “Presentación y análisis de problemas fundamentales que en este momento tienen las etnias y las comunidades indígenas e instrumentación de acciones y estrategias que tiendan a solucionarlos”, *II Congreso Nacional Ordinario de la ANPIBAC*, Cherán, Mich., 7 al 10/XII/1983; Ms., Cherán, Mich., ANPIBAC.

_____, 1987, Documento presentado por A.P.I.B.A.C. (Curso-Taller de Derechos Humanos para Indígenas, 20 al 27 de septiembre de 1987; Ms.), Pátzcuaro, Mich., INI *et al.*

Aparicio, José Antonio, 1972, *Indígenas tarascos del lago de Pátzcuaro: análisis de un programa de desarrollo comunal en La Pacanda*, Colección Pensamiento Social, 2, San Salvador, Ministerio de Educación.

- Argueta, Arturo, 1982, *Tradición oral en Michoacán: encuentro y reapropiación de culturas*, Cuadernos, 28, Pátzcuaro, Mich., SEP - DGCP - Unidad Regional Michoacán.
- _____, 1992, “Nueva Relación de Michoacán”, *Ojarasca* 9, pp.14-17.
- Argueta, Arturo, et al., 1984, *Bibliografía sobre el pueblo y el área purépecha*. Morelia, Mich., DGCP-URM – UMSNH.
- _____, 1986, “Japondarhu Anapu, o de la pesca en los lagos michoacanos”, en A. Argueta, D. Cuello y F. Lartigue (eds.), *La pesca en aguas interiores*, Cuadernos de la Casa Chata, 122, México, CIESAS, pp.1-156.
- _____, 1993, “El crédito y el maíz en la Meseta P’urhépecha de Michoacán”, en C. Hewitt de Alcántara (comp.), *Reestructuración económica y subsistencia rural: el maíz y la crisis de los ochenta*, México - Ginebra: Colegio de México – UNRISD, pp. 291-312.
- Astorga Lira, Enrique, 1988, “Jornaleros agrícolas y sus organizaciones: notas para buscar un camino”, en J. Zepe-da Patterson (ed.), *Las sociedades rurales hoy*, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán, pp. 411-429.
- Ávila García, Patricia, 1988, “La problemática regional del agua y sus implicaciones ambientales: el caso de la Meseta Purhépecha”, tesis de maestría, México, Colegio de México – CEDDU.
- _____, 1991, “El municipio y la gestión ambiental del desarrollo local”, Ms., ponencia en el *XIII Coloquio de Antropología e Historia Regionales*, Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán.

_____, 1992a, “La política de agua potable en la meseta purépecha y sus implicaciones”, *Estudios Michoacanos* 4, pp. 233-258.

_____, 1995, “La mitología p’urhépecha y la estrategia socio-cultural de uso y manejo ecológico del agua: el caso de la Meseta P’urhépecha”, *Estudios Michoacanos* 6, pp. 41-8.

Ávila García, Patricia, *et al.*, 1994, “Regionalización y movimientos de población en Michoacán”, *Estudios Michoacanos* 5, pp. 311-337.

Azaola Garrido, Elena, 1976, “Tepalcingo: la dependencia política de un municipio de Morelos”, en E. Azaola Garrido y E. Krotz, *Política y conflicto, Los campesinos de la tierra de Zapata, III*, México, CISINAH, pp. 13-186.

Báez-Jorge, Félix y Amado Rivera Balderas, 1983, “La educación bilingüe-bicultural: ¿encrucijada de las lealtades étnicas y de los conflictos de clase?”, en N.J. Rodríguez, E. Masferrer K. y R. Vargas V. (eds.), *Educación, etnias y descolonización en América Latina: una guía para la educación bilingüe intercultural, vol.1*, México: UNESCO – III, pp. 265-280.

Bailey, F.G., 1965, “Decisions by Consensus in Councils and Committees: with special reference to village and local government in India” en A.S.A. (ed.): *Political Systems and the Distribution of Power*, London, Tavistock pp. 1-20.

Barabas, Alicia, 1989, *Utopías indias: movimientos socioreligiosos en México, México*, Grijalbo.

- Bargatzky, Thomas, 1981, "Das `Marginal Man´ Konzept: ein Überblick. *Sociologus*", N.F. 31 no.2, pp.141-166.
- Barkin, David, 1972, "¿Quiénes son los beneficiarios del desarrollo regional?", en D. Barkin (comp.), *Los beneficiarios del desarrollo regional*, SEP Setentas, 52, México, SEP, pp. 151-185.
- Barlow, Robert H., 1948, "La prensa tarasca de Paracho, Mich. 1939-1940", *International Journal of American Linguistics* 14, no.1: pp. 48-52.
- _____, 1952, "Some Sources for the History of the Cherán Area", *Tlalocan* III no.2, pp. 361-363.
- Barragán López, Estéban, 1986, "Vivir en el otro mundo", *Relaciones* 25, pp. 115-134.
- Barre, Marie-Chantal, 1982, "Indigenisme et organisations indiennes au Mexique "Amérique Latine" 10, pp. 21-28
- _____, 1983, "Ideologías indigenistas y movimientos indios", México, Siglo XXI.
- Barrera Bassols, Narciso, 1988, "Etnoedafología purhépecha", *México Indígena* año 4 no.24, pp. 47-52.
- Bartolomé, Miguel Alberto, 1992, "La identidad residencial en Mesoamérica: fronteras étnicas y fronteras coloniales" *América Indígena* 52 no.1-2, pp. 251-273
- Bartra, Roger, 1980, "Campesinado y poder político en México", en R. Bartra *et al.*, *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Siglo XXI, pp. 5-30.

- Baudot, Georges, 1992, "Chronologie pour l'émergence d'une organisation amérindienne, politique et culturelle, au Mexique", *Caravelle* 59, pp. 7-17
- Bautista Gabriel, Genaro, 1992, "Tiempo de elecciones: un p'urépecha en campaña", *Etnias* año 2 no.10, p. 12.
- Bautista Zane, Refugio, 1991, *Educación y revolución en Michoacán: la gubernatura del general Lázaro Cárdenas 1928-1932*, Chapingo, México, UACH.
- Beals, Ralph L., 1969, "The Tarascans", en R. Wauchope (general. ed.) y E.Z. Vogt (volume ed.), *Handbook of Middle American Indians*, vol.8, Ethnology, part 2, Austin, TX: University of Texas Press, pp. 725-773.
- _____, 1992, *Cherán: un pueblo de la sierra tarasca*. Zamora, Mich. - Morelia, Mich., Colegio de Michoacán - IMC [edición original 1945].
- Beas, Juan Carlos y Manuel Ballesteros, 1987, *Movimiento indígena y magonismo en México*, México, Ediciones Antorcha.
- Becerra Sánchez, Antonio *et al.*, 1976, "Proyecto de programa sobre acción educativa en las regiones interculturales del país para el periodo 1976-1982", México, OPINAC.
- Bechtloff, Dagmar, 1992, *Bruderschaften im kolonialen Michoacán: Religion zwischen Politik und Wirtschaft in einer interkulturellen Gesellschaft*, Münster – Hamburg, LIT.
- _____, 1993, "La formación de una sociedad intercultural: las cofradías en el Michoacán colonial", *Historia Mexicana* 43 no.2, pp. 251-263.

Becker, Marjorie, 1987, "El cardenismo y la búsqueda de una ideología campesina" *Relaciones* 29, pp. 5-22.

_____, 1995, *Setting the Virgin on Fire: Lázaro Cárdenas, Michoacán peasants, and the redemption of the Mexican revolution*, Berkeley.

Becerril, Alberto, 1992, "La radio: ¿de quién, para quién?", *Ojascas* 7, pp. 51-52.

Belshaw, Michael, 1969, *La tierra y la gente de Huecorio: economía de una comunidad campesina*, México, Fondo de Cultura Económica.

Beltrán, Ulises, 1986, "Estado y sociedad tarascos", en P. Carrasco et al., *La sociedad indígena en el centro y occidente de México*, Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán, pp. 45-62.

Bennholdt-Thomsen, Veronika, 1976, *Zur Bestimmung des Indio: Die soziale, ökonomische und kulturelle Stellung der Indios in Mexiko*. Indiana-Beiheft, 6, Berlin, Gebr.-Mann-Verlag.

_____, 1983, *Bauern in Mexiko: zwischen Subsistenz- und Warenproduktion*, Frankfurt - New York, Campus.

_____, 1988, "Überleben in der Wirtschaftskrise und die Würde des Menschen: zwei Beispiele aus Mexiko" *Peripherie* 30/31, pp. 132-155.

Bojórquez, Fernando, Rocío Cardoso, Carmen Cardoso, [s.f.] *La lucha por el agua*. Morelia, Mich., IMISAC.

Bonfil Batalla, Guillermo, 1980, "Programa de formación profesional de Etnolingüistas", en UNAM (ed.), *Indigenismo y lingüística: documentos del foro "La política del lenguaje en México"*, México, UNAM – IIA, pp. 61-81.

_____, 1981, "Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina", en G. Bonfil Batalla (ed.): *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, pp. 11-53.

_____, 1987, "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", *Papeles de la Casa Chata* 2 no.3, pp. 23-43.

_____, 1988, "¿Problemas conyugales?: una hipótesis sobre las relaciones del estado y la antropología social en México", *Boletín de Antropología Americana* 17, pp. 51-61.

_____, 1989a, "La cultura popular", *Pireri* 1, pp. 2-5.

_____, 1989b, *México profundo: una civilización negada*, México, CIESAS – SEP.

Bourdieu, Pierre, 1991, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

Braig, Marianne, 1996, "Populistische Politik im Wandel: auf der Suche nach neuen Legitimationsstrategien in Mexiko", en H.-P. Müller, (ed.), *Weltsystem und kulturelles Erbe: Gliederung und Dynamik der Entwicklungsländer aus ethnologischer und soziologischer Sicht*, Berlin, Reimer, pp. 287-318.

- Brand, Donald, 1951, *Quiroga: a Mexican municipio*, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, 11, Washington, DC, United States Government Printing Office.
- Brandes, Stanley, 1979, "The Household Development Cycle in Tzintzuntzan", en M. Clark, R. Kemper, C. Nelson (eds.), *From Tzintzuntzan to the "Image of Limited Good": papers in honor of George M. Foster*, (Kroeber Anthropological Society Papers, 55-56). Berkeley, CA: Kroeber Anthropological Society, pp.13-23.
- _____, 1987, "El significado simbólico de los fuegos artificiales en la fiesta de febrero de Tzintzuntzan", en G. de la Peña (comp.): *Antropología social de la región purépecha*, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán - Gob.Edo.Mich, pp.191-207.
- _____, 1988, *Power and Persuasion: fiestas and social control in Rural Mexico*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Breton, Raymond, 1991, *The Governance of Ethnic Communities: political structures and processes in Canada*, (Contributions in Ethnic Studies, 26). New York, Greenwood.
- Brubaker, Rogers, 1996, *Nationalism Reframed: nationhood and the national question in the New Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brunner, José Joaquín, 1995, "Las ciencias sociales y el tema de la cultura: notas para una agenda de investigación", en N. García Canclini (comp.), *Cultura y pospolítica: el debate sobre la modernidad en América Latina*, México, CNCA, pp. 39-61.

- Bugarini, Jesús, 1985, *Zacán: renacimiento de una tradición*, Morelia, Mich., Gob. del Edo. de Mich.
- Bultmann, Ingo, 1995, "Die Nachbarschaftsbewegung und der Wandel politischer Systeme: Mexiko und Chile im Vergleich" en I. Bultmann (ed.), *Demokratie ohne soziale Bewegung? Gewerkschaften, Stadtteil- und Frauenbewegungen in Chile und Mexiko*, Bad Honnef, Horlemann, pp. 143-234.
- Burridge, Kenelm, 1969, *New Heaven, New Earth: a study of millenarian activities*, Oxford, Basil Blackwell.
- Cabarle, Bruce J., 1991, "La silvicultura comunitaria y la ecología social del desarrollo", *Desarrollo de Base* 15 no.3, pp. 3-9.
- Calderón, Enrique y Daniel Cazés, 1994, *Tecnología ciudadana para la democracia: una guía de observación electoral independiente*, México, UNAM-CIIH - La Jornada Ediciones.
- Calderón Mólgora, Marco Antonio, 1993, "Poder y autoridad: elecciones municipales en Michoacán", *Relaciones* 53, pp.197-218.
- _____, 1994, *Violencia política y elecciones municipales en Michoacán*, Zamora - México, Colegio de Michoacán - Instituto Mora.
- Calva, José Luis, 1993, *La disputa por la tierra: la reforma del artículo 27 y la nueva Ley Agraria*, México, Distribuciones Fontamara.
- Calvo Pontón, Beatriz y Laura Donnadieu Aguado, 1992, *Una educación ¿indígena, bilingüe y bicultural?: Capacitación diferencial de los maestros mazahuas*, México, CIESAS.

Canabal Cristiani, Beatriz, 1991, "Las organizaciones campesinas y la política del nuevo gobierno", *Cuadernos Agrarios*, N.E. 1 (enero-abril), pp.11-22.

Carabias, Julia, *et al.*, 1994, *Manejo de recursos naturales y pobreza rural*, México: Fondo de Cultura Económica – UNAM.

Carabias, Julia, Enrique Provencio y Carlos Toledo, 1993, "Cultura tradicional y aprovechamiento integral de recursos naturales en tres regiones indígenas de México", en E. Leff y J. Carabias (coords.), *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales*, vol.2, México, UNAM-CIIH - Miguel Ángel Porrúa, pp. 741-773.

Cárdenas, Lázaro, 1937, *Phurépecha Caracata: Hiríndasperata imaqui sesi irérantahca phurépechani*. (El problema indígena). México, DAPP.

_____, 1978, "Discurso del Presidente de la República en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, Pátzcuaro, Mich., 14 de abril de 1940", en L. Cárdenas, *Palabras y documentos públicos de Lázaro Cárdenas 1928-1974*, vol.I, México, Siglo XX, pp. 402-405.

Caro Gómez, Rosendo A., 1990, "El aprovechamiento forestal en el marco de la defensa del ambiente" en M. Aguilar y G. Maihold (comp.), *Hacia una cultura ecológica*, México, Fundación Friedrich Ebert, pp. 181-185.

Carpio Penagos, Carlos Uriel del, 1995, "Porfiriato y Revolución en la Cañada de los Once Pueblos", *Estudios Michoacanos* 6, pp. 225-261.

Carrasco, Pedro, 1976, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SEP.

- _____, 1986, "Economía política en el Reino Tarasco", en P. Carrasco, et al, *La sociedad indígena en el centro y occidente de México*, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán, pp. 63-102.
- Castaños, Carlos Manuel, 1987, *Organización campesina: la estrategia truncada*. Chapingo, México, UACH.
- Castile, George Pierre, 1974, *Cherán: la adaptación de una comunidad tradicional de Michoacán*, Serie de Antropología Social, 26, México, INI – SEP.
- Castilleja, Aída, 1992, "Población", en V.M. Toledo, P. Álvarez Icaza y P. Ávila (eds.), *Plan Pátzcuaro 2000: investigación multidisciplinaria para el desarrollo sostenido*, México, Fundación Friedrich Ebert, pp.239-272.
- Castillo, J.M. del, 1945, "La alfabetización en lenguas indígenas: el Proyecto Tarasco", *América Indígena* 5, pp.1339-151.
- CECCAM, 1994, "Estado y movimiento campesino", en A. de I. Rubio (coord.), *El futuro del campo: hacia una vía de desarrollo campesino*, México, CECCAM - UNORCA - Fundación Friedrich Ebert, pp. 135-176.
- CENAPI, 1971, "El encuentro de Chilchota", *Estudios Indígenas* 1 no.1, pp. 34-42.
- Cervera Arce, Gabriela, 1992, "Intermediarismo político y movimiento social: el caso del Comité de Productores Purépechas", en J. Tapia Santamaría (coord.), *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*, Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán, pp. 275-289.

CESE, 1987, *Crónica de 50 años de ecología y desarrollo en la región de Pátzcuaro 1936-1986*, Pátzcuaro, Mich., Cese.

_____, 1992, *Desarrollo y aplicación de un modelo de agricultura sustentable para la cuenca del Lago de Pátzcuaro* (enero de 1993 - diciembre de 1995), Pátzcuaro, Mich., CESE.

Chalmers, Douglas A., 1977, "Parties and Societies in Latin America", en St.W. Schmidt, *et al.*, (eds.), *Friends, Followers, and Factions: a reader in political clientelism*, Berkeley, CA, University of California Press, pp. 401-421.

Chamorro, Arturo, 1987, "Fiestas oficiales y fiestas tradicionales en el municipio de Paracho, Michoacán", en B. Boehm de Lameiras (coord.), *El municipio en México*, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán, pp. 604-627.

_____, 1992, "El triunfo de Leco: ideología popular, competencia musical e identidad purhépecha", *Estudios Michoacanos* 4, pp. 259-277.

Chamorro, Arturo y María del Carmen Díaz de Chamorro, 1985, "Abajeños y sones de la fiesta purhépecha", *Boletín del INAH*, N.E. 2, pp. 4-6.

Chamoux, Marie-Noelle, 1993, "Las artimañas del prestamista y del prestatario: los problemas que plantea el crédito invisible", en M.-N. Chamoux *et al.* (coords.), *Prestar y pedir prestado: relaciones sociales y crédito en México del siglo XVI al XX*, México, CIESAS - CEMCA, pp. 191-210.

Chávez Rosas, Máximo, 1983, *Bienes comunales en Caltzontzin*, Cuadernos de trabajo, 36, Pátzcuaro, Mich., DGCP - Unidad Regional Michoacán.

- CNI, 1995, Convención Nacional Indígena - Declaración de La Montaña, *Ce-Acatl* 67, pp. 17-19.
- CNPI, 1980, *I Congreso Nacional de Pueblos Indígenas*, Pátzcuaro, Michoacán, 1975, Conclusiones, México, CNPI.
- Collier, George A., 1995 “La reestructuración de la etnicidad en Chiapas y en el mundo”, en J. Nash *et al.*, *La explosión de comunidades en Chiapas*, (Documentos IWGIA, 16), Copenhague, IWGIA, pp. 7-19.
- Comas, Juan, 1953, “Razón de ser del movimiento indigenista”, en J. Comas, *Ensayos sobre indigenismo*, México, III, pp. 261-272.
- Comité de Lucha Indígena de Etnolingüística, 1980a, Ueameo - Santa Fe de la Laguna: ¡jjuchar uinapikua! Pátzcuaro, Mich., Comité de Lucha Indígena de Etnolingüística.
- Comunidad de Nuevo San Juan Parangaricutiro, 1990, “Aprovechamientos forestales de la Comunidad de Nuevo San Juan Parangaricutiro (Michoacán)”, en D. Paas, B. Mata y R. Núñez (eds.), *La cuestión económica en las organizaciones autogestivas*, México, Fundación Friedrich Naumann - PRAXIS - UACH, pp. 113-119.
- Comunidad de Santa Fe de la Laguna, 1980, “Experiencias de la participación de la mujer en la lucha por la tierra”, *Anuario de la Escuela de Historia/UMSNH* 4, pp. 29-32.
- Comunidades y Pueblos Indígenas de Michoacán, 1992 “Decreto de la Nación P’urépecha”, *Etnias* año 2 no.10, pp. 18-19.

- Concheiro Bórquez, Luciano, [s.f.], *Perspectivas de la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA) ante los cambios actuales del mundo rural mexicano*, México, UAM-X.
- Contreras, G.I., 1985, *Bibliografía sobre la castellanización de los grupos indígenas de la República Mexicana (siglos XVI al XX)*, tomo 1, México, UNAM.
- Cook, María Lorena, 1990, "Organizing Opposition in the Teachers' Movement in Oaxac", en J. Foweraker y A.L. Craig (eds.), *Popular Movements and Political Change in Mexico, 199-246*. Boulder, CO - London: Lynne Rienner Publishers.
- Corbett, John G., 1984, "Community Political Systems and the Expansion of the Mexican State 1940-1980", en R. Spores y R. Hassig (eds.), *Five Centuries of Law and Politics in Central Mexico*, (Vanderbilt University Papers in Anthropology, 30), Nashville, Tennessee, Vanderbilt University pp. 209-227.
- Corbett, Jack y Scott Whiteford, 1986, "La penetración del Estado y el desarrollo en Mesoamérica 1950-1980", en C. Kendall, J. Hawkins , L. Bossen (comp.), *La herencia de la conquista - treinta años después*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 27-51.
- Cornelius, Wayne A., 1977, "Leaders, Followers, and Official Patrons in Urban Mexico", en St.W. Schmidt et al. (eds.), *Friends, Followers, and Factions: a reader in political clientelism*, Berkeley, CA, University of California Press, pp. 337-353.

- Cornelius, Wayne, Ann Craig, Jonathan Fox, 1994, "Mexico's National Solidarity Program: an overview", en W. Cornelius, A. Craig y J. Fox (eds.), *Transforming State-Society Relations in Mexico: the National Solidarity Strategy*, San Diego, CA: University of California at San Diego-Center for U.S.-Mexican Relations, pp. 3-26.
- Corona Núñez, José, 1986, *Tres códigos michoacanos*, Biblioteca de Nicolaitas Notables, 31, Morelia, Mich., UMSNH.
- Cortés Manresa, Lorena, 1995, "Tarecuato: tradición oral versus modernización", *Estudios Michoacanos* 6, pp. 83-110.
- Costa, Nuria, 1989, *UNORCA documentos para la historia*, México, Costa-Amic Editores.
- Cruz Ramón, Berta Alicia, 1982, *El proceso agrícola del maíz en San Lorenzo*, Cuadernos de trabajo, 29, Pátzcuaro, Mich., DGCP - Unidad Regional Michoacán.
- Cuara Amezcua, Salvador, 1985, *Vida y tragedia de Parangaricutiro, Mich. Un pueblo, tres etapas*, Morelia, Mich., Lito-Plas.
- Cuello, Delia, 1986, "Los pescadores, comuneros, campesinos de Zirahuén", en A. Argueta, D. Cuell, F. Lartigue (eds.), *La pesca en aguas interiores*, Cuadernos de la Casa Chata, 122, México, CIESAS, pp.157-197.
- Cuerpo de Asesores del EZLN, 1997, *Reformas constitucionales sobre derechos indígenas: cuadro comparativo de la iniciativa de la COCOPA, las observaciones del gobierno y los acuerdos firmados el 16 de febrero entre el EZLN y el Gobierno Federal*, México, Cuerpo de Asesores del EZLN.

Dehouve, Danielle, 1989, "Le travail gratuit au Mexique: les communautés tlapanèques et l'équipement", *Etudes Rurales* 113/114, pp.119-130.

Delgado, Guillermo, 1993, "Ginebra, año 501 d.C. (después de Colón): siete minutos por cabeza", *Ojarasca* 22, pp. 8-11.

_____, 1994, "Ethnic Politics and the Popular Movement", en S. Jonas y E.J. McCaughan (eds.), *Latin America Faces the Twenty-First Century: reconstructing a social justice agenda*, Boulder, CO: Westview Press, pp. 77-88.

Deutscher, Eckhard, 1984, *Erziehung, Erziehungssystem und ländliche Entwicklung in Mexiko*, Bonn, Friedrich-Nau-mann-Stiftung.

Díaz-Couder, Ernesto, 1991, "Lengua y sociedad en el medio indígena de México", en A. Warman y A. Argueta (coord.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, México, UNAM – CIIH, pp. 143-192.

Díaz Gómez, Floriberto, 1988, "Principios comunitarios y derechos indios", *México Indígena* 25, pp. 32-37.

_____, 1992, "Comunalidad: más allá de la democracia - Oaxaca y las recientes reformas a la Constitución", *Ojarasca* 13, pp. 53-57.

Díaz-Polanco, Héctor, 1992, *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI – UNAM.

_____, 1995b, "La rebelión de los indios zapatista y la autonomía", en N. Chomsky et al., *Chiapas Insurge: 5 ensayos sobre la realidad mexicana*, Tafalla: Ed. Txalaparta, pp. 81-105.

Diego Hernández, Manuel, 1980, "Aproximación al estudio del movimiento obrero-campesino en Michoacán (1919-1920)", *Boletín del CERMLC* vol. 3 no.1, pp. 21-34.

Diego Hernández, Manuel y Alejo Maldonado Gallardo, 1981, "Entorno a la Confederación Revolucionaria Michoacana del Trabajo", en CERMLC (ed.), *Jornadas de Historia de Occidente: movimientos populares en el occidente de México, siglos XIX y XX*, Jiquilpan, Mich., CERMLC, pp. 121-136.

Dietz, Gunther, 1994a, "Los Purépechas ante el Fomento Artesanal: repercusiones en la organización laboral y en la participación política de las comunidades alfareras de Michoacán", en Museo Nacional de Antropología (ed.), *Los purépechas: el caminar de un pueblo*, Madrid, Fundación Cultural Banesto - Instituto de México en España, pp. 84-98.

_____, 1994b, "Entre industrialización forzada y autogestión comunal: balance de medio siglo de fomento a la alfarería en Michoacán", *Relaciones* 57, pp. 145-227.

_____, 1995, *Teoría y práctica del Indigenismo: el caso del fomento a la alfarería en Michoacán, México*, Biblioteca Abya-Yala, 22, Quito - México, Ediciones Abya-Yala - III.

_____, 1996, "Indianische Bewegungen und Zapatismo im ländlichen Mexiko", *Lateinamerika - Analysen Daten Dokumentation* 24, pp. 67-88.

_____, 1997, "Die indianische Dorfgemeinde als Entwicklungssubjekt: Selbstbestimmte Projekte der Purhépecha in Michoacán, Mexiko", en U. von Gleich

(ed.), *Indigene Völker in Lateinamerika: Konfliktfaktor oder Entwicklungspotential?*, Frankfurt/Main: Institut für Iberoamerika-Kunde – Vervuert, pp. 263-293.

_____, 1999, *La comunidad Purhépecha es nuestra fuerza: etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán*, México, Quito, Editorial Abya-Yala.

_____, et al., 1991, *Las artesanías en la cuenca del Lago de Pátzcuaro: el caso del tallado de madera y la alfarería*, Hamburgo, Universidad de Hamburgo-Dpto. de Antropología Americana.

Dimas Huacuz, Néstor, 1982, "Forma y composición de la tenencia de la tierra: Santa Fe de La Laguna" *Etnolingüística*, 42, México, SEP – INI.

Dinerman, Ina R., 1974, *Los tarascos: campesinos y artesanos de Michoacán*. SEP-Setentas, 129, México, SEP.

_____, 1978, "Ritual y realidad: auto-imagen de las mujeres tarascas sobre su papel económico", *América Indígena* 38 no.3, pp. 569-597.

_____, 1983, "El impacto agrario de la migración en Huecario", *Relaciones* 15, pp. 29-52.

Domínguez, José Luis, 1989, "Zacapu: un pueblo que trabaja", *Estudios Michoacanos* 3, pp.187-208.

Duncan Powell, John, 1977, "Peasant society and Clientelist Politics", en St.W. Schmidt et al. (eds.), *Friends, Followers, and Factions: a reader in political clientelism*, Berkeley, CA University of California Press, pp. 147-161.

- Durán, Leonel, 1983, “Investigación-animación cultural en regiones indígenas: el caso de la Dirección General de Culturas Populares”, en N.J. Rodríguez, E. Masferrer K. y R. Vargas V. (eds.), *Educación, etnias y descolonización en América Latina: una guía para la educación bilingüe intercultural*, vol.1, México: UNESCO – III, pp. 161-189.
- Durán Juárez, Juan Manuel y Sergio Reséndiz Torres, 1989, “Las transformaciones de la economía tradicional (1940-1980)”, en Gob. de Mich. (ed.), *Historia general de Michoacán, vol.IV: El siglo XX*, Morelia, Mich.: IMC, pp. 209-245.
- Durand, Jorge, 1989, “Tierra de volcanes: movimientos sociales en Michoacán (1976-1986)”, *Estudios Michoacanos III*, pp.15-36.
- _____, 1993, “Las remesas en dólares: usos y alternativas de financiamiento”, en M.-N. Chamoux *et al.* (coords.), *Prestar y pedir prestado: relaciones sociales y crédito en México del siglo XVI al XX*, México, CIESAS – CEMCA, pp. 169-179.
- Durand Alcántara, Carlos, 1994, *Derechos indios en México... derechos pendientes*, Chapingo, Méx., UACH.
- Durand Ponte, Víctor Manuel, 1995, “La cultura política autoritaria en México”, *Revista Mexicana de Sociología* 57 no.3, pp. 67-103.
- Durston, John W., 1976, *Organización social de los mercados campesinos en el centro de Michoacán*, Serie de Antropología Social, 49, México, SEP - INI

Elwert, Georg, 1989, "Nationalismus, Ethnizität und Nativismus: über Wir-Gruppenprozesse", en P. Waldmann y G. Elwert (eds.), *Ethnizität im Wandel*, Saarbrücken - Fort Lauderdale: Breitenbach, pp. 21-60.

Embriz Osorio, Arnulfo, 1984, "El movimiento campesino en la Ciénaga de Zacapu y la Liga de Comunidades Agrarias de Michoacán (1919-1929)", *Textual - Análisis del Medio Rural* 15-16, pp. 68-80.

Engelbrecht, Beate, 1986, *Handwerk im Leben der Purhépecha in Mexiko*, Zürich, Völkerkundemuseum.

_____, 1987, *Töpferinnen in Mexiko: Entwicklungsethnologische Untersuchungen der Produktion und Vermarktung der Töpferei von Patamban und Tzintzuntzan, Michoacán, Westmexiko*, Basler Beiträge zur Ethnologie, 26, Basel, Museum für Völkerkunde.

_____, 1993, "Traditionelles Handwerk der Purhépecha in Mexiko: eine dreifache Chance", en P.R. Gerber (ed.), *500 Jahre danach: Zur heutigen Lage der indigenen Völker beider Amerika*, Ethnologische Schriften Zürich, 13, Zürich: Völkerkundemuseum y Ethnologisches Seminar der Universität Zürich, pp. 85-109.

Enkerlin Pauwells, Luise Margarete, 1992, "El conflicto por la tierra en dos pueblos de la ribera del lago de Pátzcuaro: San Pedro Zurumútaro y Santa María Tzentzenguaro; siglos XVII y XVIII", *Estudios Michoacanos* 4, pp. 181-203.

Escobar, Arturo, 1992, "Culture, Practice and Politics: anthropology and the study of social movements", *Critique of Anthropology* 12 no.4, pp. 395-432.

Escudero, Alfredo, Lucio Zamorano y Adela Ramírez, 1962, *Informe final sobre el trabajo de campo en la comunidad de Santa Fe de la Laguna (mun. de Quiroga)*, Pátzcuaro, Mich., CREFAL.

Espín Díaz, Jaime J., 1983, "La región de Uruapan: criterios de definición y características ecológicas", *Relaciones* 14, pp. 5-30.

_____, 1986a, "Ecología y política: el impacto del reparto agrario en la meseta y la secularización del poder", en P. Carrasco *et al.*, *La sociedad indígena en el centro y occidente de México*, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán, pp. 237-261.

_____, 1986b, *Tierra fría, tierra de conflictos en Michoacán*, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán - Gob. del Edo. de Michoacán.

_____, 1987a, "Poder y ecología: el área de influencia de Uruapan", en: G. de la Peña (comp.), *Antropología social de la región purépecha.*, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán - Gob. Edo. Mich., pp. 97-132.

_____, 1987b, "La regionalización y la secuencia de poderes alrededor de Uruapan", en B. Boehm de Lameiras (coord.), *El municipio en México*, Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán, pp. 211-244.

Estados Unidos Mexicanos, 1993, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Miguel Ángel Porrúa.

Esteva, Gustavo, 1990, *Labatalla en el México rural*, México, Siglo XXI.

_____, 1992, *FIESTA - jenseits von Entwicklung, Hilfe und Politik*. Ed. por M. Brunner, W. Dietrich y M. Kaller. Frankfurt, Brandes & Apsel

_____, 1994, *Crónica del fin de una era: el secreto del EZLN*, México, Editorial Posada.

Esteva Peralta, Joaquín, 1992, "Organización social", en V.M. Toledo, P. Alvarez Icaza, P. Avila (eds.), *Plan Pátzcuaro 2000: investigación multidisciplinaria para el desarrollo sostenido*, México, Fundación Friedrich Ebert, pp.297-320.

Fals Borda, Orlando, Raymond Apthorpe y Inayatullah, 1976, "The Crisis of Rural Cooperatives: problems in Africa, Asia, and Latin America", en J. Nash (ed.), *Popular Participation in Social Change: cooperatives, collectives, and nationalized industry*, The Hague - Paris, Mouton, pp. 439-456.

Favre, Henri, 1973, *Cambio y continuidad entre los mayas de México: contribución al estudio de la situación colonialista en América Latina*, México, Siglo XXI.

Fernández, María Teresa y Fernando Rello, 1990, "Las uniones de ejidos y otras organizaciones regionales en México", en F. Rello (Coord.), *Las organizaciones de productores rurales en México*, México, UNAM - Facultad de Economía, pp. 17-62.

Fernández, Luis María y María T. de Fernánde, 1982, "Capitalismo y cooperación: el caso de un ejido en Michoacán", en R. Stavenhagen *et al.*, *Capitalismo y campesinado en México*, México: CIS-INAH, pp. 197-243.

FIPI, 1988, *El Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI): un proyecto alternativo para la liberación de los pueblos indios de México* (Ms.). México, FIPI.

_____, 1996, *Lehrbuch der genealogischen Methode*, Berlin, Reimer.

Flores Lúa, Graciela, Luisa Paré y Sergio Sarmiento Silva, 1988, *Las voces del campo: movimiento campesino y política agraria, 1976-1984*, México, Siglo XXI.

Foley, Michael D., 1995, "Privatizing the Countryside: the Mexican peasant movement and neoliberal reform", *Latin American Perspectives* 84, 22 no.1, pp. 59-76.

Foster, George M., 1974, "Limited Good or Limited Goods: observations on Acheson", *American Anthropologist* 76 no.1, pp. 53-57.

_____, 1977, "The Dyadic Contract: a model for the social structure of a Mexican peasant village", en St.W. Schmidt *et al.* (eds.), *Friends, Followers, and Factions: a reader in political clientelism*, Berkeley, CA: University of California Press, pp. 16-28.

_____, 1987, *Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, México, Fondo de Cultura Económica [edición original 1967].

Foster, George M. y Gabriel Ospina, 1948, *Empire's Children: the people of Tzintzuntzan*, Institute of Social Anthropology, Publication 6, México, Nuevo Mundo - Smithsonian Institution.

- Foweraker, Joe, 1990, "Popular Organization and Institutional change", en J. Foweraker y A.L. Craig (eds.), *Popular Movements and Political Change in Mexico*, Boulder, CO- London: Lynne Rienner Publishers, pp. 43-58.
- Fox, Jonathan, 1992, "Democratic Rural Development: leadership accountability in regional peasant organizations", *Development and Change* 23 no.2, pp. 1-36.
- _____, 1994, "Targeting the Poorest: The role of the National Indigenous Institute in Mexico's Solidarity Program", en W. Cornelius, A. Craig y J. Fox (eds.), *Transforming State-Society Relations in Mexico: the National Solidarity Strategy*, San Diego, CA: University of California at San Diego - Center for U.S.-Mexican Relations, pp. 179-216.
- Fox, Jonathan y Luis Hernández, 1989, "Offsetting the Iron Law of Oligarchy: the ebb and flow of leadership accountability in a regional peasant organization", *Grassroots Development* 13 no.2, pp. 8-15.
- _____, 1992, "Mexico's Difficult Democracy: grassroots movements, NGOs, and local government", *Alternatives* 17, pp. 165-208.
- Fox, Robin, 1967, *Kinship and Marriage: an anthropological perspective*. Harmondsworth: Penguin.
- Franco Mendoza, Moisés, 1986, "La desamortización de bienes de comunidades indígenas en Michoacán", en P. Carrasco et al., *La sociedad indígena en el centro y occidente de México*, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán, pp. 169-188.

- Friedlander, Judith, 1977, *Ser indio en Hueyapan: un estudio de identidad obligada en el México contemporáneo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Friedrich, Paul, 1968, "The Legitimacy of a Cacique", en M.J. Swartz (ed.), *Local-Level Politics*, London, University of London Press, pp. 243-269.
- _____, 1981, *Rebelión agraria en una aldea mexicana*, México, CEHAM – Fondo de Cultura Económica.
- Fuentes, Jorge y Esther Rossel R., 1981, *La comunidad campesina: la organización política de los pueblos de la Meseta Tarasca. Morelia, Mich.*, IMISAC.
- Gabriel Hernández, Franco, 1981, "De la educación indígena tradicional a la educación indígena bilingüe bicultural", en G. Bonfil Batalla (ed.), *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, pp. 173-184.
- García, Emilio, 1991, "Estrategia modernizante y perfil del movimiento campesino en el último cuarto del siglo XX", *Cuadernos Agrarios*, N.E. 1 (enero-abril), pp. 23-38.
- García Aguirre, Miguel Angel, 1986, "La participación social en la actividad forestal convencional", (Ms., ponencia en el "Evento de Inducción al Proyecto de Participación social Forestal, Centro IMSS Malintzi, Tlax., diciembre de 1986). México, SARH.
- García Canclini, Néstor, 1995, *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo.

- García López, Lucía, 1984, *Nahuatzen: agricultura y comercio en una comunidad serrana*, Zamora – México, Colegio de Michoacán – Conacyt.
- García Martínez, Bernardo, 1992, “Jurisdicción y propiedad: una distinción fundamental en la historia de los pueblos indios del México colonial”, *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 53, pp. 47-60.
- García Mora, Carlos, 1975, “San Antonio Charapan: el conflicto agrario-religioso en una comunidad de la Sierra Tarasca”, tesis profesional, México, ENAH.
- _____, 1981, “Tierra y movimiento agrarista en la sierra purhépecha”, en CERMLC (ed.), *Jornadas de Historia de Occidente 1980*, Jiquilpan, Mich., CERMLC, pp. 47-101.
- Garibay, Claudio, 1992, “Acción institucional”, en V.M. Toledo, P. Álvarez Icaza y P. Ávila (eds.), *Plan Pátzcuaro 2000: investigación multidisciplinaria para el desarrollo sostenido*, México, Fundación Friedrich Ebert, pp.273-296.
- Giddens, Anthony, 1991, *Modernity and Self-Identity: self and society in the late modern age*, Cambridge, Polity Press.
- Gigante, Elba, 1991, “Educación y pueblos indígenas en México: aportes a la construcción de una educación alternativa”, en A. Warman y A. Argueta (coord.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, México, UNAM – CIIH, pp. 235-276.
- Gil Olivo, Ramón, 1986, “Tarecuato e Ichán: municipio y cultura”, *Estudios Michoacanos* 1, pp. 213-244.

Glantz, Susana, 1974, *El ejido colectivo de Nueva Italia*, México, SEP – INAH.

Gledhill, John, 1990a, “El campo y los nuevos movimientos sociales: una crítica de algunas tendencias teóricas de moda”, *Relaciones* 45, pp. 147-179.

_____, 1990b, “¿El fin de la comunidad campesina? Reproducción campesina, migración y desarrollo capitalista en el occidente de Michoacán”, *Relaciones* 43, pp. 107-156.

_____, 1991, *Casi Nada: a study of agrarian reform in the homeland of Cardenismo*. (Studies in Culture and Society, 4). Albany, NY: SUNY at Albany-Institute for Mesoamerican Studies.

_____, 1993, “Michoacán Is Different? Neoliberalism, *neocardenismo* and the hegemonic process” en N. Harvey (ed.), *Mexico: Dilemmas of transition*, London: British Academic Press - University of London-ILAS, pp. 91-117.

_____, 1994, *Power and its disguises: anthropological perspectives on politics*, London - Boulder, CO, Pluto Press.

Gleich, Utta von, 1989, *Educación primaria bilingüe internacional*, Eschborn, GTZ.

_____, 1993, “Politiken, Strategien und Instrumente zur Armutsbekämpfung: Der Beitrag multilateraler und bilateraler Entwicklungskooperation”, *Lateinamerika. Analysen - Daten - Dokumentation* 23, pp. 54-68.

- Gómez Bravo, Lucas , Benjamín Pérez González e Ireneo Rojas Hernández, 1985, *Uandakua uenakua p'urhepecha jimbo. (Introducción al idioma p'urhépecha)*, Morelia, Mich., SEP en el Edo. de Michoacán.
- González, Carlos, 1925, “La cacería del pato en el lago de Pátzcuaro. *Ethnos* 3ª época” 1 no.5, pp.126-128.
- González Alcantud, José A., 1990, “Identidad y lucha: los purépechas”, entrevista a Rodolfo Sandoval, Secretario General del Consejo Supremo Purépecha, y a Julio Alvar, etnólogo. *Gazeta de Antropología* 7, pp. 67-73.
- González Hernández, Guillermo Aurelio, 1983, “Investigaciones sobre la planificación del desarrollo forestal en México y en el Estado de Michoacán, Mex”, tesis de doctorado, Freiburg: Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.
- González y González, Luis, 1984, *Pueblo en vilo*, México, SEP – Fondo de Cultura Económica.
- Gordillo, Gustavo, 1988, “El Leviatán rural y la nueva sociabilidad política”, en J. Zepeda Patterson (ed.), *Las sociedades rurales hoy*, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán, pp. 223-254.
- Gordillo, Gustavo y Sergio Block, 1988, “El camino hacia la autonomía campesina”, en A. Labra (coord.), *El sector social de la economía: una opción ante la crisis*, México: UNAM-CIIH - Siglo XXI, pp. 117-155.
- Gortaire Iturralde, Alfonso, 1968, “La región tarasca: estudio de integración de áreas”, *Anuario Indigenista* 28, pp. 25-32.

_____, 1971, *Santa Fe: presencia etnológica de un pueblo-hospital*. México, Universidad Iberoamericana.

Gouy-Gilbert, Cécilel, 1987, “Ocumicho y Patamban: dos maneras de ser artesano”, *Etudes Mésoaméricaines*, II-10 / Cuadernos de Estudios Michoacanos, 2, México, CEMCA.

Greaves Lainé, Cecilia, 1992, “Proyectos y realidades de las misiones culturales (1942-1984)”, en UNAM - IIH (ed.), *La ciudad y el campo en la historia de México*, vol.2, México, UNAM – IIH, pp. 947-954.

Gregorio Regino, Juan, 1993, “Los problemas de la educación indígena en México”, *Ce-Acatl* 47, pp. 9-13.

Gutiérrez, Jorge, 1980, “Comunidad agraria y estructura de poder”, en R. Bartra *et al.*, *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Siglo XXI, pp. 62-87.

Guzmán, J. Napoleón, 1984, “Compañías forestales y bosques en Michoacán (1875-1920)”, *Textual - Análisis del Medio Rural* 15-16, pp. 40-49.

Guzmán Gómez, Alba, 1990, *Voces indígenas: educación bilingüe bicultural en México*. (Col. Presencias, 38). México: CNCA – INI.

Haase, Ekkehardt-Wölke, *et al.*, 1991, *Jarácuaro, domicilio conocido: Beobachtungen zum ökonomischen Wandel in einer ökologisch gefährdeten Region in Michoacán, Mexiko*, Hamburg, Wayasbah.

- Habermas, Jürgen, 1996, *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Hale, Charles R., 1994, "Between Che Guevara and the Pachamama: mestizos, indians and identity politics in the anti-quincentenary campaign", *Critique of Anthropology* 14 no. 1, pp. 9-39.
- Hamel, Rainer Enrique, 1995, "La política del lenguaje y el conflicto interétnico", en H. Díaz-Polanco (comp.), *Etnia y nación en América Latina*, México CNCA, pp. 201-230.
- Harvey, Neil, 1990, *The New Agrarian Movement in Mexico, 1979-1990*. (Research Papers, 23), London, University of London - Institute of Latin American Studies.
- _____, 1993, *The Limits of Concertation in Rural Mexico*, en N. Harvey (ed.), *Mexico: dilemmas of transition*, London: British Academic Press - University of London-ILAS, pp. 199-217.
- _____, 1994, "Legalidad neoliberal y resistencia campesina: las lecciones de Chiapas", *Ojarasca* 37, pp. 6-10.
- _____, 1994, "Mexican Popular Movements, Clientelism, and the Process of Democratization" *Latin American Perspectives* 21 no.2 (issue 81), pp. 124-142.
- Heredia, Carlos y Ricardo Hernández, 1996, *La diplomacia ciudadana en la era de la globalización: un punto de vista desde México*, Iniciativa Pública Ciudadana - DECA - Equipo Pueblo.

Hernández H., Severo, 1983, “Los programas educativos del Instituto Nacional Indigenista”, en N.J. Rodríguez, E. Masferrer K. y R. Vargas V. (eds.), *Educación, etnias y descolonización en América Latina: una guía para la educación bilingüe intercultural*, vol.1, México UNESCO–III, pp. 155-160.

Hernández Hernández, Natalio, 1988, “Las organizaciones indígenas: ¿autonomía o dependencia?”, en INI (ed.), *INI 40 Años*, México INI, pp.166-180.

_____, 1994, “Los nuevos tlacuilo”, *Letras Indígenas* 3, pp.1-2.

Hernández López, Ramón, 1983, “Reflexiones en torno al sistema de educación indígena bilingüe y bicultural”, en N.J. Rodríguez, E. Masferrer K. y R. Vargas V. (eds.), *Educación, etnias y descolonización en América Latina: una guía para la educación bilingüe intercultural*, vol.1, México, UNESCO – III, pp. 115-130.

Hernández Moreno, Jorge, 1983, “La elaboración de los materiales didácticos para la educación bilingüe y bicultural”, en N.J. Rodríguez, E. Masferrer K. y R. Vargas V. (eds.), *Educación, etnias y descolonización en América Latina: una guía para la educación bilingüe intercultural*, vol.2, México, UNESCO – III, pp. 423-430.

Hernández Navarro, Luis, 1992a, “Las convulsiones rurales”, en J. Moguel, C. Botey y L. Hernández (coord.), *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, México, Siglo XXI, pp. 235-260.

_____, 1992b, “La UNORCA: doce tesis sobre el nuevo liderazgo campesino en México”, en J. Moguel, C. Botey y L. Hernández (coord.), *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, México, Siglo XXI, pp. 55-77.

_____, 1993, “Procampo ¿santo?: tres comentarios”, *La Jornada del Campo* 26/10/93, pp. 10-11.

Hernández Pulido, J. Ricardo, 1995, “El Convenio 169 de la OIT, un nuevo enfoque de los derechos de los pueblos indígenas y tribales”, en H. Díaz-Polanco (comp.), *Etnia y nación en América Latina*, México, CNCA, pp. 171-185.

Heuze y de Icaza, Patricia, 1974, “La estructura económica de los pequeños productores: el caso de Capula y Cuanajo, Michoacán”, tesis de Maestría, México, ENAH.

Hoffmann, Odile, 1989, “La part des communautés rurales dans la conformation municipale au Mexique”, en J. Revel-Mouroz (coord.): *Pouvoir local, régionalismes, décentralisation: enjeux territoriaux et territorialité en Amérique Latine*, Paris: IHEAL, pp. 303-311.

Horcasitas de Barros, María Luisa, 1973, *La artesanía, con raíces prehispánicas, de Santa Clara del Cobre*, SEP-Setentas, 87, México: SEP.

Huizer, Gerrit, 1976, “The Strategy of Peasant Mobilization: some cases from Latin America and Southeast Asia”, en D. Pitt (ed.), *Development from Below*, The Hague - Paris: Mouton, pp. 221-254.

_____, 1982, *La lucha campesina en México*, México, Centro Nacional de Investigaciones Agrarias.

Hunt, Eva y June Nash, 1967, "Local and Territorial Units", en R. Wauchope (general ed.) y M. Nash (volume ed.), *Handbook of Middle American Indians*, vol.6: Social Anthropology, Austin, TX, University of Texas Press, pp. 253-282.

Ibarrola, María de, 1993, "Los Centros de Bachillerato Tecnológico Agropecuario: desarrollo regional de un proyecto educativo federal" en Jesús Tapia santamaría (coord.), *Las realidades regionales de la crisis nacional*, pp. 463-496. Zamora, Mich., Colegio de Michoacán.

Illsley, Catarina *et al.*, 1988, "Recursos naturales y alimentación en la sierra p'urhépecha", en Centro de Ecodesarrollo y Fundación Friedrich Naumann (eds.), ¿Producir para la *desnutrición?*, México, CECODES. pp. 243-266.

INEA, 1993, Himno Nacional Mexicano, traducción al P'urhépecha. [s.l.:] INEA-Delegación Michoacán.

INEGI, 1991, XI Censo General de Población y Vivienda: Michoacán - resultados definitivos; datos por localidad (integración territorial). México: INEGI.

INI, 1993, *Objetivos del proyecto radiofónico*, México, INI.

Jacinto Zavala, Agustín, 1983, "El patrón de cambio sociocultural de la cultura purhépecha", *Relaciones* 16, pp. 47-60.

_____, 1988, *Mitología y modernización*, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán - Gob. del Edo. de Mich.

_____, 1995, "El costumbre" como modo de formación histórico-social", *Estudios Michoacanos* 6, pp. 23-40.

Jerónimo Mateo, Gilberto, 1991a, “La propagación p’urhépecha”, *México Indígena* 19, pp. 61-63.

_____, 1991b, “Rumbos de la dispersión”, *México Indígena* 21, pp. 79

Jiménez, Juan, 1982, *Uso del bosque en Capácuaro*, Cuadernos de trabajo, 11, Pátzcuaro, Mich., DGCP - Unidad Regional Michoacán.

Jiménez Castillo, Manuel, 1982, *Huáncito: la alfarería en una comunidad purépecha*, México, UAM – Azcapotzalco.

_____, 1985, *Huáncito: organización y práctica política*, Serie de Antropología Social, 70, México, INI.

Jiménez Méndez, Melquísedec, 1967, “Financiamiento a las artesanías en Michoacán”, tesis de licenciatura, México, UNAM - Escuela Nacional de Economía.

Joaquín, Jorge Antonio, 1982, “La tierra y los artesanos de Huáncito, Michoacán” *Etnolingüística*, 40, México, SEP–INI.

Kaplan, Bernice, 1965, “Mechanization in Paracho: a craft community”, en D.B. Heath y R.N. Adams (eds.), *Contemporary Cultures and Societies of Latin America: a reader in the social anthropology of Middle and South America and the Caribbean*, New York: Random House, pp. 246-254.

Kearney, Michael, 1994, “Desde el indigenismo a los derechos humanos: etnicidad y política más allá de la mixteca”, *Nueva Antropología*, 14 no.46, pp. 49-68.

_____, 1996, *Reconceptualizing the Peasantry: anthropology in global perspective*, Boulder, CO, Westview.

Kelley Salinas, Guillermo, 1988, "La participación indígena: una realidad aún frágil" *México Indígena* no extraordinario (40 aniv. INI), pp. 10-12.

Kemper, Robert V., 1976, *Campesinos en la ciudad: gente de Tzintzuntzan.*, SEP-Setentas, México, SEP.

_____, 1979, "Compadrazgo in City and Countryside: a comparison of Tzintzuntzan migrants and villagers", en M. Clark / R. Kemper / C.Nelson (eds.), *From Tzintzuntzan to the "Image of Limited Good": papers in honor of George M. Foster*, (Kroeber Anthropological Society Papers, 55-56). Berkeley, CA: Kroeber Anthropological Society, pp. 25-44.

_____, 1987, "Urbanización y desarrollo en la región tarasca a partir de 1940", en G. de la Peña (comp.), *Antropología social de la región purépecha*, Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán - Gob.Edo.Mich, pp. 67-96.

_____, 1994, "Extendiendo las fronteras de la comunidad en teoría y práctica: Tzintzuntzan México, 1970-1990", *Estudios Michoacanos* 5, pp.119-129.

_____, 1995, "Comunidad y migración: el caso del pueblo de Tzintzuntzan, Michoacán, 1988-1994", *Relaciones* 61/62, pp. 133-148.

Kemper, Robert V. y George M. Foster, 1975, "Urbanization in Mexico: the view from Tzintzuntzan", en W.A. Cornelius y F.M Trueblood (eds.), *Latin American Urban Research*, vol.5, Beverly Hills, CA - London: SAGE, pp. 53-75.

- Kirchhoff, Paul, 1992, "La Relación de Michoacán como fuente para la historia de la sociedad y cultura tarasca", *Universidad Michoacana* 5, pp. 77-104.
- Knight, Alan, 1990, *State and Civil Society in Mexico Since the Revolution*, (Texas Papers on Mexico, 90-01), Austin, TX, University of Texas at Austin-ILAS.
- Knowlton, Robert, 1990, "La división de las tierras de los pueblos durante el siglo XIX: el caso de Michoacán", *Historia Mexicana* 40 (157) no.1, pp. 3-26.
- Köhler, Ulrich, 1975, *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas: un estudio sobre la antropología social aplicada*, México, SEP – INI.
- _____, 1986, "Ciclos de poder en una comunidad indígena de México: política local y sus vínculos con la vida nacional", *América Indígena* 46 no.3, pp. 435-451.
- Kraemer Bayer, Gabriela, 1993, *Utopía en el agro mexicano: cuarenta proyectos de desarrollo en áreas marginadas*, Chapingo, Méx: UACH.
- Krause, Julia, et al., 1996, *Der Einfluss der Massenmedien auf das Alltagsleben der Purhépecha (in Michoacán): ein Feldforschungsbericht*, Hamburg, Universitaet Hamburg - Arbeitsbereich Altamerikanische Sprachen und Kulturen.
- Krotz, Esteban, 1976, "El poder político en un pueblo de Morelos", en E. Azaola Garrido y E. Krotz, *Los campesinos de la tierra de Zapata, III. Política y conflicto*, México, CIESINAH, pp. 187-255.

Kummels, Ingrid, 1985 "Nur durch das Blut dringt der Buchstabe ein": Mexikos zweisprachige Erziehung. *Pogrom* 112, pp. 29-31.

_____, 1988, "Schulerziehung für oder gegen indianische Ethnien? Die Rarámuri von Kabórachi und die Erziehungspolitik der mexikanischen Regierung", tesis doctoral, München: Ludwig-Maximilians-Universität.

_____, 1993, "Von Patriarchen, Landschullehrern und Stammesrepräsentanten: indianische Mittelspersonen zwischen staatlicher Indianerpolitik und indianischer Politik in Mexiko", *Ibero-Amerikanisches Archiv* N.F. 19 no.3-4, pp. 315-351.

Kúnguarekua P'uréchaeri, 1981, "Kúnguarekua P'uréchaeri", en G. Bonfil Batalla (ed.), *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, pp. 410-412.

Lameiras, José, 1987, La antropología en Michoacán hasta hace treinta años: notas bibliográficas, en G. de la Peña (comp.), *Antropología social de la región purépecha*, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán - Gob. Edo. Mich., pp.17-29.

_____, 1988, "La antropología en Michoacán", en Carlos García Mora y Mercedes Mejía Sánchez (coord.), *La antropología en México: panorama histórico*, vol. 13, México, INAH, pp.133-214.

Landé, Carl H., 1977, "The Dyadic Basis of Clientelism", en St.W. Schmidt et al. (eds.): *Friends, Followers, and Factions: a reader in political clientelism*, pp. XIII-XXXVII. Berkeley, CA: University of California Press.

Lartigue, François, 1989, "Ecole et pouvoir dans les collectivités paysannes de la région de Chicontepec (Mexique) " *Etudes Rurales* 113/114, pp. 131-140.

Lezama, Juan A., 1982, "Teoría y práctica en la educación bilingüe" en A.P. Scanlon y J. Lezama Morfín (eds.), *Hacia un México pluricultural: de la castellanización a la educación indígena bilingüe y cultural*, México, SEP - Joaquín Porrúa, pp. 153-181.

Linck, Thierry, 1986, "Mechanisierung des Regenfeldbaus in Mexiko: Welches Gesellschaftsmodell soll man wählen?" *Peripherie* 22/23, pp. 44-59.

_____, 1987, "La Meseta Tarasca bajo la ley del bosque", *Relaciones* 31: 77-109.

_____, 1988, *El campesino desposeído*, México - Zamora, Mich., CEMCA - Colegio de Michoacán.

Linck, Thierry *et al.*, 1988, "Le boom de l'avocat: les paysans d'Atapan", en T. Linck y R. Santana (coords.), *Les paysanneries du Michoacan au Mexique*, Toulouse, CNRS-Centre Régional de Publications de Toulouse, pp. 117-172.

Lisse, Pierre, 1960, Sugestiones y documentos para la organización de cooperativas artesanales. (Curso de Economía Artesanal). Pátzcuaro, Mich., CREFAL.

Lomnitz Adler, Claudio, 1995, *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mortiz.

López Austin, Alfredo, 1991, "El nombre de los tarascos", *Ojarasca* 1, pp. 25-27.

López Castro, Gustavo, 1988, "La migración a Estados Unidos ¿estrategia de sobrevivencia", en J. Zepeda Patterson (ed.), *Las sociedades rurales hoy*, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán, pp. 287-296.

López Monjardín, Adriana, 1988, "Los procesos electorales como alternativa para la disidencia rural", en J. Zepeda Patterson (ed.), *Las sociedades rurales hoy*, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán, pp. 449-464.

_____, 1991, "Movimientos políticos, movimientos sociales", en V.G. Muro y M. Canto Chac (coord.), *El estudio de los movimientos sociales - teoría y método*, Zamora, Mich. - México: Colegio de Michoacán - UAM-X, pp. 21-35.

López Velasco, Vicente Paulino, 1989, *Y surgió la unión...: génesis y desarrollo del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas*, México, SRA - CEHAM.

López y Rivas, Gilberto, 1980, "Las nuevas formas de mediatización de los indígenas" en UNAM (ed.), *Indigenismo y lingüística. Documentos del foro "La política del lenguaje en México"*, México: UNAM - IIA, pp. 83-87.

Loyo Bravo, Engracia, 1992, "Los medios extraescolares de educación en el campo (1920-1940)", en UNAM-IIH (ed.), *La ciudad y el campo en la historia de México*, vol.2, México: UNAM - IIH, pp. 937-946.

Maihold, Günther, 1986, *Identitätssuche in Lateinamerika: das indigenistische Denken in Mexiko*, Saarbrücken - Fort Lauderdale, Breitenbach.

Maldonado Gallardo, Alejo, 1985, "La lucha por la tierra en Michoacán 1928-1932", Colección Cultural, 3, Morelia, Mich., SEP-Michoacán.

_____, 1993, *Agrarismo y poder político, 1917-1938: cuatro ensayos sobre el problema de la tierra en Michoacán*, Morelia, Mich., UMSNH - Escuela de Historia.

Mallon, Florencia E., 1992, "Entre la utopía y la marginalidad: comunidades indígenas y culturas políticas en México y los Andes, 1780-1990", *Historia Mexicana* 42 no.2, pp. 473-504

_____, 1995, *Peasant and Nation: the making of postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley, CA, University of California Press.

Mapes, Cristina, 1987, "El maíz entre los purépecha de la cuenca del lago de Pátzcuaro, Michoacán, México", *América Indígena* 47 no.2, pp. 345-379.

Mapes, Cristina *et al.*, 1990, "La agricultura en una región indígena: la cuenca del Lago de Pátzcuaro", en T. Rojas Rabiela (coord.), *Agricultura indígena: pasado y presente*, Ediciones de la Casa Chata, 27, México, CIESAS, pp. 275-341.

Marion Singer, Marie-Odile, 1989, "Las organizaciones campesinas autónomas: un reto a la producción", Cuaderno de Trabajo, 38, México: INAH – DEAS.

Márquez Joaquín, Pedro, 1982, "La penetración del sistema capitalista y sus consecuencias en la tenencia de la tierra en una parte de la Sierra Purépecha", *Etnolingüística*, 26, México, SEP – INI.

_____, 1986, "El casamiento en Cherán Atzicurín", *Relaciones* 28, pp. 111-125.

_____, 1987, "La lengua p'urhépecha en las escuelas", *Avance* 12/12/87: 8

_____, 1988, "Normas para el desarrollo comunitario", *México Indígena* 25, pp. 38-40.

Martínez Borrego, Estela, 1991, *Organización de productores y movimiento campesino*, México, Siglo XXI - UNAM-IIS.

Martínez Saldaña, Tomás, 1987, "Municipio y ejido en México: sus relaciones políticas", en B. Boehm de Lameiras (coord.) *El municipio en México*, Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán, pp. 337-348.

Mas Porras, Javier, 1992, "Evolución de los recursos forestales de Michoacán hacia el año 2000", *Universidad Michoacana* 3, pp. 25-36.

Masferrer Kan, Elio, 1991, "Movimientos indios y cuestión religiosa: encuentros y desencuentros con la antropología en México", en A. Warman y A. Argueta (coord.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, México, UNAM - CIIH, pp. 277-292.

_____, 1992, "Die Indianer in Mexiko", en D. Briesemeister y K. Zimmermann (eds.), *Mexiko heute: Politik - Wirtschaft - Kultur*, Frankfurt: Vervuert, pp. 291-310.

Mathews, Holly F., 1985, "We Are Mayordomo": a reinterpretation of women's roles in the Mexican cargo system, *American Ethnologist* 12, pp. 285-301.

Maturana-Medina, Sergio, 1968, "Paracho, the economics of development in a Mexican smallholder community", Land Tenure Center, Research Paper 32, Madison, University of Wisconsin.

Maturana-Medina, Sergio y José Sánchez Cortés, 1970, *Las comunidades de la meseta tarasca: un estudio socioeconómico*. México, Centro de Inv. Agrarias.

McIntosh, John, 1950, "Mítakua", periódico en lengua tarasca. *Boletín Indigenista* vol. 10 no.4, pp. 350.

MDM y SNTE, 1991, Primer Congreso Estatal de Educación Indígena: resolutivos y acuerdos, Paracho, Mich., MDM y SNTE Sección XVIII.

Medina, Andrés, 1980, "La educación bilingüe y bicultural: un comentario", en, UNAM (ed.), *Indigenismo y lingüística. Documentos del foro "La política del lenguaje en México"*, México: UNAM - IIA, pp. 41-46.

_____, 1993a, "La identidad étnica: turbulancias de una definición", *Opciones* 36 28-5-93, 22-23.

_____, 1993b, "La educación como etnocidio", *Ojarasca* 17, 12-15.

Medina Pérez, Alberto, 1983, *Proposiciones para la educación bilingüe y bicultural en Michoacán*, Cuadernos de trabajo, 35, Pátzcuaro, Mich., DGCP - Unidad Regional Michoacán.

Medina Pérez, Alberto *et al.*, 1986, *Fiestas de Michoacán*, Colección Cultural, 7, Morelia, Mich., SEP-Michoacán.

- Mejía Piñeros, María Consuelo y Sergio Sarmiento Silva, 1991, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI.
- Mendieta y Núñez, Lucio, 1946, *El problema agrario en México*, México, Porrúa.
- Mendieta y Núñez, Lucio *et al.*, 1940, *Los tarascos: monografía histórica, etnográfica y económica*, México, UNAM – IIS.
- Meyer, Jean, 1976, *The Cristero Rebellion: the Mexican people between church and state 1926-1929*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____, 1981, “La segunda Cristiada en Michoacán”, en F. Miranda (comp.), *La cultura purhé: II Coloquio de Antropología e Historia Regionales - fuentes e historia*, México, Colegio de Michoacán – FONAPAS, pp. 245-275.
- _____, 1987a, “Los `kulaki´ del ejido (los años 30)”, *Relaciones* 29, pp. 23-43.
- _____, 1987b, “El pueblo y su iglesia”, en B. Boehm de Lameiras (coord.), *El municipio en México*, Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán, pp. 545-560.
- Mintz, Sidney y Eric R. Wolf, 1977, “An Analysis of Ritual Co-Parenthood (Compadrazgo)”, en St.W. Schmidt *et al.* (eds.), *Friends, Followers, and Factions: a reader in political clientelism*, Berkeley, CA: University of California Press, pp. 1-15.
- Miranda, Francisco, 1971, “Patamban y los purépechas”, *Estudios Indígenas* 1 no.2, 75-78.

_____, 1983, “Ocumicho, una comunidad en fiesta”, *Relaciones* 16, pp. 33-46.

_____, 1992, “Fray Juan de San Miguel y la fundación de Patamban: sobre cómo se hizo la fundación de pueblos michoacanos”, *Relaciones* 52, pp. 225-238

Moctezuma Navarro, David y Héctor S. Rosales Ayala, 1992, *La promoción ecológica en el campo mexicano: una práctica a desarrollar*, Cuernavaca, Mor., UNAM-CRIM.

Moctezuma Yano, Patricia, 1992, “El cargo de *orhete* en la comunidad de Zipiajo”, *Relaciones* 52, pp. 203-224.

_____, 1994, “Patamban: una tradición alfarera”, *Relaciones* 57, pp. 99-114.

_____, 1995, “La migración y la agricultura comercial en Patamban: sus impactos en la toma de decisiones frente a los cambios macroeconómicos”, *Estudios Michoacanos* 6, pp. 353-371.

Moguel, Julio, 1992a, “Crisis del capital y reorganización productiva en el medio rural (notas para la discusión de los pros, contras y asegunes de la apropiación del proceso productivo)”, en J. Moguel, C. Botey y L. Hernández (coord.), *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, México, Siglo XXI, pp.15-24.

_____, 1992b, “Reforma constitucional y luchas agrarias en el marco de la transición salinista”, en J. Moguel, C. Botey y L. Hernández (coord.), *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, México, Siglo XXI, pp. 261-275.

_____, 1993, “Procampo y la vía campesina de desarrollo”, en *La Jornada del Campo* 26-10-93, pp. 8-9.

_____, 1994a, “¿Quiénes son los zapatistas?”, en D. Moctezuma Navarro (coord.), *Chiapas: los problemas de fondo*, Cuernavaca, Mor.: UNAM-CRIM, pp. 147-153.

_____, 1994b, “Solidaridad y la crítica de las armas”, *Ojarrasca* 29, pp. 38-41.

Moheno, César, 1985, *Las historias y los hombres de San Juan. Zamora, Mich.* – México, Colegio de Michoacán – Conacyt.

Monsiváis, Carlos, 1987, *Entrada libre: crónicas de la sociedad que se organiza*, México, Era.

Montes García, Olga, 1995, “Maestros en zonas indígenas: intermediarios culturales y/o políticos”, *Nueva Antropología* 48, pp. 83-94.

Moone, Janet Ruth, 1973, “Desarrollo tarasco: integración regional en el occidente de México”, Ediciones especiales, 67, México, III.

Moore, G. Alexander, 1986, “Antropología y educación en Mesoamérica en la actualidad”, en C. Kendall, J. Hawkins y L. Bossen (comp.), *La herencia de la conquista - treinta años después*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 148-171.

Mora Camacho, Gerardo, 1992, *De carpinteros a migrantes: el caso de San Juan Capacuaró*, Cuadernos Universitarios, 1, Uruapan, Mich., Universidad Don Vasco-Dpto. de Investigación Social.

- Mora Ledesma, María Isabel, 1994, "Las aguacateras de Caltzontzin: génesis, desarrollo ¿y ocaso?", *Estudios Michoacanos* 5, pp.159-168.
- Moreno García, Heriberto, 1989, "Que haya tierra para todos", en Gob. de Mich. (ed.), *Historia general de Michoacán*, vol. IV, *El siglo XX*, Morelia, Mich.: IMC, pp. 155-180.
- Morín, Claude, 1979, *Michoacán en la Nueva España del siglo XVI-II: crecimiento y desigualdad en una economía regional*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Müller, Gabriele, et al., 1992, *Pátzcuaro, Romantik und Kommerzialisität: touristische Aspekte der Entwicklung einer Kleinstadt in Michoacán, Mexiko*. Hamburg: Wayasbah.
- Mummert, Gail, 1990, "Mercados de trabajo y estrategias familiares de reproducción social en el Valle de Zacapu, Michoacán", en G. Mummert (ed.), *Población y trabajo en contextos regionales*, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán, pp.145-180.
- _____, 1993, "Medio siglo de cambio social y vida cotidiana en el Valle de Zacapu, Michoacán", en Jesús Tapia santamaría (coord.), *Las realidades regionales de la crisis nacional*, Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán, pp. 287-311.
- Muñoz Sánchez, Patricia, 1994, *Anatomía de un proceso de unificación campesina: la experiencia de la C.N.P.A. 1979-1985*. Chapingo, Méx., UACH.
- Muro, Víctor Gabriel, 1994, "Grupos cristianos y movimientos campesinos en México", *Revista Mexicana de Sociología* 56 no.2, pp. 165-175.

- Museo Michoacano, 1889, "Privilegio del pueblo-hospital de Santa Fe de la Laguna, en la provincia de Mechoacán", *Anales del Museo Michoacano* 1ª época, año 2, pp. 258-261.
- _____, 1939, "Extracto del Título de Composición de las tierras del Pueblo de Charapan, Mich., Municipio de Uruapan", *Anales del Museo Michoacano* 2ª. época no.1, pp. 146-148.
- Nachtigall, Horst, 1992, *West-Tarasken: Beiträge zur Archäologie, Ethnologie und Akkulturation eines westmexikanischen Volkes*, Marburger Studien zur Völkerkunde, 10, Berlin, Reimer.
- Nahmad Sitton, Salomón, 1980, "La educación bilingüe y bicultural para las regiones interculturales de México", en UNAM (ed.), *Indigenismo y lingüística: documentos del foro "La política del lenguaje en México"*, México: UNAM-IIA, pp. 11-34.
- _____, 1988, "Corrientes y tendencias de la antropología aplicada en México: Indigenismo", en CIESAS (ed.), *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, Cuadernos de la Casa Chata, 160, México, CIESAS, pp. 15-41.
- _____, 1990, "Relación hombre-medio ambiente entre los grupos indígenas de México", en M. Aguilar y G. Maihold (comp.), *Hacia una cultura ecológica*, México: Fundación Friedrich Ebert, pp. 147-172.
- Nash, June, 1997, "The Fiesta of the Word: the Zapatista uprising and radical democracy in Mexico", *American Anthropologist* 99 no.2, pp. 261-274.

- Nash, June y Nicholas S. Hopkins, 1976, "Anthropological Approaches to the Study of Cooperatives, Collectives, and Self-Management", en J. Nash (eds.), *Popular Participation in Social Change: cooperatives, collectives, and nationalized industry*, The Hague - Paris: Mouton, pp. 3-32.
- Nava, Fernando, 1992, "San Andrés Tziróndaro y Estados Unidos: los dolores y los dólares", *Antropológicas N.E.* 3, pp. 86-88.
- Nava Hernández, Eduardo, 1991, *Tierra, Estado y privatización: la reforma al artículo 27 - una desamortización anticampesina*, Morelia, Mich., UMSNH - Escuela de Economía.
- _____, 1992, "Participación y cambio en Michoacán: notas sobre la cultura política y el sistema electoral", en J. Tapia Santamaría (coord.), *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*, Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán, pp. 339-374.
- Navarrete Pellicer, Sergio, 1990, "Las transformaciones de la economía indígena en Michoacán: siglo XVI", en T. Rojas Rabiela (coord.), *Agricultura indígena: pasado y presente*, Ediciones de la Casa Chata, 27, México, CIE-SAS, pp. 109-127.
- Navarro Chávez, César Lenin y Guillermo Vargas Uribe, 1995, "La marginación por regiones en el estado de Michoacán", *Estudios Michoacanos* 6, pp. 383-415.
- Navarro López, Carlos Ernesto, 1993, "Los jornaleros agrícolas", en J.L. Calva (coord.): *Alternativas para el campo mexicano*, tomo I, México, Fontamara - PUAL-UNAM - Fundación Friedrich Ebert, pp. 212-240.

- Nelson, Cynthia, 1973, *El lugar de los que esperan*, Ediciones especiales, 66, México: III.
- Nigh, Ronald, 1992, “La agricultura orgánica y el nuevo movimiento campesino en México”, *Antropológicas*, N.E. 3, pp. 39-50.
- Nolan, Mary Lee y Eugenia Meyer, 1974, “San Juan Parangaricutiro: memorias de un campesino - Celedonio Gutiérrez”, *Anales del I.N.A.H.*, época 7, tomo V: 85-120.
- Novelo, Victoria, 1976, *Artesanías y capitalismo en México*, México: SEP – INAH.
- Núñez, Miguel Angel, 1989, *La agricultura tradicional de la cuenca de Pátzcuaro, Michoacán*, Pátzcuaro, Mich., Cese.
- Núñez, Oscar, 1990, *Innovaciones democrático culturales del Movimiento Urbano Popular: ¿hacia nuevas culturas locales? México*, UAM-A.
- Ochoa Serrano, Alvaro, 1981, “La protocristiada: los religiosos michoacanos”, en F. Miranda (comp.), *La cultura pu-rhé: II Coloquio de Antropología e Historia Regionales - fuentes e historia*, México, Colegio de Michoacán – FONAPAS, pp. 237-243.
- OIT, 1992, *Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes 1989*. Lima, OIT - Oficina Regional para América Latina y el Caribe.
- Olivera, Mercedes, 1980, “Comentarios al programa de formación de Etnolingüistas”, en UNAM (ed.), *Indigenismo y lingüística: documentos del foro “La política del lenguaje en México”*, México, UNAM – IIA, pp. 99-109.

- Olivera de Bonfil, Alicia, 1981, "José Inés Chávez García `El Indio´: ¿bandido, revolucionario o guerrillero?", en CERMLC (ed.), *Jornadas de Historia de Occidente: movimientos populares en el occidente de México, siglos XIX y XX*, Jiquilpan, Mich., CERMLC, pp. 103-111.
- ORCA, 1992, "Organización Ribereña contra la Contaminación del Lago de Pátzcuaro, A.C.", en P. Álvarez Icaza *et al.* (comp.), *Las organizaciones campesinas e indígenas ante la problemática ambiental del desarrollo*, Texcoco, EdoMéx., PAIR *et al.*, pp. 145-147.
- Otero, Gerardo, 1990, "El nuevo movimiento agrario: autogestión y producción democrática", *Revista Mexicana de Sociología* 52 no.2, pp. 93-124.
- Padilla Pineda, Mario, 1995, "Fiesta y prestigio en una comunidad p'urhé (aproximación a un argumento etnográfico)", *Estudios Michoacanos* 6, pp. 111-125.
- Pavageau, Jean, 1992, *L'autre Mexique: culture indienne et expérience de la démocratie*, Paris, L'Harmattan.
- Peña, Guillermo de la, 1986, "Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas", en J. Padua y A. Vanneph (eds.), *Poder local, poder regional*, México, Colegio de México – CEMCA, pp. 27-56.
- Peña, Guillermo de la *et al.*, 1987, "Algunos temas y problemas en la antropología social del área purépecha", en G. de la Peña (comp.), *Antropología social de la región purépecha*, Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán - Gob.Edo. Mich., pp. 31-65.

Pérez González, Benjamín, 1988, “La lengua purépecha”, en C. García Mora (coord.), *La antropología en México - panorama histórico*, Vol. 3, Las cuestiones medulares, México, INAH, pp. 233-245.

_____, 1990, “La enseñanza de segundas lenguas: la experiencia de Michoacán”, *Antropología* 31, pp. 8-13.

Pietri, Anne-Lise y René Pietri, 1976, *Empleo y migración en la región de Pátzcuaro*, Serie de Antropología Social, 46, México, SEP – INI.

Pietschmann, Horst, 1980, *Die staatliche Organisation deskolonien in Iberoamerika*, Handbuch der lateinamerikanischen Geschichte, Teilveröffentlichung, Stuttgart: Klett-Cotta.

Pizá, Antonio, 1988, “La experiencia en organización y educación popular de la ORCA”, en A.v. Dam et al. (reds.), *Educación popular en América Latina: la teoría en la práctica*, CESO Paperbacks, 4, La Haya, CESO, pp. 153-164.

Pla, Rosa, 1988, *Los días del volcán Parícutín*, Morelia, Mich., Gob. Edo.Mich. – IMC.

_____, 1989, “Leyendas y tradición oral en San Juan Parangaricutiro: pueblo nuevo”, *Estudios Michoacanos* III: 269-287.

Pla, Rosa y César Moheno, 1981, “¿Milenarismo campesino? El sinarquismo en San Juan Parangaricutiro”, *Relaciones* 6, pp. 65-81.

Poder Ejecutivo Federal, 1990, Iniciativa de decreto que adiciona el artículo 40. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos para el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indígenas. México: INI.

_____, 1994, Acuerdo por el que se crea la Comisión Nacional de Desarrollo Integral y Justicia Social para los Pueblos Indígenas de México. *Diario Oficial de la Federación* 19/1/94: 2-5.

Pollard, Helen Perlstein, 1993, *Tariacuri's Legacy: the prehispanic Tarascan state*. Norman, OK - London: University of Oklahoma Press

Pozas Arciniega, Ricardo, 1962, *Los tarascos*, Ms., México, INAH.

Pronasol, 1992, Programa de Desarrollo Regional - Meseta P'urhepecha 1992-1994, México, Pronasol.

Quiroga, Vasco de, 1940, Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fé de México y Michoacán, dispuestas por su fundador el rmo. y venerable Señor Don Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán. México: Secretaría de la Economía Nacional.

Ramírez, Luis Alfonso, 1986a, "La Cañada de los Once Pueblos", *Estudios Michoacanos* 2, pp. 119-144.

1986b Chilchota: un pueblo al pie de la sierra. Integración regional y cambio económico en el noroeste de Michoacán. Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán

- Ramírez, Rafael, 1981, *La escuela rural mexicana*, SEP-Ochentas, 6, México, SEP.
- Ramírez Casillas, Manuel, 1995, “Perfil de los derechos humanos de los indígenas en México durante 1992”, en R. Barceló, M.A. Portal y M.J. Sánchez (coord.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina: organizaciones indígenas y políticas estatales*, vol.1, México, Plaza y Valdés-UNAM-IIS, pp. 145-172.
- Ramírez López, Heladio, 1994, “Comisión Nacional de Desarrollo Integral y Justicia Social de los Pueblos Indígenas: informe final”, *Anuario Indigenista* 33, pp. 145-157.
- Ramírez Sevilla, Luis, 1992, “Movimiento social, sociedad civil y legitimidad: el caso del Movimiento Democrático de los Trabajadores de la Educación”, *Estudios Michoacanos* 4, pp. 63-90.
- Ravicz, Robert, 1967, “Compadrinazgo”, en R. Wauchope (general ed.) y M. Nash (volume ed.), *Handbook of Middle American Indians*, vol.6, Social Anthropology, Austin, TX: University of Texas Press, pp. 238-252.
- Red MOCAF, 1994, “Red Mexicana de Organizaciones Campesinas Forestales: líneas de política para el desarrollo forestal sustentable”, en A. de Ita Rubio (coord.), *El futuro del campo - hacia una vía de desarrollo campesino*, México, UNORCA - CECCAM - Fundación Friedrich Ebert, pp. 87-94.

Reitmeier, Gabriele, 1990, *Unabhängige Campesinobewegungen in Mexiko 1920-1988: Entstehungsbedingungen, Handlungsspielräume und Einflußmöglichkeiten nicht-staatlicher Campesino-Organisationen im nach- und postrevolutionären Mexiko*, Saarbrücken - Fort Lauderdale, Breitenbach.

Relación de Michoacán, 1977, *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541): reproducción facsímil del ms. c.IV.5. de El Escorial*, ed. por José Tudela, Morelia, Mich., Balsal.

Rendón, Silvia, 1947, "La alimentación tarasca" *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 2, pp. 207-228.

_____, 1950, "Aspectos de ceremonias civiles tarascas", *América Indígena* 10 no.1, pp. 91-98.

Restrepo Fernández, I. y J. Cortés, 1972, *La Reforma Agraria en cuatro regiones: El Bajío, Michoacán, La Laguna y Tlaxcala*, SEP Setentas, 63, México, SEP.

Reyes, Javier, 1988, "Ecodesarrollo y educación popular", en A.v. Dam et al. (reds.), *Educación popular en América Latina: la teoría en la práctica*, CESO Paperbacks, 4, La Haya, CESO, pp. 130-152.

_____, 1992, "La producción artesanal", en V.M. Toledo, P. Álvarez Icaza, P. Ávila (eds.), *Plan Pátzcuaro 2000: investigación multidisciplinaria para el desarrollo sostenido*, México: Fundación Friedrich Ebert, pp.159-179.

Reyes, Javier, Joaquín Esteva Peralta y Arturo Téllez Martínez, 1990, “El ecodesarrollo, la investigación participativa y la educación popular en la región de Pátzcuaro”, en E. Leff, J. Carabias, A.I. Batis (coord.), *Recursos naturales, técnica y cultura: estudios y experiencias para un desarrollo alternativo*, Cuadernos del CIIH, Serie Seminarios, 1, México: UNAM – CIIH, pp. 357-373.

Reyes García, Cayetano, 1989, “Las condiciones materiales del campo michoacano: 1900-1940” en Gob. de Mich. (ed.), *Historia general de Michoacán*, vol.IV, El siglo XX, Morelia, Mich., IMC, pp. 105-127.

_____, 1991, “Tierras en la Cuenca de Zacapu: del siglo XVI a la Reforma Agraria”, en D. Michelet (coord.), *Paisajes rurales en el norte de Michoacán*, Etudes Mésoaméricaines, II-11 / Cuadernos de Estudios Michoacanos, 3, México – Zamora, CEMCA - Colegio de Michoacán, pp. 11-51.

_____, 1993, *Política educativa y realidad escolar en Michoacán, 1921-1924*, Zamora, Colegio de Michoacán.

Reyes García, Luis, 1983, “Programa de formación profesional en etnolingüística”, en N.J. Rodríguez, E. Masferrer K. y R. Vargas V. (eds.), *Educación, etnias y descolonización en América Latina: una guía para la educación bilingüe intercultural*, vol.2, México, UNESCO – III, pp. 463-473.

Reyes Rocha, José, María Luisa Miaja Isaac y Abelardo Torres Cortés, 1991, *La educación indígena en Michoacán*, Morelia, Mich., Gob. del Edo. – IMC.

- Rionda, Luis Miguel, 1986, "Zacapu: continuidad y escisión social en Copándaro", *Estudios Michoacanos* 2, pp. 245-264.
- Ríos Morales, Manuel, 1993, "La formación de profesionistas indígenas" en A. Warman y A. Argueta (coord.), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, México, UNAM - CIIH - Miguel Ángel Porrúa, pp. 199-223.
- Rodríguez, Miguel, 1994, "El 12 de octubre: entre el IV y el V Centenario", en R. Blancarte (comp.), *Cultura e identidad nacional*, México, CNCA – FCE, pp. 127-162.
- Rojas, Patricia, 1992, "La producción pesquera", en V.M. Toledo, P. Álvarez Icaza y P. Ávila (eds.), *Plan Pátzcuaro 2000: investigación multidisciplinaria para el desarrollo sostenido*, México, Fundación Friedrich Ebert, pp.135-158.
- Rojas Hernández, Ireneo, 1987, "Experiencias generales y específicas del Centro de Investigación y Estudio de la Cultura P'urhépecha", *América Indígena* 47 no.4, pp. 689-699.
- _____, 1993, "En idioma propio", *Ojarasca* 24, pp. 31-34.
- Romero, Laura Patricia, 1991, "Metodología de los movimientos sociales regionales: una visión historiográfica", en V.G. Muro y M. Canto Chac (coord.), *El estudio de los movimientos sociales - teoría y método*, Zamora, Mich. - México: Colegio de Michoacán - UAM-X, pp. 51-68.
- Ros Romero, María del Consuelo, 1981, *Bilingüismo y educación: un estudio en Michoacán*, Serie de Antropología Social, 63, México, INI.

Rosa, Martín de la, 1982, “La investigación participativa y la organización campesina”, en IMISAC (ed.), *La organización campesina y los problemas de la investigación participativa: encuentro nacional sobre investigación participativa en el medio rural*, Morelia, Mich.: IMISAC, pp. 19-34.

Rosado, Georgina, 1990, “De campesinas inmigrantes a obreras de la fresa en el Valle de Zamora, Michoacán”, en G. Mummert (ed.), *Población y trabajo en contextos regionales*, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán, pp.45-71.

Roskamp, Hans, 1994, “Juegos de pelota en el Michoacán indígena”, *Universidad Michoacana* 13, pp. 155-168.

Roth Seneff, Andrew, 1993, “Región nacional y la construcción de un medio cultural: el Año Nuevo P'urhépecha”, *Relaciones* 53, pp. 241-272.

Rubin, Jeffrey W., 1990, *Popular Mobilization and the Myth of State Corporatism*, en J. Foweraker y A.L. Craig (eds.), *Popular Movements and Political Change in Mexico*, Boulder, CO – London, Lynne Rienner Publishers, pp. 247-267.

Rubín de la Borbolla, Daniel F. y Ralph L. Beals, 1940, *The Tarasca Project: a cooperative enterprise of the National Polytechnic Institute, Mexican Bureau - Indian Affairs, and the University of California*. *American Anthropologist* N.S. 42, pp. 708-712.

Ruiz Hernández, Margarito Xib, 1993, “Todo indigenismo es lo mismo”, *Ojarasca* 17, pp. 30-36.

_____, 1994, “El Frente Independiente de Pueblos Indios”, *Revista Mexicana de Sociología* 56 no.2, pp.117-132.

Sáenz, Moisés, 1992, *Carapan. Pátzcuaro, Mich.*, CREFAL [edición original 1936].

Salas, Edmundo, 1988, “Fondos comunitarios: una experiencia indígena de autodesarrollo”, *México Indígena*, no. extraord. “4º Aniversario del INI”, pp. 15-17.

Salmerón Castro, Fernando J., 1987, “El municipio en la antropología política”, en B. Boehm de Lameiras (coord.), *El municipio en México*, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán, pp. 118-136.

_____, 1989, *Los límites del agrarismo: proceso político y estructuras de poder en Taretan, Michoacán*, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán.

_____, 1992, “Movilización, mediación y control políticos: la escuela agrícola de La Huerta y la CRMDT en el proceso posrevolucionario de centralización política”, en J. Tapia Santamaría (coord.), *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán, pp. 85-105.

_____, 1995, “La Revolución y Taretan”, *Estudios Michoacanos* 6, pp. 263-298.

Sánchez Rodríguez, Martín, 1992, “Ixtlán: la desamortización de bienes indígenas en una comunidad michoacana y el ascenso de un arrendatario”, *Estudios Michoacanos* 4, pp. 91-116.

SARH, 1993a, Distrito de Desarrollo Rural 091 Pátzcuaro: datos básicos 1993. Pátzcuaro, Mich., SARH-Delegación Michoacán.

_____, 1993b, Procampo - Vamos al grano para progresar. México: SARH.

Sarmiento Silva, Sergio, 1985, "El Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y la política indigenista", *Revista Mexicana de Sociología* 47 no.3, pp. 197-215.

Schaffhauser, Philippe, 1990, *Resultados preliminares del estudio sobre prácticas de movilidad y transformaciones de la vida social en México: el ejemplo de Tarecuato*, Ms., Morelia, Mich.

_____, 1994a, "Indígenas e identidad en México: reflexión acerca de la migración y de la identidad en Tarecuato, Michoacán", *Relaciones* 58, pp. 93-101.

_____, 1994b, "Migración Tarecuato-Pomona: ¡ráscale a tu suerte!", *Estudios Michoacanos* 5, pp. 131-158.

Schneider, Jens, 1993, *Newen Domo - „Die Kraft der Frauen“: Frauen in der Mapuchebewegung in Chile, Interethnische Beziehungen und Kulturwandel*, 2, Hamburg - Münster: LIT.

Schutter, Anton de, 1980, *Diseño del proyecto de investigación: Formas de organización social, de producción y de comercialización de las comunidades rurales de la zona lacustre de Pátzcuaro*, Pátzcuaro, Mich., CREFAL.

Secretaría de Gobernación, *et al.*, 1988, Los municipios de Michoacán, Col. Enciclopedia de los Municipios de México, México, Secretaría de Gobernación - Gob. del Edo. de Michoacán - Centro Nacional de Estudios Municipales - Centro Estatal de Estudios Municipales.

SEE, 1991, *Plan de trabajo: ciclo escolar 1991-1992*, Morelia, Mich., SEE-Dpto. de Educación Indígena.

SEP, 1946, *Cartilla Tarasco-Español para los monolingües de la zona tarasca*, México, SEP - Instituto de Alfabetización en Lenguas Indígenas.

SEP-DGCP, 1984, *La Unidad Regional Michoacán: dos años de actividades*, Cuadernos de trabajo, 51, Uruapan, Mich., DGCP - Unidad Regional Michoacán.

_____, 1989, "Proyectos a desarrollar por la Unidad Regional Michoacán de Culturas Populares", *Pireri* 1, pp. 20.

_____, 1993, "Programa de Lenguas y Literatura Indígenas", México, DGCP.

SEP-DGEI, 1984, *Arinskua Purepecheri - mi libro de purépecha*, México, SEP-DGEI.

_____, 1990a, *Manual de captación de contenidos étnicos 1990-1994*, México, SEP-DGEI.

_____, 1990b, *Programa para la modernización de la educación indígena (1990-1994)*. México: SEP-DGEI.

_____, 1990c, *P'urheecheri arhinskua - mi libro purépecha, primer grado*, México, SEP-DGEI.

_____, 1991a, *Juchiti Arhinskua P'urhepecheri: tahintarhu ma arhukukata*, México, SEP-DGEI.

_____, 1991b, *Manual para el maestro en lengua purépecha: tercer grado*, México, SEP-DGEI.

_____, [s.f.], *Modelo de Educación Indígena*, México, SEP – DGEI.

Sepúlveda, María Teresa, 1974, *Los cargos políticos y religiosos en la región del Lago de Pátzcuaro*, Colección Científica, Etnología, 19, México, INAH – MNAH.

Serrano Gassent, Paz, 1994, “Vasco de Quiroga”, en Museo Nacional de Antropología (ed.), *Los purépechas: el caminar de un pueblo*, Madrid, Fundación Cultural Banesto - Instituto de México en España, pp. 43-53.

Sierra Camacho, María Teresa, 1987, *El ejercicio discursivo de la autoridad en asambleas comunales (metodología y análisis del discurso oral)*, Cuadernos de la Casa Chata, 146, México, CIESAS.

_____, 1992, *Discurso, cultura y poder: el ejercicio de la autoridad en los pueblos hñähñús del Valle del Mezquital*, México, CIESAS - Gobierno del Edo. de Hidalgo.

Sierra Reyes, Arturo, 1995a, “El Programa de Desarrollo de la Meseta, un engaño más del gobierno a los purépechas”, *Guía 23/4/95, suplemento especial*, Zamora, Mich., Guía.

_____, 1995b, "Convierten en vergel terrenos arenosos de la comunidad de San Juan Nuevo", *Guía* 21/5/95, pp. 26-27.

Siller, Clodomiro L., 1988, "La pastoral católica en regiones indígenas (historia reciente)", en C. García Mora y M. Villalobos Salgado (coord.), *La antropología en México - panorama histórico*, Vol. 4, Las cuestiones medulares (etnología y antropología social), México: INAH, pp. 755-801.

Singhof, Horst, 1995, "Vasco de Quiroga: Theorie und Praxis der kolonialen Reorganisation Neu-Spaniens", tesis de maestría, Hamburg, Universität Hamburg-Amerikanistik.

Sinquin, Evelyne, María Teresa Fernández y Javier Gil, 1990, "La organización de los productores rurales en la zona occidental", en F. Rello (Coord.), *Las organizaciones de productores rurales en México*, México, UNAM - Facultad de Economía, pp. 253-326.

Smailus, Ortwin, 1990, "Sprachen" en U. Köhler (ed.), *Altamerikanistik: eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*, Berlin: Reimer, pp. 255-273.

Smith, Anthony D., 1981, *The Ethnic Revival*, Cambridge, Cambridge University Press.

Softestad, Lars T., 1993, "Indigene Völker und die Vereinten Nationen" en P.R. Gerber (ed.), *500 Jahre danach: Zur heutigen Lage der indigenen Völker beider Amerika*, Ethnologische Schriften Zürich, 13, Zürich: Völkerkundemuseum & Ethnologisches Seminar der Universität Zürich, pp. 333-352.

- Solomieu, Blandine, 1982, "El papel del parentesco en una comunidad tarasca: San Felipe de los Herreros (1981)", *Nueva Antropología* 5 no.18, pp. 209-231.
- Soto, José Luis, 1982, "La cultura popular de resistencia y la lucha teórico-científica", en IMISAC (ed.), *La organización campesina y los problemas de la investigación participativa: encuentro nacional sobre investigación participativa en el medio rural*, Morelia, Mich., IMISAC, pp. 261-277.
- Stanford, Lois, 1994, "Ejidal organizations and the Mexican state: Confrontation and crisis in Michoacán", *Urban Anthropology* 23 no.2/3, pp. 171-207.
- Stanislawski, Dan, 1950, *The Anatomy of Eleven Towns in Michoacán*, Institute of Latin American Studies Publications, 10, Austin, TX, University of Texas Press.
- Steward, Julian H., 1955, "El Programa Tarasco" en J.H. Steward, *Teoría y práctica del estudio de áreas*, Washington, DC, Unión Panamericana, pp. 27-32.
- Stolley de Gámez, Kirsten, 1992, "La comercialización de la alfarería mexicana: estrategias, problemas y perspectivas", tesis de maestría, Hamburgo, Universidad de Hamburgo-Dpto. de Antropología Americana.
- Street, Susan, 1998, "El movimiento magisterial como sujeto democrático: ¿autonomización de los educadores o ciudadanización de la educación?" *El Cotidiano* 87, pp. 7-15.

- Strug, David Lawrence, 1975, "An Evaluation of a Program of Applied Anthropology in Michoacán, Mexico", Ph.D. thesis, New York, NY, Columbia University.
- SUTIN, 1981, *La disputa por Pátzcuaro*, [s.l.], Centro de Ingeniería de Reactores.
- Swadesh, Mauricio, 1939, "Proyecto de Plan de Educación Indígena en Lengua Nativa Tarasca", *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* 3 no.3, pp. 222-227.
- Swartz, Marc J., 1969, "Introduction", en M.J. Swartz (ed.), *Local Level Politics: social and cultural perspectives*, London: University of London Press, pp. 1-46.
- TADET, 1992, *La nación p'urhépecha: 500 años de resistencia*. (Síntesis de coyuntura, 12), México, UNAM - Fac. de Economía - TADET.
- Tamayo, Jaime, 1990, "Neoliberalism Encounters Neocardenismo", en J. Foweraker y A.L. Craig (eds.), *Popular Movements and Political Change in Mexico*, Boulder, CO - London, Lynne Rienner Publishers, pp. 121-136.
- Taylor, William B., 1993, "Patterns and Variety in Mexican Village Uprisings", en J.E. Kicza (ed.), *The Indian in Latin American History: Resistance, resilience, and acculturation*, Washington, DC: Scholarly Resources Inc., pp. 109-140.
- Tejera Gaona, Héctor, 1991, "Democracia y cultura en regiones étnicas", *Nueva Antropología* 11 no.39, pp. 41-52.

- Tellez, Luis, 1993, "Vamos al grano con Procampo", *La Jornada del Campo* 26/10/93, pp. 1-4.
- Thomas, Norman D., 1979, "The Mesoamerican Barrio: a reciprocity model for community organization" en M. Clark, R. Kemper y C. Nelson (eds.), *From Tzintzuntzan to the "Image of Limited Good": papers in honor of George M. Foster*, (Kroeber Anthropological Society Papers, 55-56). Berkeley, CA, Kroeber Anthropological Society, pp. 45-58.
- _____, 1988, "Dual Barrios and Social Class Development in Middle America", *Ethnology* 27 no.2, pp. 191-211.
- TIP, 1993, "El Taller de la Investigación Plástica", *El Centavo* 165, pp. 30.
- Toledo, Víctor M., 1989, "Ecología, cultura indígena y energía nuclear: el caso Pátzcuaro", en V. M. Toledo, *Naturaleza, producción, cultura: ensayos de ecología política*, Xalapa, Ver., Universidad Veracruzana, pp. 133-155.
- _____, 1992, "Toda la utopía: el nuevo movimiento ecológico de los indígenas y campesinos de México", en J. Moguel, C. Botey y L. Hernández (coord.), *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, México, Siglo XXI, pp. 33-51.
- Toledo, Víctor Manuel, et al., 1980, "Los purépechas de Pátzcuaro: una aproximación ecológica", *América Indígena* 40 no.1, pp. 17-55.

Toledo, Víctor M. y Arturo Argueta, 1992, "Cultura indígena y ecología", en V.M. Toled, P. Álvarez Icaza y P. Ávila (eds.), *Plan Pátzcuaro 2000: investigación multidisciplinaria para el desarrollo sostenido*, México, Fundación Friedrich Ebert, pp.219-238.

_____, 1993, "Naturaleza, producción y cultura en una región indígena de México: las lecciones de Pátzcuaro", en Enrique Leff y Julia Carabias (coords.), *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales*, vol.2, México, UNAM-CIIH - Miguel Angel Porrúa, pp. 413-443.

Toledo, Víctor Manuel y Narciso Barrera Bassols, 1984, *Ecología y desarrollo rural en Pátzcuaro: un modelo para el análisis interdisciplinario de comunidades campesinas*, México, UNAM - Instituto de Biología.

Toral, Ramón, 1989, "Problemas de tierra en la región p'urhépecha", *México Indígena* 27, pp. 61-62.

Torre Villar, Ernesto, 1967, "Algunos aspectos acerca de las cofradías y la propiedad territorial en Michoacán", *Jahrbuch für die Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 4, pp. 410-439.

Tutino, John, 1986, *From Insurrection to Revolution in Mexico: social bases of agrarian violence 1750-1940*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

UCEZ, 1983, "Escuela de Comuneros Organizados", *La Comunidad* 5, pp. 24-25.

- _____, 1987, Carta abierta a los participantes del Simposio sobre Tenencia de la Tierra y Reforma Agraria en Michoacán acerca del despojo de tierras comunales contra los indios comuneros, Morelia, Mich., UCEZ.
- UNORCA, 1993, Una propuesta para el movimiento campesino, (Documento de Trabajo, 43), México, Fundación Friedrich Ebert.
- Valentínez Bernabé, María de la Luz, 1982, *La persistencia de la lengua y cultura p'urhépecha frente a la educación escolar*, Etnolingüística, 24, México: SEP – INI.
- Valenzuela, Eduardo, 1990, “La radiodifusión indigenista: participación y transparencia”, en G. Anaya (ed.), *Hacia un videoindio*, Cuadernos del INI, 2, México, INI, pp. 57-60.
- Varela, Roberto, 1986, “Estructuras de poder en comunidades de Morelos”, en J. Padua y A. Vanneph (eds.), *Poder local, poder regional*, México, Colegio de México – CEMCA, pp. 144-163.
- Varese, Stefano, 1987, “La cultura como recurso: el desafío de la educación indígena en el marco de un desarrollo nacional autónomo”, en M. Zúñiga, J. Anshion y L. Cueva (eds.), *Educación en poblaciones indígenas: políticas y estrategias en América Latina*, Santiago de Chile: UNESCO – OREALC, pp. 170-191.
- Varese, Stefano y Nemesio Rodríguez, 1983, “Etnias indígenas y educación en América Latina: diagnóstico y perspectivas”, en N.J. Rodríguez, E. Masferrer K. y R. Vargas V. (eds.), *Educación, etnias y descolonización en América Latina: una guía para la educación bilingüe intercultural*, vol.1, México, UNESCO – III, pp. 3-55.

- Vargas, María Eugenia, 1994, *Educación e ideología - constitución de una categoría de intermediarios en la comunicación interétnica: el caso de los maestros bilingües tarascos (1964-1982)*, México, CIESAS.
- Vargas Uribe, Guillermo, 1992, "Percepción y estrategias territoriales en la etnia Purépecha", *Universidad Michoacana* 5, pp. 126-150.
- Vaughan, Mary Kay, 1994, "The Educational Project of the Mexican Revolution: the response of local societies (1934-1940)", en J.A. Britton (ed.), *Molding the Hearts and Minds: education, communication, and social change in Latin America*, Wilmington, DE: Scholarly Resources Inc., pp. 105-127.
- Vázquez León, Luis, 1986a, *Antropología política de la comunidad indígena en Michoacán*, Col. Cultural, 5, Morelia, Mich., SEP.
- _____, 1986b, "La comunidad indígena tarasca, sus recursos naturales y su adaptación sociocultural: el caso de Santa Cruz Tanaco", en P. Carrasco *et al.*, *La sociedad indígena en el centro y occidente de México*, Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán, pp. 263-284.
- _____, 1986c, "La meseta tarasca: los municipios 'indígenas'", *Estudios Michoacanos* 1, pp. 75-93.
- _____, 1992a, "Etnia y poder en Michoacán" en J. Tapia Santamaría (coord.), *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*, Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán, pp. 199-236.

_____, 1992b, *Ser indio otra vez: la purepechización de los tarascos serranos*. México, CNCA.

Velásquez Gallardo, Pablo, 1952, "Título de tierras de Cherán Hatzicurín", *Tlalocan* III no.2, pp. 238-245.

_____, 1978, *Diccionario de la lengua phorhépecha: español-phorhépecha y phorhépecha-español*, México, Fondo de Cultura Económica.

Verduzco Igartúa, Gustavo, 1986, "Poder regional, estratificación social y proceso de urbanización en Zamora, Michoacán" en J. Padua y A. Vanneph (coord.), *Poder local, poder regional*, México, Colegio de México – CEMCA, pp. 183-206.

Villarreal, Magdalena y Peter Oud, 1992, *Centro de Estudios Sociales y Ecológicos, A.C. (Cese) - informe de evaluación*, Pátzcuaro, Mich., Cese.

Vollmer, Günter, 1990, "Institutionen und Verfahrensweisen der spanischen Kolonialherrschaft", en U. Köher (ed.), *Altamerikanistik: eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*, Berlin: Reimer, pp. 617-646.

Warman, Arturo, 1979, "El problema del campo", en P. González Casanova y E. Florescano (coord.), *México, hoy*, México, Siglo XXI, pp. 108-120.

_____, 1984, "La lucha social en el campo de México: un esfuerzo de periodización", en P. González Casanova (coord.), *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, vol.1, México, Siglo XXI, pp. 14-39.

_____, 1985, *Ensayos sobre el campesinado en México*, México, Nueva Imagen.

Warren, J.B., 1992, “Los tarascos en el siglo XVI: unos temas de investigación”, ponencia en el XIV *Coloquio de Antropología e Historia Regionales*, Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán.

Werner, Oswald y Mark Schoepfle, 1987a, *Systematic Fieldwork*, Vol.1, Foundations of Ethnography and Interviewing. Newbury Park, CA, SAGE.

West, Robert C., 1948, *Cultural Geography of the Modern Tarascan Area*, Institute of Social Anthropology Publications, 7, Washington, DC, Smithsonian Institution.

Wimmer, Andreas, 1995, *Transformationen: sozialer Wandel im indianischen Mittelamerika*, Berlin, Reimer.

Winkelmann, Ingo, 1990, *Kommunale Selbstverwaltung in Mexiko*, Baden-Baden, Nomos.

Wolf, Eric R., 1966, “Kinship, Friendship, and Patron-Client-Relations in Complex Societies”, en M. Blanton (ed.), *The Social Anthropology of Complex Societies*, Womack, Jr., John, pp. 1-22. London: Tavistock

_____, 1968, *Zapata and the Mexican Revolution*, New York, Vintage Books.

Yasumura, Naoki, 1995, “Justicia y sociedad rural en Michoacán durante la época colonial”, *Estudios Michoacanos* 6, pp. 139-186.

Zantwijk, Rudolf van, 1974, *Los servidores de los santos: la identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*, Serie de Antropología Social, 32, México, INI – SEP.

Zárate Hernández, José Eduardo, 1992a, “Faccionalismo y movimiento indígena: la UCEZ entre los otomíes de Zitácuaro, Michoacán”, en J. Tapia Santamaría (coord.), *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán, pp. 247-269.

_____, 1992b, “Procesos políticos en la cuenca lacustre de Pátzcuaro”, *Estudios Michoacanos* 4, pp. 205-231.

_____, 1993, *Los señores de utopía - etnicidad política en una comunidad purhépecha: Santa Fe de la Laguna*. Zamora, Mich – México, Colegio de Michoacán – CIESAS.

_____, 1994, “La fiesta del Año Nuevo Purhépecha como ritual político: notas en torno al discurso de los profesionales indígenas purhépechas” en A. Roth Seneff y J. Lameiras (eds.), *El verbo oficial: política moderna en dos campos periféricos del estado mexicano*, Zamora, Mich. - Zapopan, Jal.: Colegio de Michoacán – ITE-SO, pp. 99-124.

_____, 1995, “La Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ), sus acciones y percepciones (1988-1993)”, *Relaciones* 61/62, pp.57-79.

Zendejas, Sergio, 1995, “Respuestas locales ante el embate reformista: el ejido como forma de organización de prácticas políticas locales”, *Relaciones* 61/62, pp. 31-56.

Zepeda Patterson, Jorge, 1984, "No es lo mismo agrario que agrario ni comuneros que comunistas (la UCEZ en Michoacán)", *Estudios Políticos N.E.*, 3 no.2, pp. 63-87.

_____, 1987, "Michoacán antes y durante la crisis o sobre los michoacanos que no se fueron de braceros", *Relaciones* 31, pp. 5-24.

_____, 1988, *Michoacán: sociedad, economía, política y cultura*. México: UNAM – CIIH.

_____, 1989b, "La política y los gobiernos michoacanos 1940-1980", en Gob. de Mich. (ed.), *Historia general de Michoacán*, vol. IV: El siglo XX. Morelia, Mich., IMC, pp. 181-208.

_____, 1992, "Intermediarios políticos y caciques en Michoacán", en J. Tapia Santamaría (coord.), *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*, Zamora, Mich., Colegio de Michoacán.

Zermeño, Sergio, 1990, "Crisis, Neoliberalism, and Disorder", en J. Foweraker y A.L. Craig (eds.), *Popular Movements and Political Change in Mexico*, pp. 160-180, Boulder, CO – London, Lynne Rienner Publishers.

_____, 1993, "Intellectuals and the Mexican State in the 'Lost Decade'", en N. Harvey (ed.), *Mexico: dilemmas in transition*, London, British Academic Press - University of London-ILAS, pp. 279-298.

_____, 1994, "Estado y sociedad en el neoliberalismo dependiente", *Revista Mexicana de Sociología* 56 no.4, pp. 109-132.

Zizumbo Villarreal, Lilia, 1986a, "Pátzcuaro: el turismo en Janitzio", *Estudios Michoacanos* 1, pp. 151-169.

_____, 1986b, "Zurumútaro: la expansión del capitalismo", *Estudios Michoacanos* 2, pp. 285-306.

¿Hacia una nación purhépecha? Génesis de un movimiento indígena en Michoacán, México, editado por el Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad, UNAM. Formación: L.D.G. Gabriela I. Lavín Maciel. Coordinación editorial: Juan Mario Pérez Martínez. Cuidado editorial: Juan Mario Pérez Martínez con asistencia de Raúl Páez de la Cruz y Lucero Zepeda Vázquez.

En este libro se describe y analiza de forma tanto diacrónica como sincrónica el surgimiento en Michoacán, cuna del indigenismo mexicano, de un movimiento indígena que surge a partir del enlazamiento de la comunidad purhépecha como forma consuetudinaria de organización local con la emergencia de las nuevas formas de organización étnica que desde hace algunas décadas comienzan a articularse a nivel supralocal y regional. Es esta dinámica de las múltiples formas purhépechas de organización local y regional la que constituye el punto de partida de las principales interrogantes a las que esta etnografía se responde: ¿De qué forma contribuyen las diferentes experiencias organizativas acumuladas por la comunidad purhépecha desde su conformación colonial a generar nuevos movimientos étnicos que desembocan en el establecimiento de nuevas pautas organizativas a nivel regional? ¿Qué papel juega la creciente penetración de la comunidad por las estructuras del Estado-nación en el surgimiento y la consolidación de estas nuevas formas de organización? ¿Cómo se transforma la identidad marcadamente localista de los comuneros purhépecha en una nueva identidad étnico-regional que trasciende los límites de la comunidad? ¿Cuáles son los principales actores - tanto endógenos como exógenos - que promueven este proceso de etnogénesis contemporáneo? ¿De qué manera contribuye la "nueva intelectualidad" purhépecha de maestros bilingües, promotores culturales y funcionarios indigenistas a la hibridación cultural de sus comunidades de origen que, a su vez, desencadena procesos regionales de etnogénesis?



COORDINACIÓN
DE HUMANIDADES



DIVERSIDAD CULTURAL E INTERCULTURALIDAD
PROGRAMA UNIVERSITARIO

