



Comportamiento político en comunidades indígenas de la Meseta Purhépecha

Entre la ciudadanía y la adscripción étnica

Vicente González Hidalgo

Comportamiento político en comunidades indígenas de la Meseta Purhépecha

Entre la ciudadanía y la adscripción étnica

*Comportamiento político en comunidades indígenas de la
Meseta Purhépecha. Entre la ciudadanía y la adscripción étnica*

Primera edición
Pátzcuaro, Michoacán, México.
Abril del 2025

Área de conocimiento: Ciencias Sociales, Humanidades y Artes

Autor: Vicente González Hidalgo

Diseño y cuidado editorial: Eduardo Rodríguez

Gestión editorial del ISBN: Shysel Fernanda Álvarez Ponce de León

DR ® Universidad Intercultural Indígena de Michoacán

“Este programa es público, ajeno a cualquier partido político.
Queda prohibido el uso para fines distintos a los establecidos en el programa”.

ISBN:
Impreso 978-607-9386-36-8
Digital 978-607-9386-35-1

Esta obra refleja la opinión, análisis, métodos y resultados
del autor y no necesariamente los de la UIIM. Por lo que el
crédito se asume al autor.

Queda prohibida la reproducción parcial o total del contenido
de la presente obra sin contar previamente con la autorización
expresa y por escrito del titular en términos de la ley federal
de derechos de autor.



Comportamiento político en comunidades indígenas de la Meseta Purhépecha

Entre la ciudadanía y la adscripción étnica

Vicente González Hidalgo



**Universidad
Intercultural
Indígena
de Michoacán**



Serie
Ciencias Sociales,
Humanidades y Artes

DIRECTORIO
Universidad Intercultural Indígena de Michoacán

Rectora
Mtra. Jennifer Martínez Murillo

Directora Académica
Mtra. Mónica Criseida Rangel Oropeza

Director de Planeación, Programación y Presupuesto
Lic. Rodolfo Ulises Vargas Jerónimo

Delegado Administrativo
C.P. Alberto Avila Vera

Coordinadora de Apoyos y Servicios Académicos
y editor en jefe del área de publicaciones
Lic. Lucía Cacari Alejos

Jefe del Departamento de Difusión, Publicaciones y Educación Continua
C. Cuauhtémoc Gerardo Rodríguez

A la memoria de mi padre, Vicente González Casiano,
por su amor, sus consejos y su apoyo incondicional.
A mis amados hijos: Zatemxi, Nzaki, Bimüi y Julia.
A los pueblos originarios de Michoacán, en particular a
la comunidad de Pichátaro.

Agradecimientos

A todas las personas que apoyaron esta investigación:
autoridades comunitarias, compañeros de la universi-
dad intercultural Indígena de Michoacán, comuneros y
comuneros de la Meseta.

A mi compañera de vida, María Fernanda, por el acom-
pañamiento en este proceso.

Agradezco especialmente a las autoridades de la UIIM
por permitirme compartir este manuscrito.

ÍNDICE

Introducción	11
El problema del comportamiento político de los purépechas	15
¿Por qué? y ¿para qué? es relevante el comportamiento político de los purhépechas?	18
Identidad y cultura como fundamentos del comportamiento político de los purépechas, conjeturas preliminares	23
1. Análisis teórico conceptual de comportamiento político	27
1.1. Democracia y comportamiento político	28
1.2. Ciudadanía y comportamiento político	36
1.3. Cultura y comportamiento político	43
1.4. Noción y estudio del comportamiento político	50
1.5. Una propuesta metodológica	62
1.6. Notas sobre la recopilación de información	67
2. Los Purhépechas de la Meseta como sujetos del comportamiento político	71
2.1. Ser indígena en México y Michoacán	71
2.2. Situación demográfica de los Purépechas	76
2.3. Tres comunidades de la Meseta P'urhépecha	79
2.4. Cherán	86
2.5. Pichátaro	93
2.6. Sevina	102
3. La reemergencia Purépecha	113
3.1. Configuración histórica de las comunidades purhépechas	113

3.2. ¿Purépechas o Tarascos?	126
3.3. Movimiento indígena en México	128
3.4. La lucha indígena por el reconocimiento jurídico en Michoacán	132
3.5. Procesos autonómicos	144
4. El proceso autonómico de Cherán	149
4.1. Procesos electorales en Cherán	149
4.2. De la emancipación a la lucha autonómica	155
4.3. Hacia la construcción de la autonomía	165
4.4. Valores e identidad étnica en Cherán	179
5. Pichátaro: la lucha por los recursos y la autonomía	187
5.1. Procesos electorales en Tingambato y Pichátaro	187
5.2. Pichátaro y la autonomía financiera	193
5.3. Valores e identidad étnica en Pichátaro	217
6. Tensiones partidistas y autonómicas en Sevina	223
6.1. Experiencia electoral	223
6.2. Sevina ¿Autonomía o partidos?	228
6.3. Valores e identidad étnica en Sevina	242
7. Colofón de las disputas comunitarias	247
8. Hallazgos y reflexiones finales	255
Referencias	271

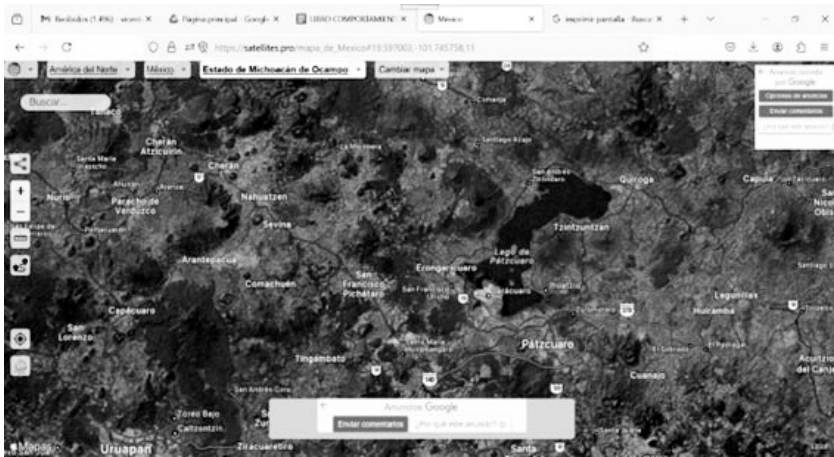
INTRODUCCIÓN

En este estudio se revisa el comportamiento político de los purépechas de la región conocida como Meseta P'urhépecha. En particular se analizan los casos de Cherán, Pichátaro y Sevina. En el primer caso se da seguimiento a la movilización social que comenzó en 2011, a su proceso autonómico, su forma de organización, y su postura ante los partidos políticos y los procesos electorales. También se revisan los acontecimientos que han tenido lugar en la comunidad de Pichátaro que, tras no permitir la instalación de casillas en su territorio en 2015 se encaminó a su propio proceso de autonomía. Finalmente se analiza la comunidad de Sevina, que en los últimos años se ha visto inmersa en conflictos por los recursos naturales y de linderos con sus comunidades vecinas, y que también a partir de 2015 ha vivido tensiones entre la apuesta autonómica y la política por la vía partidista. Cabe señalar que este trabajo abarca la temporalidad de 2011-2018, dado que al haber nuevos procesos políticos en Michoacán y en la región sería imposible captar a plenitud un fenómeno que está en constante transformación.

11

Las comunidades indígenas mencionadas, Cherán, Pichátaro y Sevina, comparten rasgos en común, como la identidad étnica purépecha y la continuidad geográfica, al ubicarse las tres en la Meseta P'urhépecha. Tiene sentido mencionar que la distancia entre Pichátaro y Cherán, las dos comunidades más distantes entre sí de las tres incluidas en el estudio, no es de más de 22 kilómetros. A pesar de que las tres comunidades son comunidades indígenas purépechas, que comparten historias, costumbres y patrones culturales similares, los procesos políticos que han vivido en los últimos años han sido diferentes en diversos sentidos.

Mapa 1. Comunidades estudio



Mapa recuperado de: <https://worldview.earthdata.nasa.gov/>

12

A pesar de la relevancia de las comunidades antes mencionadas en cuanto al activismo político que han manifestado en los últimos años, en particular las demandas de autonomía, hay que tener en cuenta que hay otras comunidades purépechas que han sido activas en el reclamo de sus derechos, las cuales debido a las dinámicas y las organizaciones regionales se abordarán de tangencialmente. La relevancia de considerar estas tres comunidades consiste en que, a pesar de su evidente continuidad geográfica y de que las tres son identificadas como comunidades purépechas, sus discursos políticos y sus acciones difieren en varios sentidos.

En los albores de la lucha autonómica de Cherán se vislumbraba una posible oleada de movimientos autonómicos, pero las reivindicaciones de derechos colectivos y de autonomía han sido más bien paulatinas, y no todas las comunidades han seguido las mismas vías. De hecho, a pesar del tiempo transcurrido existen en la Meseta comunidades indígenas que no se han manifestado en favor de ser autónomas respecto de los ayuntamientos.

En el caso de Cherán el movimiento indígena comenzó por la defensa de su territorio, su seguridad y sus bosques, mientras que inicialmente en Pichátaro la lucha se dio a partir de la búsqueda de un presupuesto directo y de la tensión con los “partidos políticos”, o mejor dicho sus liderazgos, al

no sentir representados sus intereses. Finalmente, en Sevina al momento de la investigación que fundamenta este trabajo existían tensiones entre los liderazgos de los partidos políticos y un sector de habitantes de la comunidad que pretendía avanzar hacia la autonomía dado el descontento ante el gobierno municipal, y la aparente exclusión histórica por parte de las autoridades de la cabecera. Cabe mencionar que Cherán fue la primera comunidad en tener un reconocimiento jurídico de su derecho a la libre determinación en 2011.

A final de cuentas, los comunes denominadores de las comunidades estudiadas fueron los discursos en favor y en contra de la autonomía y el carácter étnico de las tres, así como estar asentadas en la misma región y ser próximas entre ellas, salvo porque entre Sevina y Cherán se encuentra la cabecera municipal de Nahuatzen, una población que era vista como mestiza por parte de las comunidades aledañas (Muñoz, 2009) que, sin embargo, se ha reivindicado como comunidad indígena en los últimos años.

Vale mencionar que las comunidades elegidas comparten un origen común al ser reconocidas como comunidades prehispánicas. Incluso en la *Relación de Michoacán* se relata cómo alrededor del siglo XIV, previo a la conquista, el Señor de los purépechas, Taríacuri ayudó a sus sobrinos después de que deambulaban por las comunidades de la Meseta. “Como eran muchachos, fuéronse con su madre a un lugar llamado Pechátaro [Pichátaro], y de ahí llegaron a los pueblos siguientes: Sauinan [Sevina] y Cheran y a Sypíyatio y a Matoxo y a Zaueto” (De Alcalá, 2010, p. 94). Así, la identidad indígena sustentada en un pasado histórico ancestral común ha sido fundamental en la vida política de las tres comunidades, de las cuales Sevina es anterior a las otras dos, que fueron reubicadas tras la conquista española.

Nos enfocamos en estas comunidades porque, aunque se desarrollan otros procesos emancipatorios en la región, estos pueden ser demostrativos de las diferentes estrategias y posturas políticas de los purépechas de la Meseta, pueden ser representativas de la tensión entre la vida político partidista y la autonomía. Mientras que al iniciar la investigación Cherán y Pichátaro se habían declarado en franca oposición hacia los partidos políticos, en Sevina el debate no era tan álgido, y los partidos mantenían sus espacios de poder. Es decir, a pesar de la identidad e historia común y de las reivindicaciones políticas sustentadas en su adscripción étnica, el comportamiento político de los habitantes de estas comunidades tiene variaciones importantes.

En cuanto a la temporalidad del estudio que fundamenta el manuscrito que aquí se presenta, se analizan momentos diferentes en sendas comunidades, que van desde 2011 hasta 2017, primordialmente. El año de 2011 se muestra como un punto de partida y como un antecedente coyuntural para los pueblos indígenas de Michoacán, con la organización comunitaria de Cherán, primero por la defensa de sus recursos y su territorio, y luego por una propuesta autonómica.

Vale recordar que en ese año se llevaron a cabo elecciones locales en Michoacán, mediante las cuales se renovaron ayuntamientos; el Congreso local, además de que se eligió gobernador. Lo anterior cobra relevancia en el sentido de que en períodos electorales es donde pueden observarse más claramente algunas interacciones entre los partidos políticos y las comunidades. Cabe señalar que más allá de los resultados electorales, hemos centrado nuestra atención en las interacciones y las acciones políticas desarrolladas en torno a tales procesos.

14 La investigación abarcó dos años posteriores al año electoral local, en el que algunas comunidades se han sumado a los reclamos para reivindicar formas propias de organización, como es el caso de San Francisco Pichátaro. De esta manera, se puede decir que en 2011 se marca un par-teaguas en las luchas autonómicas de la región, y que durante ese periodo y hasta 2015 se vivieron fuertes tensiones en las luchas autonómicas de las tres comunidades en cuestión, y que posterior a ello, en los años que este trabajo abarca, 2016 y 2017, se han venido generando procesos similares en la región, así como la consolidación de algunos otros. De manera adicional, para el análisis electoral de la comunidad de Sevina, se consideró incluso el proceso electoral 2018, pues en el caso de esta comunidad es más limitado el acceso a la información.

En suma, en este trabajo se abordan las relaciones de poder político en las que participan los purépechas de la región de la Meseta. Se estudia la forma en que los habitantes de las comunidades de esta región se comportan en el ámbito político, teniendo como ejes articuladores su adscripción étnica y las relaciones con los partidos políticos. Al margen del comportamiento individual y electoral, lo que se revisa aquí son las acciones colectivas emprendidas por los habitantes de comunidades purépechas en torno al poder político, impulsadas desde la identidad comunitaria, aunque sin pasar por alto a los sujetos en lo individual, entre ellos los líderes de comunidades, organizaciones y movimientos indígenas.

El problema del comportamiento político de los purépechas

Asumimos, en primer momento, que el comportamiento político en esta región adquiere formas particulares de expresión y manifestación, que el comportamiento político no solamente se conforma de preferencias subjetivas y de expresiones electorales, sino que se conforma en entornos culturales particulares, y que está, como fenómeno inmanente al poder, está asociado a ritualidades y símbolos particulares (Abélès, 1997). De esta manera, las expresiones políticas tienen lugar en espacios culturales particulares, lo que presupone cierta influencia de ese entorno sobre las conductas políticas.

En los tres casos analizados se comparten experiencias de lucha social al margen de organizaciones partidistas, aunque esto no significa que la organización comunitaria esté exenta de la influencia de los partidos políticos. Aunque en Cherán se ha declarado la no intervención de partidos políticos en la política comunitaria, lo cierto es que éstos siguen teniendo presencia y posiblemente influencia. Al iniciar la investigación en el año 2011, como en el resto de las comunidades purépechas, “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”, ha apuntado Dietz (1999, p. 321).

Pues bien, al momento de redactar estas líneas esa disputa ha cambiado de actores partidistas, ahora esas disputas parecen alinearse en torno a simpatías hacia el partido MORENA. Lo que se pretende resaltar es que ni en el pasado reciente, ni ahora, las comunidades han estado exentas de las disputas políticas partidistas a su interior, lo que da lugar a tensiones internas.

De esta manera, los indígenas de la Meseta se ven influidos en su comportamiento político a partir de la relación con las instituciones del Estado mexicano, que se expresa en el juego de la “democracia mexicana” a partir de la participación que sostienen por medio de los partidos políticos (o en su caso coaliciones) en el ejercicio de su ciudadanía; mientras que por otro lado su comportamiento también está enmarcado por las relaciones políticas de las que son partícipes en el ámbito interno de sus comunidades.

Desde una perspectiva institucional parecería que la alternativa para los pueblos indígenas ante la exclusión histórica que manifiestan es canalizar sus demandas a través del ejercicio de la ciudadanía nacional, es decir que tanto de *jure* como de *facto* asuman el carácter de ciudadanos, y ejerzan plenamente una ciudadanía como miembros del Estado nacional,

tal como ocurre en los estados multiculturales a los que hacen referencia Taylor (2001) y Kymlicka (1996). Sin embargo, desde esa visión se deja de lado que al mismo tiempo que los indígenas adquieren una adscripción ciudadana totalmente individual, no dejan de lado su adscripción étnica, que es una adscripción colectiva.

Del otro lado, también desde las identidades étnicas se puede moldear el comportamiento político. Ese es el caso de la identidad purépecha, que en el ámbito local se materializa como pertenencia a la comunidad, o lo que en la Meseta P'urhépecha, como en muchas otras comunidades indígenas dentro y fuera de Michoacán, se reconoce como “ser miembro de la comunidad”. Esta identificación implica en sí, no sólo pertenecer a la comunidad, sino además reconocerse como purépechas, o como miembros de una comunidad indígena.

16

La ciudadanía y la membresía étnico-comunitaria supondrían sendas formas de comportamiento y participación política en el marco de la pertenencia a comunidades políticas. Es decir, la pertenencia a determinada comunidad política supone marcos de acción y de conducta política de sus miembros. Así, no puede verse de manera llana a la adscripción étnica como una simple continuación de la ciudadanía. En sentido contrario, tampoco se puede aventurar la idea, sin correr el peligro de equivocarse, de que entre ambas hay una abierta contraposición. Conviene pues indagar cuáles son las conexiones, y en su caso las contraposiciones entre ambas realidades socioculturales.

Más allá de los postulados teóricos de la democracia y de visiones *etno-románticas*, que posicionan a las comunidades indígenas como sociedades ideales y armónicas en su interior, vale la pena revisar el comportamiento político en comunidades indígenas de la Meseta de manera empírica e intentar desmenuzar las relaciones políticas al interior de estas comunidades. Los indígenas, en cuanto a sus formas de acción colectiva, plantean un desafío para las interpretaciones políticas desde la teoría liberal de la democracia. Así, por ejemplo, la pertenencia étnica siendo un marcador colectivo se opone, como principio político, al fundamento del ciudadano individual como sujeto activo de la vida política democrática moderna. ⁽¹⁾

1 Se entiende al liberalismo como una doctrina filosófica que reivindica las libertades individuales de los ciudadanos ante el Estado, y del cual, entonces, el valor primordial es “la protección de la libertad individual”, lo que incluye fundamentalmente, la libertad misma de los individuos ante el Estado, el respeto a la vida y a la propiedad (Rivero, 2002, p. 104).

En ese sentido, el elemento étnico-cultural se identifica como un marcador social importante a la hora de expresar conductas políticas. Es decir, las personas, no actúan como *cyborgs* ajenos a su entorno, programados para la vida democrática. Desde la perspectiva cultural es válido señalar que “urge realizar estudios que tengan como premisa epistemológica recuperar el *punto de vista del actor en el marco de su vida cotidiana*, como ámbito privilegiado para entender los procesos de *construcción de sentido* y las prácticas sociales vinculadas a lo político” (Giglia y Winocur, 2002, p. 98). En otras palabras, este trabajo pretende abonar al entendimiento de la vida política contextualizada culturalmente.

Por otro lado, en términos de análisis empíricos, a pesar del impulso hacia el reconocimiento de derechos específicos de los pueblos indígenas, el movimiento indígena en Michoacán ha mostrado tener un fuerte vínculo con los partidos políticos, y pocas veces una ruptura total. Al mismo tiempo, las luchas indígenas en Michoacán han mostrado que siguen teniendo una fuerte orientación hacia el ámbito jurídico. Dietz (1999, p. 411) afirma que “el proceso de ciudadanización, iniciado por el giro que da *Nación Purépecha* de la petición de ayudas a la reivindicación de derechos, 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”.

En otras palabras, ha habido un giro en el discurso de las organizaciones y movilizaciones de los purépechas, han pasado de la petición de “apoyos” a la demanda de derechos. Es necesario precisar que ambos discursos, el asistencialista y el reivindicatorio, no necesariamente se contraponen, de hecho, suelen superponerse. De esta manera, los discursos reivindicatorios de derechos colectivos centran sus argumentos en la aspiración de creación, reforma y respeto de normas, que van desde el ámbito local hasta el nacional. Es decir, incluso los discursos autonómicos ven el asunto de los derechos colectivos primordialmente desde una perspectiva jurídica, y no necesariamente como una condición de supervivencia colectiva.

No se puede decir que exista una ruptura explícita entre el orden institucional y los movimientos indígenas. Incluso los vínculos entre los partidos políticos y las disputas por los intereses indígenas son fenómenos usuales en la Meseta P'urhépecha. La ciudadanía aquí adquiere formas propias de expresarse, las filiaciones y preferencias partidistas se desarro-

llan en el ámbito de reglas y costumbres de las comunidades.

En este trabajo se analiza, pues, como las comunidades, las organizaciones y los movimientos indígenas, a pesar de esgrimir discursos de reivindicación de derechos indígenas, al mismo tiempo muestran tener relaciones de intercambio y de respaldo político-electoral con los partidos políticos, especialmente con el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y con el Partido Revolucionario Institucional (PRI). En esas condiciones será pertinente preguntarse, de manera general, ¿cómo es el comportamiento político en la Meseta P'urhépecha?

En concordancia con lo anterior resulta primordial intentar dar respuesta a la cuestión de ¿cuáles son las particularidades del comportamiento político de los purépechas de la Meseta? ¿Incide la pertenencia étnica en el comportamiento político de los purépechas de la Meseta? para lo cual, además es necesario preguntarnos ¿Qué ha hecho factible la convivencia de discursos autonómicos y de reivindicación de derechos colectivos con el respaldo hacia los partidos políticos en la región?

18

Para ofrecer respuestas, que no exentan la posible aparición de otros cuestionamientos, este estudio centra la atención en comunidades asentadas en la región de la Meseta P'urhépecha, las cuales, como muchas otras, al tiempo que mantienen reivindicaciones legales simultáneamente mantienen acciones al margen de la legalidad. No se pierde de vista aquí que entre las tres comunidades estudiadas hay un denominador común: sus reivindicaciones políticas se sustentan en su adscripción étnica y en su existencia histórica.

Ofrecer respuestas claras nos permitirá conocer cuáles son las relaciones mediante las que se articula la vida política de las comunidades purépechas de la meseta. Esto significa, por lo tanto, la posibilidad de tener comprensión de las prácticas políticas en comunidades indígenas de dicha región, más allá de reducir las relaciones de poder entre los purépechas y las instituciones políticas estatales y nacionales a una dicotomía de la exclusión, en donde simplemente se oponga la ciudadanía a la adscripción étnica.

¿Por qué? Y ¿para qué? es relevante el comportamiento político de los purépechas?

Ahora bien, ¿cuál es la relevancia de estudiar el comportamiento político de los purépechas?

La evidencia teórica, como se verá más adelante, muestra que existe una tendencia a pensar que los reclamos indígenas se solucionan con políticas afirmativas (discriminación positiva), y en ello es recurrente el uso de cuotas, o mediante el diseño de nuevos modelos de ciudadanía; cotidianamente se deja de lado el aspecto del comportamiento político cuando se abordan las problemáticas políticas que implican a los Estados nacionales y a los pueblos indígenas. Incluso pareciera ser que se da por hecho que la ciudadanía nacional y la adscripción étnica se contraponen. Entendemos como políticas afirmativas a aquellas medidas estatales encaminadas, en teoría, a poner en condiciones similares de oportunidades a los grupos subordinados respecto a la mayoría de la población de un Estado.

Lo anterior queda de manifiesto por ejemplo en las aproximaciones que buscan ajustar las diferencias culturales en el marco del Estado, tales como la *ciudadanía multicultural* (Kymlicka 1995), la *ciudadanía diferenciada* (Young, 2005), la *ciudadanía étnica* (De la Peña, 1995), la *ciudadanía indígena* (Tamayo, 2010) o la *ciudadanía intercultural* (Cabrerero, 2013). En el conjunto de estos trabajos se asume que las problemáticas más sentidas de los indígenas se verían atendidas, e incluso resueltas, a través de su inclusión política en la vida nacional, particularmente a partir de arreglos jurídicos.

A pesar de la relevancia de tales propuestas, en general han dejado de lado la importancia que tiene la organización interna de las comunidades y la forma en cómo sus miembros participan políticamente en ellas a partir de sus propias instituciones, sus propias reglas, sus propias autoridades y sus propias dinámicas. Es decir, se da por hecho que los modelos de representación política garantizan lo que de alguna manera podríamos llamar inclusión política, pero queda la duda de si aquellos representantes realmente representan a los indígenas, y de si su elección ha sido marcada por los procesos políticos propios de las comunidades indígenas.

Asimismo, esas interpretaciones parecen no tomar en cuenta la influencia recíproca entre otras formas de acción política como los movimientos sociales y las particularidades de las diferentes culturas indígenas. Es decir, no se ha reparado en la posibilidad de que los indígenas o no quieran ser parte del sistema político en los términos de una nueva ciudadanía indígena, que algunos sean más bien indiferentes, o bien, que algunos de ellos estén integrados plenamente en el sistema político vigente. En cualquier caso, parece que no necesariamente las políticas afirmativas o las

formas de ciudadanía multicultural tienen impacto en las condiciones de vida de los pueblos indígenas.

En este sentido, Cedillo (2009) afirma que los indígenas tienen una cultura política particular que surge de la organización política comunal y que se fundamenta en la autogestión, que es “desarrollada en forma paralela a los modos tradicionales de organización política institucional: la partidista-electoral” (p. 206). Lo que parece estar subsumido en estas afirmaciones es que existe una doble forma de ciudadanía, por así decirlo; una nacional y otra local. Más aún, el mismo autor agrega: “no es cierto que los indígenas desconozcan la existencia de un sistema político nacional y lo que ello significa, sino que más bien, no se ven en él representados y consideran que éste está constituido de tal forma que no sólo no los ayuda, sino que actúa contrariamente a sus intereses ya su tradicional forma de organización” (Cedillo, 2009, p. 218).

20

Lo anterior podría significar que los indígenas, en general, se verían tentados a lanzarse a la lucha social para romper el yugo que los blancos les imponen. Sin embargo, una visión como ésta corre el peligro de ser ingenua y ver a los indígenas como sujetos desposeídos de cualquier forma de poder. No se puede ocultar la evidente exclusión histórica, pero valdría la pena preguntarse si todos los indígenas se encuentran en las mismas condiciones y, sobre todo, cómo ha sido la vida política interna de las comunidades en el marco de aquella exclusión. Cabe la posibilidad de que algunos individuos o comunidades indígenas se integren en estas dinámicas de poder, que no sólo sean reconocidos, sino que juegan papeles determinantes, sobre todo en ámbitos locales. Asimismo, es posible que algunos individuos de estas comunidades participen activamente de esas relaciones de poder y las exploten con intereses propios.

Dicho en otras palabras, el sistema de relaciones de poder nacional, si bien en lo general ha excluido a los indígenas en la configuración del Estado nacional y de la toma de decisiones, parece no sólo tomar en cuenta a algunos sectores indígenas, sino que esos sectores bien pueden beneficiarse de ese sistema de relaciones. Es riesgoso hacer afirmaciones deterministas, pues ni todos los indígenas están dispuestos a lanzarse a una lucha que les permita reivindicarse como grupo socialmente excluido, ni tampoco sería posible afirmar que una “nueva ciudadanía indígena” realmente permitiría a los indígenas reivindicarse ante el Estado nacional. En ambas visiones se limita la posibilidad de desentramar las relaciones de poder locales, y con ello delinear posibles formas de inclusión nacionales

que realmente tomen en cuenta a los indígenas y sus formas de relaciones de poder particulares.

Como se puede apreciar, es sumamente relevante dilucidar acerca de cuáles son las razones de sus diversas formas de comportamiento político, conocer el papel que su cultura, y en particular sus adscripciones étnicas y comunitarias juegan en ello. Es necesario no hacer generalizaciones como si los indígenas fueran un grupo social homogéneo y en absoluto sin ningún tipo de poder político.

En términos prácticos, la investigación empírica nos puede dar luz sobre las pautas de comportamiento político de los indígenas, y quizás la comparación de diversos estudios, en diversas regiones, sobre grupos culturalmente diferenciados, nos pueda proporcionar información acerca de pautas generales de su participación y, por ende, del ejercicio de su ciudadanía. Tal como ha señalado Castro Domingo: “es posible inferir cómo los códigos y significados de una producción local o regional pueden difundirse y compartirse a escala nacional o trascender las fronteras, como el movimiento zapatista, originario de Chiapas, que logró estructurar redes de apoyo internacional” (2011, p. 216).

21

En ese sentido, en términos sociales esta investigación puede representar avances significativos en el estudio del comportamiento político de los indígenas mexicanos en general, y de los indígenas de Michoacán en particular. Cabe aclarar que el objetivo no es crear una teoría general del comportamiento político de los indígenas, sino antes bien entender el entramado de relaciones políticas que se presenta en casos particulares y a partir de ahí crear inferencias para aproximarse a otros casos similares. Se trata, entonces, de inferir esos *códigos* y *significados* del comportamiento político de los indígenas de la meseta a partir del análisis de casos particulares, que justamente pueden generar inferencias.

En términos de la investigación social, en este trabajo se ha asumido la intención de, en el ámbito del comportamiento político indígena, dar vuelta al eurocentrismo científico, que Wallerstein (1998) identificaba como un desafío para las ciencias sociales de nuestros tiempos. A ese eurocentrismo hay que sumar el anglocentrismo que ha predominado en los estudios del comportamiento político, y en general en los estudios de la cultura política, y que lo ha reducido en muchos sentidos a un análisis técnico del comportamiento electoral. Ello no significa desestimar la relevancia de esas perspectivas analíticas, sino reinterpretarlas, complementarlas, y si es necesario transformarlas.

En este trabajo lo importante no son las categorías *a priori* sino los hechos reales en sí y las categorías que posibilitan su comprensión. Lo relevante es la conexión que entre la realidad social y las categorías universales del estudio del poder se pueden hacer. Este no es un estudio de la cultura política en general, sino un intento por entender la acción política de los indígenas, del cual incluso podrían desprenderse nuevas categorías analíticas que pudieran ser útiles para entender realidades similares o, ambiciosamente, más amplias. Se trata de llenar de contenido la noción de comportamiento político en un entorno indígena.

A final de cuentas, a través de la investigación descrita en este manuscrito se trata de abonar en el debate y entendimiento de cómo los pueblos indígenas viven las relaciones de poder, tanto en el ámbito local como dentro de los márgenes de un Estado constitucionalmente democrático. El interés en el comportamiento político y la membresía étnica va más allá de preceptos normativos e idealizaciones de cómo debería ser la vida política de los indígenas. El objetivo fundamental de la investigación que dio origen a este manuscrito ha sido más modesto: comprender y explicar el comportamiento político de los purépechas considerando la relevancia de su membresía étnica.

22

Parte de la fundamentación de este trabajo ha sido la idea de que el comportamiento político indígena, como producto de la interacción social, está determinado por su adscripción a dos tipos de comunidad política: por un lado, la Estatal-nacional, que se identifica con la ciudadanía; y por otro lado la comunidad, que en lo local se entiende como “ser miembro de la comunidad”. El interés de este trabajo no es presentar una nueva discusión acerca de cómo los indígenas ejercen su ciudadanía con relación al Estado democrático representativo, o como deberían hacerlo, sino que pretende explicar algunas características particulares del comportamiento político indígena en el ámbito local, pasando por comprender las interacciones y, en su caso, contradicciones entre de la membresía étnica y la ciudadanía.

Por ello, otra de las intenciones primordiales que nos ha ocupado, fue la de analizar los supuestos teóricos del comportamiento político y los contenidos que puede del concepto, para luego entonces delinear una propuesta metodológica que derive justamente de la interpretación teórico-conceptual. Para alcanzar esos objetivos fue necesario primero generar un panorama socio histórico de los purépechas y sus formas de acción

política, principalmente las que normalmente se pasan por alto, las no convencionales.

Identidad y cultura como fundamentos del comportamiento político de los purépechas, conjeturas preliminares

De acuerdo con lo presentado hasta este momento, lo que aparece como posible respuesta a las interrogantes planteadas, y por lo tanto como hipótesis central de esta investigación, es que el comportamiento político en las comunidades indígenas de la Meseta P'urhépecha no se explica plenamente bajo los parámetros del análisis de la cultura cívica, es decir, de la actuación de los purépechas como individuos en relativa armonía con un sistema político de democracia representativa. Esto se debe a que tentativamente *dicho comportamiento se ve influenciado, por un lado, por la membresía al Estado nacional, entendida como ciudadanía, y las dinámicas políticas que ello implica; y por el otro, por las reivindicaciones emanadas de un sentido de pertenencia étnica, en este caso la identidad purépecha o, más puntualmente, la pertenencia a una comunidad purépecha.*

23

Aunque la adscripción política nacional o local no son los únicos elementos que influyen en el comportamiento político de los individuos de esas comunidades, sí son elementos formativos de códigos y pautas de comportamiento específicos de los purépechas de la Meseta. Esto no significa que necesariamente exista una oposición entre ambas adscripciones; ni que, por otro lado, la adscripción comunitaria pueda ser entendida completamente desde el marco de la ciudadanía. Dicho con otras palabras, el comportamiento político de los purépechas de la meseta se enmarca en el flujo de relaciones étnicas y político-nacionales, por lo que no existe una oposición abierta entre el modelo democrático-cívico y las formas de acción política locales, sino más bien es resultado de dichas interacciones, que son en el fondo conflictivas.

No se podría entender el comportamiento político de los purépechas sin considerar la relevancia de su identidad étnica. En última instancia, lo que parece determinar las orientaciones del comportamiento son los beneficios que puedan alcanzarse a través del conflicto o la cooperación, dichos beneficios pueden ser diversos y selectivos, materiales o inmateriales.

Las formas de adscripción que referimos, más que ser excluyentes entre sí se han articulado y han generado formas particulares de comportamiento político. No es que no existan tensiones entre aquellas identifica-

des, pero tampoco implica que estemos ante un conflicto irreductible. Así, por ejemplo, los purépechas de la meseta, específicamente en las comunidades que aquí se analizan, han generado formas de reciprocidad política en el que la identidad étnica es un elemento fundamental.

Nos encontramos ante la existencia de una doble pertenencia, que no puede reducirse a una ciudadanía indígena, multicultural, intercultural o como se le quiera llamar desde una perspectiva de la democracia representativa, moldeada por los estándares del liberalismo, en la que el centro de la vida política son los individuos, su libertad y su propiedad, sino que implica una tensión continua entre ser indígenas y ser ciudadanos.

En esta investigación se asume que las identidades, o mejor dicho las adscripciones, son producto del conflicto y de la interacción social. Son pertinentes las palabras de Wallerstein (2011, p. 15):

24

Todos somos irremediamente producto de nuestro medio, nuestra educación, nuestra personalidad y nuestro papel social, y las presiones y estructuras en cuyo seno operamos. Esto no quiere decir que no haya opciones. Más bien todo lo contrario. Ya que todos pertenecemos a grupos sociales, en contacto, en colusión, y por encima de todo, en conflicto los unos con los otros. Ya que todos pertenecemos a múltiples grupos, a menudo tenemos que tomar decisiones en cuanto a las prioridades que nuestras lealtades exigen.

El comportamiento no está determinado *a priori* por la sencilla pertenencia a un grupo, sino que se determina en el campo de las acciones cotidianas. Si bien las identidades se forman en el campo de lo simbólico, estas se manifiestan en sentido pragmático. Si bien la identidad étnica no es un exclusivo elemento determinante del comportamiento político, si es un elemento que influye ampliamente en la formación del mismo, particularmente en entornos de diversidad étnica.

La compleja realidad política en las comunidades de la Meseta P'urhépecha parece estar adecuadamente descrita en lo que propone Philippe Schaffhauser a propósito de la identidad purépecha:

No hay frontera infranqueable entre lo endógeno —lo que atañe por ejemplo a la comunidad— y lo exógeno, lo que remite a la sociedad mexicana, sino que hay una frontera cuya legitimidad es provisoria. La identidad étnica no es sólo cuestión de rasgos estructurados, sino que es un proceso de recomposición de la relación entre la etnia, *esta etnia*, y el mundo mediato e inmediato (2000; p. 130).

La adscripción étnica se forma no sólo por las características y dinámicas internas de las comunidades, sino que es influida por las relaciones con otros grupos étnicos, otras culturas, otras cosmovisiones, e incluso podríamos decir que se forma en la extensa red de relaciones sociales globales. Así, la identidad étnica se forma no por lo que es propio de la comunidad, sino por lo que le es ajeno; así lo endógeno y lo exógeno se desdibujan, al tiempo que se reafirman, en un entramado de relaciones cotidianas. Esas relaciones se moldean por cambios institucionales, pero también por cambios en las relaciones sociales.

Las relaciones de poder implican no sólo contraposiciones, sino interacciones y cooperación. La adscripción étnica, en este sentido, no implica una armonía interna de las comunidades en cuanto a relaciones de poder. Menos aún significa que en una región indígena exista armonía intercomunitaria. Sería iluso pensar que, en comunidades como Cherán, a pesar de haber un acuerdo general sobre la exclusión de los partidos políticos de la vida local, existe un acuerdo unánime al respecto.

Ser “miembro de la comunidad” no implica una oposición irreconciliable con los postulados individualistas de la democracia liberal, implica rupturas, pero también negociaciones. Pareciera que el comportamiento político en esta región ha sido producto de una “hibridación” cultural, para decirlo con *García Canclini* (1997), que implicaría no una simple contraposición entre lo moderno y lo tradicional, sino la imbricación de ambas perspectivas. Así, en el comportamiento político de la región que aquí se estudia se entrelazan acciones y actitudes tanto tradicionales como modernas, pero no a la manera como lo describieron en su momento Almond y Verba (1970), al hablar sobre la cultura cívica, sino entrelazando valores étnico-comunitarios con valores modernos del “liberalismo político”, lo que justamente da la particularidad de un comportamiento político propio de los purépechas de la Meseta.

Lo anterior ha implicado generar una forma diferente de acercarnos al comportamiento político, atendiendo el entorno cultural-étnico, más allá de centrarnos en resultados y opiniones electorales. Esta forma de acercamiento se presenta en las siguientes líneas.

1. ANÁLISIS TEÓRICO CONCEPTUAL DEL COMPORTAMIENTO POLÍTICO

La idea de comportamiento político resulta controvertida, como muchos términos utilizados en las ciencias sociales, puede ser entendida de diferentes maneras y por ello tener diversos significados. El propósito de este apartado es dilucidar acerca de lo que, en términos generales, se entiende como comportamiento político y la forma en que se ha abordado en nuestra investigación. El punto central de este espacio es dar cuenta de una perspectiva teórico conceptual que deriva en una propuesta metodológica que permita analizar las conductas políticas de los purépechas.

27

Para realizar lo anterior antes es necesario recordar que en este trabajo se aborda el estudio del comportamiento político colectivo sin dejar de lado el individual. En este trabajo se parte de la idea de que el comportamiento político no se reduce al comportamiento electoral, este último es sólo una parte del comportamiento político, aunque en la literatura disponible recurrentemente se les nombra indistintamente.

Con la finalidad de comprender más cabalmente el comportamiento político, en este capítulo se aborda la manera en cómo la democracia y las relaciones de poder se relacionan con el comportamiento político, pasando por la revisión de la ciudadanía como membresía general en los Estados nacionales. Posteriormente, se revisa cómo ha sido abordado el comportamiento político a partir de los estudios de la cultura política que, tradicionalmente, han centrado su atención en las conductas de los individuos. Con esto se posibilita aprehender más claramente la categoría central de la investigación, para finalmente delinear los posibles abordajes metodológicos que pueden ser afines para estudiar el fenómeno.

1.1 *Democracia y comportamiento político*

En la actualidad cuando hablamos de democracia, posiblemente sin reparar en ello, nos estamos refiriendo a un tipo específico de democracia, que tiene vigencia a partir de la creación de los Estados liberales modernos, luego de los movimientos revolucionarios liberales en Europa, alrededor del siglo XVIII de nuestra era, esa es la llamada democracia representativa. Por lo tanto, no nos referimos modelo clásico de democracia ateniense, de carácter directo, en el que la discusión de los asuntos públicos se llevaba a cabo en asambleas de las que eran partícipes todos aquellos individuos que tenían la condición de ciudadanos, entendiendo que la ciudadanía no era universal para todos los habitantes de la *polis*.

Vemos que hay tensiones entre ésta y aquella idea de democracia, pues el propio concepto es polémico, polisémico y polivalente. Tal como ha señalado Cabo de Vega (1994, p. 32):

28

La identidad que hoy en día existe entre gobierno representativo y gobierno democrático es el fruto de una larga convivencia histórica entre los dos, pero no de una coincidencia o implicación entre ambos términos. Más aún desde diversos ángulos se ha afirmado (y aún se afirma) que democracia y representación son términos contradictorios y excluyentes.

Estas contradicciones se presentan justamente por el carácter directo de una, y lo indirecto de la otra, digamos: una es directa, y la otra es representativa.

La democracia como forma de organización política y como concepto comienza en Grecia, pero la idea griega de democracia tampoco era ni absoluta ni unívoca. Entre otras características, la democracia (en particular la ateniense) se restringía a los hombres libres y que tuvieran alguna propiedad, contemplaba por así decirlo, una membresía ciudadana. Así, la idea de democracia ha estado presente en la historia humana, pero se transformó con el paso del tiempo “hasta llegar a la moderna democracia representativa liberal” (Cabo, 1994, p. 14). De manera que el denominador “democracia” alude a realidades sociopolíticas diversas, refiere tanto a la participación política directa, como a la representación política como mecanismo indirecto de participación en los asuntos públicos.

Al respecto, J. Madison (1987, p. 39) en su momento sostuvo que “las dos grandes diferencias entre una democracia y una república son: pri-

mera, que en esta última se delega la facultad del gobierno en un pequeño número de ciudadanos, elegidos por el resto; segunda, que la república puede comprender un número más grande de ciudadanos y una mayor extensión de territorio”. Es decir, estrictamente la democracia significa que el gobierno está en manos del pueblo, mientras que en la república se asume un mandato representativo. Desde esa perspectiva, la república alude a una forma de organización del estado en la que se delega la función política a órganos de representación (democracia representativa) implica la participación indirecta de los ciudadanos en la toma de decisiones de la *polis*.

No entraremos en detalle a dilucidar sobre las posibles formas de Estado desde una perspectiva filosófica como lo han planteado Aristóteles o Platón, o a una discusión empírica sobre las formas de constitución, como en su momento lo hizo Maquiavelo en su famoso libro de *El príncipe*, distinguiendo entre principados y repúblicas. Lo que interesa en este manuscrito es hacer notar la distinción entre la democracia directa de los griegos y la “otra democracia”, la que conocemos actualmente como democracia representativa, la cual sustituye la participación directa por la representación política.

Stuart Mill, en la segunda mitad del siglo XIX, en su libro “Consideraciones sobre el gobierno representativo”, distinguió entre la democracia y el gobierno representativo, o democracia representativa. En el gobierno representativo, en opinión de este autor, se ejerce un gobierno para todo el pueblo, electo a través de una mayoría, representada a la vez por una minoría (edición de 1966). A ello hay que agregar que esa mayoría que determina una elección puede ser una mayoría relativa. Es decir, el mayor número de electores que eligen una opción respecto a otras, sin que ello realmente la elección de una mayoría en términos brutos.

Más tarde Bovero haría una distinción similar en la que asegura que “la democracia representativa como tal, cualquiera que sea su variante institucional, encuentra su oposición natural en la democracia directa” (2002, p. 42). En la democracia directa, los ciudadanos se manifiestan directamente y votan para tomar las decisiones de la colectividad, mientras que en la democracia representativa los ciudadanos eligen a quiénes han de tomar las decisiones políticas en “nombre de”, ya sea en órganos de gobierno o en órganos legislativos.

Así pues, la referencia contemporánea de democracia se refiere a una forma de gobierno representativo, en la cual los ciudadanos son quienes

designan a los gobernantes y representantes, por lo que el ejercicio de la vida pública se delega. El ciudadano común, por lo tanto, se retrae a la atención de los asuntos privados. La existencia de una “democracia” representativa, supone el principio de que todo ciudadano tiene derecho igual a los demás para participar en la vida política, especialmente en lo referente a la posibilidad de conformar órganos de gobierno y representación. Sin embargo, en los hechos la mayor parte de la población ve reducida su participación a la emisión de votos para la integración de los poderes públicos.

30 Los supuestos de la democracia representativa pueden ser cuestionados cuando en los hechos el acceso a cargos públicos y de representación están fuera del alcance de una gran parte de los ciudadanos, además de que organismos como los partidos políticos son tanto canales de formación de entes gubernamentales, como cárteles de lo público. “La democracia es hoy en sentido amplio el nombre de una civilización o, mejor, del producto político final (hasta la fecha) de la civilización occidental” (Sartori, 1988, p. 21). En los hechos la democracia es parte de un modelo civilizatorio occidental que a la par del liberalismo económico, político y social han moldeado a gran parte de los Estados modernos. La democracia de nuestros días no es la democracia del *demos*.

Vale la pena considerar a la democracia no como un objetivo normativo a *priori*, sino como un conjunto de relaciones en las que la centralidad de la vida de una comunidad política y social radica precisamente en la participación y acciones de la colectividad. De esta manera, es posible asumir que “idealmente” dicha participación en la vida pública no se restringe a procesos electorales, aunque sea la parte más visible de la democracia representativa.

Nos podemos percatar de que la democracia es un concepto polivalente que puede aludir a realidades diversas. El sentido que se le otorgue al término democracia estará dado no solamente por la coyuntura histórica, ni solamente por la cotidianeidad y por las experiencias *in situ*, implica una construcción social a partir del diseño institucional y de las valoraciones y conductas subjetivas. El término democracia es, por lo tanto, un término axiológico que, sin embargo, por lo menos ideal y retóricamente no se desvincula de su significado básico: “el gobierno del pueblo”.

En el sentido más básico la democracia alude a una participación popular en la toma de decisiones públicas y los apegues de la democracia tienen que ver justamente con esas formas de participación. Idealmente,

la democracia alude a una forma de gobierno en donde el poder público es ejercido (de alguna manera) por “el pueblo”.

Debido a lo señalado, en este estudio más que el fortalecimiento o prevalencia del régimen democrático, lo que importa comprender son las relaciones de poder expresadas a través del comportamiento de los sujetos sociales en el marco de la democracia. Si queremos marcar distancia de la perspectiva socio-politológica tradicional del estudio de la cultura política, se hace necesario entender el comportamiento político desde las relaciones políticas en el ámbito local.

La noción de democracia, y las prácticas que implica, no se constriñen necesariamente a formas representativas e indirectas. En el mismo sentido, la democracia (en sentido amplio) no puede reducirse a los comportamientos que se reconocen como cívicos. Aquí vale la pena nuevamente recurrir a Sartori para clarificar sobre la evaluación que se tenga del comportamiento político y su relación con la democracia. El politólogo italiano ha asumido que “el análisis final de nuestra conducta política depende de la idea que tengamos sobre lo que es la democracia, lo que puede ser y lo que debería ser”. No se trata aquí de hacer un análisis global de la democracia, sino de la manera en cómo la democracia representativa institucionalizada en nuestro país se ha relacionado con el comportamiento político de los indígenas de la Meseta. Es decir, se trata de analizar como un orden institucional y un sistema de relaciones políticas conforman o influyen determinadas conductas.

Esto significa que estaríamos frente a formas de democracia no excluyentes pero que si adquieren sentidos diferentes. Una forma de democracia que podríamos denominar democracia “comunitaria”, y la democracia liberal-representativa. Las formas de democracia comunitaria, tal como lo esbozó en su momento el EZLN, “no propugnan por una subversión de la democracia representativa, sino por su realización plena, en formas que tratarían de eliminar la exclusión de los desiguales” (Villoro, 2007, p. 118). Esto es, las formas de democracia comunitaria retoman el sentido directo de ésta, el cual en la democracia representativa es limitado. Se trata de una visión colectiva frente a una visión individualista de la democracia. En el caso comunitario la práctica democrática se asocia con la idea de consenso, mientras que en la representativa se asocia con la idea de mayorías.

Hablo de formas de democracia comunitaria como una alusión genérica, pues las prácticas particulares por supuesto enmarcan diferencias entre las propias comunidades.

Como ha apuntado Bovero, (2002) la democracia “moderna” (representativa) “se caracteriza por la universalización del derecho de participación política, o, más bien, por la extensión del mismo a todos los miembros adultos de la comunidad”, y es justamente en ese sentido que este tipo de democracia acentúa su contenido de “igualdad” individual. La idea de “cada individuo un voto” se centra, por lo tanto, en atribuir igual valor al voto de los ciudadanos con independencia de su género, clase social u origen étnico.

32 En el mismo sentido, al realizar un análisis conceptual de la democracia Berlanga Santos (2010) hace énfasis justamente en que el valor central de la democracia es la “igualdad” política”. Más aún, el autor aclara que “la igualdad política consiste en que todos los ciudadanos tienen el mismo derecho a participar en la cosa pública, en los asuntos comunes” (p. 129). Sin embargo, esa igualdad normalmente es referida en términos jurídicos, más no prácticos. Es decir, el reconocimiento de la igualdad jurídica no necesariamente se ha asociado a una igualdad práctica. En el caso de ver el ejercicio del voto como la expresión culminante de la igualdad política dejaría de lado que en los hechos no todos los ciudadanos han tenido acceso a la toma de decisiones públicas, incluyendo el derecho de votar y ser votados.

Esta es precisamente una de las diferencias sustanciales entre la democracia representativa y la democracia comunitaria. En palabras de Villoro (2007):

El giro mundial hacia la democracia liberal exige una reflexión serena. Porque el imperio de esa forma de democracia, que parece imponerse a nivel planetario, presenta una doble cara. De hecho, los nuevos gobiernos democráticos han generado una paradoja: decididos a asegurar la libertad de todos, han provocado, sin embargo, la exclusión de muchos. Contra esa situación se han elevado en muchos países desarrollados otras voces. No tratan de eliminar la democracia. Todo lo contrario. Intentan darle un contenido que atenúe su efecto de exclusión” (p. 117).

La aparente “igualdad” termina por desconocer las diferencias tanto sociales como económicas, que en última instancia socavan esa posibilidad de igualdad y de participación política, pues de entrada el derecho de elegibilidad es limitado por barreras como la marginación, étnicas o de género. Aunque en este último sentido la legislación electoral en nuestro

país ha ido desarrollando paulatinamente condiciones de equidad que, sin embargo, no dejan de estar imbricadas con exclusiones estructurales. Más aún, esa aparente inclusión se ha plasmado en la intención de considerar la participación de los indígenas en los órganos del Estado, mediante políticas afirmativas no ha significado de fondo la construcción de nuevas relaciones institucionales.

En ese sentido, las revoluciones burguesas de la Europa del siglo XVIII y XIX en contra de los antiguos regímenes, que se dieron al amparo de las ideas liberales, desde el punto de vista de Marx, esa aparente “universalidad” de derechos, termina por socavar los derechos de una parcialidad, acentuando la exclusión de clase. En sus propias palabras, “sólo en nombre de derechos universales de la sociedad puede una clase determinada arrogarse el dominio universal” (Marx, p. 255). Esto significa que la aparente “igualdad universal” no es una igualdad sustantiva, como sí lo puede ser de *jure*.

Desde ese punto de vista se debe tener en consideración que es justamente el “acuerdo” de las masas y la oligarquía sobre la preponderancia de la democracia representativa lo que la hace posible:

33

Ninguna clase de la sociedad burguesa puede representar esta parte sin suscitar un momento de entusiasmo en sí y en la masa; un momento en el cual fraterniza y se funde con la sociedad en general, se confunde con ella y es sentida y reconocida como su común representante; un momento en el cual sus aspiraciones y sus derechos son las aspiraciones y los derechos de la sociedad misma y en el cual ella es realmente el cerebro y el corazón de la sociedad. Sólo en nombre de derechos universales de la sociedad puede (p. 255).

Así, en el común acuerdo de la importancia de la participación democrática temas como la exclusión y marginación social quedan subsumidos en el debate de los procesos democrático-electoral. Cuando esa exclusión se sustenta en la “regla de la mayoría” como principio democrático, la implicación real “es que una parte del pueblo (a menudo una gran parte) se convierte en un *no pueblo*, en una parte excluida” (Sartori, 2007, p. 37, cursivas mías). En ello las diferencias de clase quedan sojuzgadas al amparo de la participación política igualitaria, omitiendo que no es similar el derecho de votar que el derecho a ser votado, y que una forma de elección de autoridades no resuelve en sí las condiciones de marginación de los excluidos.

No es afán de esta investigación profundizar sobre el debate entre los principios liberales y los principios republicanos que puede tener la democracia. Tampoco se puede dejar de señalar que la democracia liberal y capitalismo han formado una mancuerna que se ha expandido por el mundo, configurando la moderna cultura occidental, sin que de ello resulte un modelo de justicia social. La moderna democracia representativa, de alguna o de diversas maneras, ha privilegiado principios que no han garantizado la inclusión y el reconocimiento de la diversidad.

Por otro lado, y enfocándonos en nuestro tema de análisis, también es necesario señalar que en la “democracia comunitaria” el vínculo entre la democracia misma y las formas de posesión de la tierra, y por lo tanto la participación en la distribución de bienes comunes si están coaligadas. Las esferas: social, económica y la política van de la mano con la participación democrática. No es extraño entonces, que en diversas comunidades se funda (y confunda) el derecho de posesión de la tierra, con el derecho de participación política.

34

Así, por ejemplo, de las comunidades que analizamos el padrón de comuneros, reconocido por el Registro Agrario Nacional (RAN), dependiente de la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (SEDATU), es un referente primordial para determinar el derecho de las personas a participar en las asambleas comunitarias, aun cuando los asuntos que en ella se traten no sean exclusivamente de carácter agrario. De hecho, al momento de la investigación el debate en torno a la noción de “comunero”, es un tema álgido en sendas comunidades, al centrarse la discusión en torno a si se trata de una denominación de carácter eminentemente agrario o si puede ser incluyente de los miembros de la comunidad en condiciones de ser considerados “miembros de la comunidad”.

En última instancia, aunque los derechos y autoridades agrarias se entrelazan con los civiles, parece reconocerse que ser comunero implica ser “miembro de la comunidad en pleno uso de derechos”. Sin embargo, como mera distinción analítica parece más adecuado el referirnos a “miembros de la comunidad” antes que a comuneros para no restringir el vocablo a posesionarios de la tierra, sin perder de vista que en las comunidades indígenas existe un vínculo inmanente entre comunidad y territorio (García, 2009).

De regreso a los alcances de la democracia representativa, estos han sido cuestionados en estas comunidades, en particular sus alcances en términos de justicia, distribución de recursos y de participación política

en la conformación de los órganos de gobierno locales. Los cuestionamientos van incluso en torno a la condición de la representación misma. Y aquí puede hacer eco la idea de que la democracia representativa no implica una forma de participación indirecta en los asuntos del gobierno, sino una separación de la ciudadanía de la toma de decisiones públicas (Quiñones, 2006) o, dicho de otra manera, “los representantes sustituyen a la asamblea ciudadana” (Berlanga 2010, p. 136).

En tanto, la comunidad identificada con formas de democracia directa o, mejor dicho, con formas de participación directa, difiere en cuanto a su moralidad respecto a la sociedad nacional identificada con la democracia representativa. Tal como señala Villoro (2007, p. 109): “la moralidad social de la comunidad da prioridad al bien común, la de la sociedad a los derechos”. Vale enfatizar sobre la última parte del enunciado de Villoro, que se refiere a los derechos individuales.

Desde el punto de vista del liberalismo el bienestar individual precede al interés colectivo, se da por sentado que la agregación de bienestar personal conlleva a una condición de bienestar generalizado. No obstante, una visión de estas características evidentemente favorece a quienes desde un principio tienen mejores condiciones de vida. Siguiendo con Villoro (2007, p. 109):

En la modernidad empieza a surgir una oposición posible entre una forma de sociedad unida por la persecución de un fin común y una asociación de libertades personales que acuerden un contrato de colaboración en beneficio recíproco. Al ideal de las comunidades antiguas sucede paulatinamente el de la sociedad por contrato.

Vale considerar que tal reciprocidad contractual basada en el individualismo no siempre es efectivamente recíproca. Lo cierto es que tanto la democracia directa, así como las formas de organización comunitarias, paulatinamente, y a veces de forma abrupta, han sido desplazadas por formas en las cuales el individualismo y la participación política indirecta acompañan a la moderna democracia. Así, la democracia moderna se contrapone en muchos sentidos a las formas comunitarias de democracia, que reproducen formas en la que los miembros de una comunidad política participan directamente en la toma de decisiones sobre los asuntos públicos.

En todo caso, al margen de este interesante e inconcluso debate, este trabajo se ha enfocado sobre todo en la relación que el entramado institu-

cional de la democracia vigente en nuestro país se relaciona en el comportamiento político de los indígenas.

1.2 Ciudadanía y comportamiento político

Se ha sugerido en este trabajo que las tensiones que viven los habitantes de la Meseta, entre ser ciudadanos y reivindicar su adscripción étnica, configuran particulares formas de comportamiento político. Pues bien, conviene delinear cómo se está entendiendo aquí la ciudadanía.

En nuestros días, el marco de la democracia representativa, cuando desde las ciencias sociales se alude a la ciudadanía se suele tomar como referente teórico necesario el estudio de Thomas H. Marshall, básicamente su célebre ensayo *Citizenship and social class* (ciudadanía y clase social), publicado en 1950 por la *Cambridge University Press*, en el que se considera que la ciudadanía implica tres aspectos básicos: civil, político y social.

36 De manera concisa, el ámbito civil se encarga de garantizar la libertad individual, es decir la libertad de la persona en términos expresión, religión y economía, primordialmente. La parte política se refiere al derecho de las personas a participar en el ejercicio del poder político; en tanto que el elemento social abarca las condiciones de bienestar de las personas de acuerdo con los estándares de la sociedad (Saint Paul, 2011).

Desde esta perspectiva la ciudadanía implicaría la existencia de un “*status*”, una situación en la cual una persona tiene pleno derecho en una comunidad nacional. La existencia de la ciudadanía determinaría la capacidad de las personas para participar en la toma de decisiones políticas en el marco del Estado nacional, el cual por su parte tendría que velar por el ejercicio pleno de la individualidad de las personas y asimismo ser garante de un mínimo de bienestar colectivo. Es visible que en este modelo el individuo es el centro de la vida política, la “idea de ciudadanía reposa sobre el conjunto de valores y supuestos del individualismo. El ciudadano, antes que otra cosa, es un individuo, y como individuo es la realidad básica de la vida social” (Escalante, 2009, p. 37).

En el mismo sentido, la ciudadanía se explica a partir de tres elementos, según Tamayo (2010, p. 1) la membresía de una comunidad política, y que por lo tanto se define por la relación entre la sociedad civil y el Estado-nación; 2) los derechos y obligaciones de los miembros de la *polis*, o del Estado; y 3) la participación de los ciudadanos, en tanto miembros de la comunidad política, en la toma de decisiones. De esta manera, la ciuda-

danía es la “pertenencia a la comunidad política” (Brenna, 2006, p. 63), es la membresía del Estado, y el Estado a su vez es en primera instancia, y antes que nada una comunidad política. En consecuencia, la ciudadanía como adscripción política implica asumir ciertos valores y normas emanadas de la propia comunidad política y que, por lo tanto, se expresa en formas de comportamiento específicas, en conductas que afirman el carácter de la membresía.

Los ciudadanos, en el marco de los Estados liberal-democráticos, toman parte en la conformación y elección de los órganos de representación y gobierno, además respaldar el orden social establecido a partir de lo que denomina “comportamiento cívico”. La forma cotidiana de materializarse esta ciudadanía se presenta a través de lo que Gabriel Almod y Sidney Verba (1970), en 1963 denominaron *The civic culture* (la cultura cívica), y que comúnmente se asocia con la participación política encauzada hacia los procesos electorales, que está íntimamente ligada con los procesos de elección democráticos, y por ende con los partidos políticos.

Pero esta idea de *ciudadanía universal* no ha estado exenta de críticas, muchas surgidas a partir del propio liberalismo. Así pues, en nuestros tiempos es recurrente el debate acerca del *status* del ciudadano, sus derechos y sus deberes (Bovero, 2002). Dentro de estos desafíos la diversidad cultural plantea nuevos retos para la noción y para la práctica misma de la ciudadanía. Se advierte, pues, que la ciudadanía es un concepto y un hecho histórico, que además implica un proceso de interacción social y un sentido de pertenencia en el marco de un determinado Estado.

Es precisamente como fenómeno histórico y cultural que se presentan los retos de la ciudadanía. Los indígenas como sujetos colectivos, y la diversidad cultural, plantean serios cuestionamientos a la ciudadanía, especialmente en lo que se refiere a la *universalidad*. Desde la segunda mitad del siglo pasado y hasta nuestra actualidad se ha debatido acerca de la compatibilidad de la ciudadanía universal con el reconocimiento de la diversidad cultural. A partir de entonces, en diversos textos es común encontrar alusiones a la ciudadanía que ejercen los indígenas, suele llamársele ciudadanía indígena, ciudadanía étnica, ciudadanía multicultural.

Así, dado que la ciudadanía implica en sí misma la pertenencia a una comunidad política, la cuestión del comportamiento político se enmarca entonces en las formas en cómo se ejerce, o en su caso se rechazan, los supuestos de la ciudadanía. En este sentido, Postero y Zamosc (2008, p. 4) han sugerido que:

Cuando hablamos de la cuestión indígena, nos referimos al estado ciudadano de las poblaciones nativas; es decir, al conjunto específico de derechos y obligaciones que definirán su inclusión como miembros de la comunidad política. Así definida, la cuestión indígena se conecta con el proceso más amplio de democratización que está teniendo lugar en América Latina.

Cuando los autores que aquí se citan se refieren a la condición de “ciudadano” hacen referencia a un *status* en el marco de la democracia liberal, más con en su condición de pertenencia a una comunidad política local. Esta visión se acerca a lo que se ha identificado como “ciudadanía multicultural”.

38 Para Kymlicka (1995) la idea central de una ciudadanía multicultural es que la defensa de la pertenencia a una comunidad o grupo particular no sólo es plenamente compatible con el liberalismo, sino que existen buenos argumentos en dicha tradición para proteger jurídicamente esas condiciones en forma de derechos diferenciados. De forma resumida se puede decir que este teórico del liberalismo se posiciona en contra de quienes a nombre de la democracia y el liberalismo se manifiestan por la “separación estricta del Estado y la etnicidad”. La ciudadanía multicultural implica que el Estado reconoce la composición multiétnica de la sociedad y que genera políticas encaminadas a integrar la diversidad étnica en la ciudadanía nacional.

Por su parte, la noción de “ciudadanía étnica” a la que hace referencia De la Peña (1995) asume que las demandas de los indígenas se presentan en la búsqueda de ser sus propios interlocutores. De acuerdo con esto, las reivindicaciones de los indígenas buscan que las organizaciones indígenas sean interlocutoras de los indígenas ante el Estado. Este autor afirma que los indígenas “están en proceso de redefinir las reglas de la participación social y política, es decir, la configuración de los espacios públicos” (p. 118). Al parecer en esos argumentos subyace la idea que los indígenas actualmente carecen de *status* político como colectividades y que el ejercicio de sus derechos se remite a su individualidad, por lo que habría aún camino por allanar en esa dirección.

Por lo anterior, la idea de ciudadanía étnica implica la posibilidad de interlocución entre los indígenas y el Estado mexicano, más aún, implica inclusión indígena en el Estado. En la visión multicultural “la integración ética de grupos y subculturas con sus propias identidades colectivas debe encontrarse pues, desvinculada del nivel de la *integración política*, de

carácter abstracto, que abarca a todos los ciudadanos en igual medida. La integración de los ciudadanos asegura la lealtad a la cultura política común” (Taylor, 2009, p. 192). En consecuencia, el reconocimiento de la diferencia se haría en el campo de lo cultural y no implicaría mayores cambios políticos. El modelo multicultural se trata, pues, de reconocer la diferencia con el fin de mantener la unidad y uniformidad del Estado.

Por su parte, Cabrero (2013) esboza la posibilidad de una “ciudadanía intercultural”, cuyas características serían una competencia pacífica por el poder en un marco de participación social, así como un estado que conjugue los derechos individuales con los colectivos. La idea central de esta perspectiva es que existe una necesidad de participación igualitaria de los indígenas con los demás miembros de la sociedad en los asuntos públicos, aunque reconociendo las diferencias culturales. En este modelo existe la pretensión de alcanzar el ejercicio pleno de la ciudadanía a partir de un diálogo y respeto entre las diferentes culturas del Estado nacional. A final de cuentas la apuesta sigue siendo la integración en el Estado nacional, aunque se reconoce la necesidad de articular derechos colectivos e individuales.

A pesar de todo, sobre todo a pesar de esta última propuesta, las explicaciones y prescripciones acerca de la participación de los indígenas en el sistema político han dejado de lado la importancia que tiene la organización interna de las comunidades y la forma en cómo sus miembros se comportan e interactúan políticamente en ellas a partir de sus propias cosmovisiones, sus instituciones y sus reglas. En otras palabras, estas concepciones de ciudadanía se enmarcan en el ámbito de lo general, e incluso de las aspiraciones. Si la ciudadanía implica una identidad con el Estado, estas propuestas dejan de lado que la construcción del indígena como sujeto político implica la pertenencia a una colectividad más local, a una comunidad indígena, y que estas pertenencias se materializan a través de relaciones locales particulares.

Para entender a qué nos referimos cuando hablamos de identidades y adscripciones cabe retomar a Eric Hobsbawn, quien nos indica que “la «pertenencia» a algún grupo humano [...] es siempre una cuestión de contexto y definición social, por lo general negativa” (1994, p. 5). La identidad comprende tanto inclusión como exclusión. Esto último implica discriminar, en el sentido básico de la palabra, es decir distinguir y ponderar entre diferentes pertenencias. Significa concebirse como parte de un colectivo, antes que como parte de otro. La identidad significa, una distinción entre un “nosotros” y “los otros”. En lo cotidiano pertenecemos a diversas co-

lectividades y ponderamos entre éstas según sea la situación en la que nos encontremos.

En términos de identidad, Balibar (2005) sostiene que no existe, especialmente una identidad de carácter *universal*, “sin que se establezcan jerarquías en las referencias comunitarias y, además, por su intermedio, «pertenencias»” (pp. 72-73). No existe una identidad única y absoluta, existen un conjunto de “pertenencias”, de adscripciones identitarias, entre las cuales se desenvuelven las personas en cuanto sujetos sociales. Las pretensiones universalistas, en consecuencia, establecen jerarquías en el orden de las identidades y de los valores que se pretenden universalizar.

40 El mismo Balibar (2005, p.73) agrega que “cada uno concilia a su manera particularismo y universalismo, y jerarquiza las pertenencias [...] obligándolas brutalmente en el caso de necesidad a transformarse, pero sin destruirlas”. Aparece entonces la idea de una violencia que puede transformar las identidades, esto con el fin de establecer una jerarquía. Así, esencialmente se hace tangible la afirmación de que la identidad ubicada en el peldaño más alto, esto es la nacionalidad, puede violentar a otras identidades más locales con el fin de mantener su preeminencia. Lo mismo sucede cuando un conjunto de valores pretende tomarse como “universales”, se asiste a fenómenos violentos y de negación con el fin de que lo universal sea factible.

A pesar de todo, las pretensiones de homogeneidad no han logrado la destrucción absoluta de identidades particulares, pero es innegable la tensión entre las identidades locales y las identidades universales. En ese sentido, la propia “ciudadanía” refleja tensiones en su interior, pues “la ciudadanía tiene un aspecto «insurreccional» y otro «constitucional», tal como tiene aspectos individuales y colectivos, indisociables entre sí. En todo momento existe un inestable equilibrio entre oposición al Estado (por ejemplo, la desobediencia civil) y democratización del Estado, control de poder por parte de las instituciones” (Balibar, 2005, p. 122).

Vista así, la ciudadanía no es una condición dada *a priori*, sino que es producto del conflicto y la mediación. Más allá de su carácter legal, la ciudadanía logra existir en relaciones sociales concretas, con sus propias contradicciones y manifestaciones, que no responden siempre al ideal del ciudadano “cívico”: participativo y a la vez subordinado. Para decirlo en otras palabras, la ciudadanía es un devenir, se construye y reconstituye en la cotidianidad, aunque jurídicamente esté sancionada con determinadas características genéricas.

De manera similar al entorno de la ciudadanía, en las adscripciones políticas locales subyace el conflicto como condición intrínseca. Dicho conflicto, que no implica forzosamente destrucción del adversario, sino que se manifiesta a partir de las tensiones entre la ciudadanía y la membresía comunitaria, entre lo individual y lo colectivo. Estas tensiones, y las consecuentes formas de mediación, influyen en los contenidos de las membresías, determinan el cómo del comportamiento político, tanto en lo nacional como en lo local.

De esta manera, los indígenas pueden ponderar entre seguir las pautas de comportamiento como ciudadanos mexicanos o priorizar su membresía étnica, particularmente la pertenencia a su comunidad y las conductas propias de ella, antes que otras membresías. Pero también es posible que los indígenas se inclinen entre una adscripción u otra de acuerdo con el contexto, preferencias y necesidades específicas en momentos particulares. Es decir, la ciudadanía en cuanto a prácticas es también una elección, que puede encontrarse en tensión con identidades étnicas locales. Esto significa que la orientación de las prácticas políticas de los indígenas y, por lo tanto, la orientación de su adscripción puede ser discursiva antes que práctica.

Parecen acertadas las aseveraciones de Calderón, Assies y Salman (2002, p. 23), al señalar que la ciudadanía no es constructo universal ni atemporal, por lo que está sujeta procesos de investigación en los que se deben indagar las “vivencias desde abajo, donde se indaguen las características de una cultura política que se supone es deficiente en cuanto a la práctica de derechos ciudadanos”. No se puede dar por sentada la necesidad de una ciudadanía diferenciada sin entender antes los procesos mediante los cuales se manifiesta y se crean tanto la ciudadanía como las comunidades políticas más locales. En otras palabras, el comportamiento político no se determina de manera absoluta por la membresía ciudadana, sino que se construye en las prácticas cotidianas.

En estas condiciones, al revisar el comportamiento político de los indígenas de la Meseta P’urhépecha, lo relevante no es generar una nueva teoría acerca de la ciudadanía indígena o del propio comportamiento político, sino desentramar el poder en sus expresiones cotidianas. Vale traer a cuenta lo señalado por Foucault (2006), “más que orientar la investigación sobre el poder por el lado del edificio jurídico de la soberanía, por el lado de los aparatos de Estado y las ideologías que lo acompañan, creo que el análisis debe encauzarse hacia la dominación (y no la soberanía),

los operadores materiales, las formas de sometimiento, las conexiones y utilizaciones de los sistemas locales de ese sometimiento” (p. 42).

En esta línea de pensamiento, el comportamiento político y las relaciones de poder en la Meseta P’urhépecha necesitan ser revisadas a partir de sus manifestaciones inmediatas. Nociones como Estado, democracia, ciudadanía, cultura política, incluso el comportamiento político, cobran sentido sólo en la medida que se producen en relaciones prácticas. No se trata de un empirismo ni de un positivismo insubstancial. En acuerdo con Foucault (2006), “en realidad se trata de hacer entrar en juego el conocimiento de las relaciones políticas en particular, con los conocimientos aceptados como *universales*, se trata de dotar contenido a estos últimos” (p. 130). La noción de comportamiento político ha sido vaciada de sustancia al acotarla al espacio electoral, la tarea es repensarla.

42

Por definición propia las relaciones políticas conllevan interacciones, conflicto y negociación. En el caso del comportamiento político de los indígenas no se trata solamente de relaciones entre indígenas y el Estado nacional, sino de relaciones con las instituciones, relaciones en el seno de una etnia, de las comunidades, de los barrios, de las relaciones entre las personas mismas, se trata de relaciones de poder múltiples. Por eso es necesario rebasar la visión dual del poder donde unos lo poseen y otros no, donde unos oprimen y otros son oprimidos.

1.3. *Cultura y comportamiento político*

El tema del comportamiento político está íntimamente ligado con la noción de cultura política, que se refiere al “universo simbólico asociado al ejercicio y a las estructuras del poder” (Krotz, 1997, p. 39), y se materializa a través de las normas, conocimientos, creencias y aspiraciones de los miembros de una colectividad. Esa estrecha relación conlleva la necesidad de revisar en los hechos y relaciones políticas cotidianas el funcionamiento del sistema político. Asumimos, entonces, que las relaciones políticas no pueden reducirse al espacio institucional.

Como señala Salvador Martí (2012, p. 864), acercándose a la noción de cultura política que han propuesto Gabriel Almond y Sydney Verba en *The civic culture*:

Para analizar el desempeño y funcionamiento de un sistema político democrático (sobre todo si es un régimen que acaba experimentar un proceso profun-

do de reformas), es preciso hacer hincapié tanto en los cambios institucionales como en las actitudes, valores y pautas de comportamiento de los actores políticos, de los ciudadanos.

Por ello, para comprender el entramado político de la sociedad no basta con entender el orden institucional, sino también las subjetividades e intersubjetividades, que de alguna manera están enmarcadas en contextos culturales, y que determinan el comportamiento.

Al sostener que la política está conectada con aspectos culturales, Almond y Verba (1970) buscaron mostrar que existía un tipo de cultura política que sirve de sustento para los sistemas democráticos. Lo que ellos concluyeron es que el tipo de cultura que permitía la estabilidad de esos sistemas era la que denominaron “cultura cívica”, que era una mezcla entre cultura tradicional y una cultura moderna.

En el tipo ideal de Almond y Verba los ciudadanos participan sólo dentro de los márgenes permitidos por el propio sistema político, no pretenden cambios radicales, participan activamente en la medida que el sistema político demanda su participación. Por ejemplo, a través de su participación electoral los ciudadanos pueden cuestionar acciones de gobierno, pero no al sistema político en su conjunto. Desde esta perspectiva, para los ciudadanos una forma aceptable de manifestar sus divergencias políticas sería a través de los procesos electorales y formas convencionales de participación política, como sería el caso de conformación de asociaciones vecinales, por ejemplo.

Aunque aquel trabajo pionero de la cultura política prácticamente abrió un nuevo campo de investigación, poco profundiza en indagar acerca de las fuentes de la subjetividad que se manifiesta en la cultura política. No obstante, a partir de ese momento inicial se vinculan las acciones y conductas políticas con el elemento cultural, aunque sin llegar a profundizar acerca de la formación y las dinámicas de la propia cultura.

Desde la visión conductista de la cultura política se asumió a la cultura como una variable estática, dejando de lado al ámbito eminentemente cultural como elemento inseparable de la política, este tipo de estudios se enfocan principalmente en las percepciones, creencias y actitudes subjetivas, como si éstas fueran productos intrínsecos del sujeto y fueran ajenas a sus relaciones intersubjetivas, la historia y su cultura.

Es evidente que el trabajo pionero de Almond y Verba, publicado originalmente en 1963 tuvo una visión etnocentrista al señalar que la cultura

política ideal para la estabilidad de la democracia era la cultura *cívica*, tal cual se presentaba particularmente en Estados Unidos de Norteamérica. Sin embargo, previamente G. Almond (1956) asumió que ese tipo de cultura política es propia de los sistemas políticos angloamericanos, y que es idónea justamente para ese tipo de sistemas políticos, que se caracterizan por una cultura política secular homogénea. Se trataba, entonces, de una cultura política pragmática que se corresponde con la cultura general de ese tipo de sistemas políticos, pero que no necesariamente es compatible con la cultura de otros países.

Para Almond (1956), pionero del análisis de la cultura política, cada sistema político está incrustado en un patrón particular de orientaciones para la acción política. Esto significa que a cada sistema político le corresponde un determinado tipo de cultura política, no existe, por lo tanto, una cultura política que pueda o pretenda ser universal, aunque esa fuera la pretensión de una postura anglocentrista que vincula la cultura cívica con la estabilidad democrática.

44

Fue inicialmente Almond (1956), quien introdujo en el análisis sociológico el término cultura política, diferenciándolo del “sistema político” o sociedad. Asimismo, asume que “las orientaciones hacia la política pueden, y por lo general lo hacen, extenderse más allá de los límites de los sistemas políticos” (397). Todo lo anterior implicó que la cultura política es una categoría que permite abordar un espacio de análisis que no se alcanzaba a explicar mediante la observación de las instituciones democráticas, ni de la cultura como ámbito general de la vida de una colectividad. Esa fue justamente la riqueza fundamental de aquellos trabajos pioneros en el campo de la cultura política.

En cuanto a la evolución analítica de la cultura política, en la rápida revisión que Torcal (2008) hace del estudio de la cultura política, la perspectiva conductista se sustenta básicamente en la aplicación de métodos cuantitativos que parten por lo general de encuestas o *test*. Entre ese tipo de estudios encontramos a autores como Putnam (1993), Inglehart (1990), Barnes y Kaase (1979). Cabe mencionar que, a partir del trabajo del primero de estos autores, Inglehart, se anunció el resurgimiento de los estudios de la cultura política.

Por su parte, autores como Wildavsky (1987 y 1994), lo mismo que Barry (1970) han estudiado la cultura política desde una perspectiva de la elección racional (economicista), es decir desde los cálculos de costo-beneficio que los ciudadanos hacen para tomar tal o cual actitud o acción. En

este aspecto, es fundamental el trabajo de Downs (1992), quien trata de explicar la acción gubernamental a partir de entender la racionalidad de los gobernantes quienes, en cuanto agentes egoístas, actúan para la consecución de sus fines desde una perspectiva racional, es decir, tratando de maximizar sus beneficios. Por lo tanto, Downs entiende lo racional en términos de eficiencia; desde una perspectiva económica.

La perspectiva racional-económica es una de las miradas recurrentes en el análisis del comportamiento de los electores en los regímenes democráticos. Al respecto, Crespo, recuperado por Castro (2011), retomó la postura racionalista y asumió que “el comportamiento político no se restringe a valores, ideales y afectos, sino que también puede estar condicionado por ecuaciones costo-beneficio, que se les presenta a los ciudadanos en distintas circunstancias” (p. 228). Ahora bien, eso no implica que lo racional suprima a lo cultural o identitario, sino que el comportamiento se influye por ambas, en ocasiones se pondera una, y en otras ocasiones otra. A esto además hay que agregar otro elemento, que el sistema político también tiene influencia sobre la cultura política, lo mismo que la cultura política sobre las instituciones. Al final esos elementos: cultura, sistema político y perspectiva racional-individual se imbrican en el comportamiento político.

45

De manera similar, Castro Domingo (2011), analiza los paradigmas más importantes de los estudios de la cultura política. En este estudio resalta que la politóloga mexicana Jaqueline Peschard reconoce las dificultades del trabajo pionero de Almond y Verba, como la imposibilidad de abordar el cambio político al centrarse en la estabilidad de los regímenes democráticos. La autora desagrega la cultura política en tres dimensiones: “una macro, que diera cuenta de los símbolos, valores y creencias definitorias de la identidad colectiva, por lo general resistentes al cambio; una meso que daría cuenta de las reglas del juego de la comunidad que guiaban el comportamiento y, por último, una micro, referente al espacio de las luchas cotidianas o de los procesos políticos” (p. 222, cursivas propias).

Con estas tres dimensiones podemos entender que la cultura política de una colectividad se manifiesta en diversas esferas, como formadora de identidad, como orden institucional de la colectividad, y como el espacio de las prácticas políticas cotidianas. De ahí se puede asumir que el comportamiento político se ubica como espacio de expresión de la cultura política al materializarse en prácticas de la vida política inmediata.

En un análisis de cultura política relativamente reciente, 1997, Lechner argumentó que “las creencias y preferencias son solo la punta del *iceberg*, porque para lograr una explicación de la cultura es necesario investigar el sistema de valores, las representaciones simbólicas y los imaginarios colectivos” (Castro, 2011, p. 225). Por lo cual no debe confundirse las preferencias expresadas en las encuestas de opinión, por ejemplo, con la cultura política de una colectividad. Podemos agregar que lo que aporta el estudio de la cultura política al análisis político es justamente el elemento cultural, “la cultura importa”, la cultura es una variable significativa en el análisis político y social, dado que las conductas políticas no se determinan únicamente por los elementos estructurales o institucionales, sino también por la cultura de una colectividad.

46

Por lo anterior, en este trabajo se entiende que las comunidades indígenas, en cuanto entes colectivos, no necesariamente corresponden a esta conexión dual entre ciudadano-sistema político, o democracia - cultura cívica, sino que un elemento fundamental y definitorio de su comportamiento político es la pertenencia a la comunidad étnica, a una colectividad culturalmente diferenciada del modelo de ciudadano individual. Los comportamientos subjetivos no son ajenos a las pertenencias culturales, es ahí donde se puede hallar una conexión expresa entre la política y la cultura de las personas. Al respecto coincidimos en que “sin duda, una de las contribuciones más importantes de las teorías clásicas de la cultura política ha sido subrayar la importancia de las fuerzas culturales para la comprensión de los cambios en los regímenes políticos” (Pansters, 2002, p. 281).

A pesar de los posibles debates en torno al abordaje de las relaciones de poder desde la cultura política, coincido con Krotz (2002) en la afirmación de que esta “presenta una serie de estudios que parecen guiados por la convicción de que para entender la vida política de una colectividad no es suficiente analizar las estructuras de poder y los procesos políticos, sino que es imprescindible ocuparse también de quienes son los actores políticos, que pueden ser individuos o agrupaciones” (p. 8). Es decir, a través de este tipo de estudios se abre la posibilidad de no centrar el análisis político en las estructuras institucionales que regulan y procesan las relaciones políticas, sino en las relaciones de poder que se enmarcan a la vez en entornos históricos y culturales específicos, además de permitir entender las conductas políticas desde un aspecto colectivo, más allá de la visión del individuo racional-económico.

Desde el estudio de la cultura política, tradicionalmente, “son ante todo los conocimientos, las actitudes, las opiniones y las decisiones de los ciudadanos los que se transforman en causa y explicación del [Estado] —o grado de desarrollo— que tiene un determinado sistema democrático” (Krotz, 2002, p. 15). En el caso que nos ocupa, esos conocimientos, actitudes, opiniones y decisiones de los sujetos sociales constriñen y pueden ayudar más bien a explicar las formas de organización política y las relaciones de poder en el ámbito comunitario. A la vez este conjunto de subjetividades no puede ser aprehendido únicamente por medio de lo que hacen las personas en su carácter de ciudadanos, sino a través de las acciones colectivas que se enmarcan en entornos culturales determinados.

En el mismo sentido, Monsiváis Carrillo (2009) apunta que para entender el desempeño y evolución de las organizaciones políticas o de las relaciones políticas, “es necesario tener en cuenta elementos como los siguientes: el tipo y la distribución de valores y creencias que predominan en una comunidad política, la lealtad que tiene los ciudadanos hacia el régimen y las instituciones políticas, los referentes que promueven el consenso y la cooperación, y los símbolos que inducen a la movilización y a la acción colectiva” (p. 81). En otras palabras, para entender las relaciones políticas es necesario tener en consideración el entorno cultural en el cual tienen lugar estas relaciones.

En este punto es pertinente recuperar la conceptualización que Giglia y Winocur (2002, p. 92) hacen de la cultura política: “entendemos a la cultura política como un complejo universo de percepción, transformación y producción alternativa de significados y contenidos específicos, ligados a situaciones y a pertenencias sociales determinadas”. De esta noción saltan a la vista dos cuestiones. La primera es que la cultura enmarca los significados y contenidos específicos de la vida de las personas en una determinada colectividad, por lo que el comportamiento político está enmarcado en un entramado de símbolos y significados que orientan la vida cotidiana de las personas.

En segundo lugar, saltan a la vista la idea de “pertenencias sociales”, que bien pueden ser entendidas como las adscripciones o identidades. De ahí se podría decir que, efectivamente, en la articulación de la cultura las identidades juegan un papel determinante en la asignación de significados de las acciones de los sujetos sociales.

Por otro lado, aunque en el ámbito de estudio de las relaciones entre política y cultura desde la antropología política mexicana se han hecho

críticas diferentes tanto al posicionamiento individualista de ésta (Varela, 1993; 2000), como a la pertinencia misma de la idea de “cultura política” (Krotz 1993, 2002). Es cierto que uno de los riesgos de advertir una subcultura particular es verla “como relativamente aislada, firmemente integrada y, en consecuencia, estática” (Krotz, 1993. p. 27). El riesgo entonces radica en que los intentos por aislar los patrones políticos del resto de rasgos culturales nos pueden llevar a entender una subcultura descontextualizada, es ahí donde puede perder sentido hablar de cultura si no se le considera en su amplitud.

La vida social está articulada sin fronteras, es multidimensional, es dinámica y con interacciones múltiples. En todo caso, las identificaciones de subculturas o la división analítica de la cultura en subcampos son de utilidad para poder estudiar sus aspectos específicos. Más en ello es imprescindible atender otros aspectos, en nuestro caso un elemento central de la cultura es la mediación que puede representar la identidad étnica.

48 Dentro de las advertencias que se hacen a propósito del estudio de la cultura política, Duverger (1976) argumentaba que hablar de subculturas “no es válido más que para los sectores que poseen valores propios, diferentes de los de otros” (p. 125). Por su parte, Sartori añade que estos sectores particulares pueden incluso ser considerados “subculturas” cuando “rechazan una parte muy importante de estos valores y se fundan sobre otros distintos” (Duverger, 1976, p. 125). En concordancia con este politólogo, es válido hablar de una subcultura cuando un subgrupo de una comunidad política amplia (la comunidad nacional) no comparte los valores generales de esa cultura. De esta manera sería fundamentalmente en el ámbito de lo empírico donde se podría dilucidar la existencia de subculturas políticas.

A pesar del escepticismo que muestra Duverger respecto de la pertinencia de hablar de “cultura política”, señalando que “la palabra no es adecuada, pero la cosa existe y es interesante analizarla” (ibid. p. 126), al final de cuentas reconoce que “la cosa existe”. Es decir, independientemente de adjetivos o sustantivos, esa cosa llamada cultura política es perceptible empíricamente. Los cuestionamientos que este importante teórico político realiza a la idea de cultura política, por lo tanto, se presentan en el orden semántico antes que ser un cuestionamiento acerca de la existencia del fenómeno sostener empíricamente que no existe una imbricación entre la cultura de un pueblo y sus formas de hacer política.

Se hace evidente que existe una conexión latente entre la cultura y la política. No se trata de que la cultura determine causalmente a la política,

sino que ambas esferas se imbrican cotidianamente, no son en sí esferas separadas sino parte de la vida en comunidad. Es viable afirmar, apoyados en Tejera Gaona (2009), que “la política es imposible sin la cultura” (p. 28). De igual manera sería iluso dejar de lado que la política tiene a la vez la potencialidad de crear y transformar, determinados patrones culturales de una sociedad. Se puede argumentar, por lo tanto, que no hay política ajena a la cultura y que no hay cultura que no involucre elementos políticos.

Si, como asegura el antropólogo estadounidense Clifford Geertz (2003; 262), normalmente, y aun indirectamente, “la política de un país refleja el sentido de su cultura”, las relaciones de poder serían el reflejo de la cultura, y a la vez las relaciones de poder tienen la potencialidad de influir sobre la cultura de un grupo social.

Si abstraemos estas ideas al ámbito local, la cultura de las comunidades indígenas necesariamente tiene efectos sobre la política local y nacional, a la vez que desde las relaciones de poder se ejercen cambios y resistencias en la cultura, sean estos manifestados de manera directa a través de la vida ciudadana o a través de la organización de las comunidades. En última instancia existe un camino por allanar, me refiero a incorporar el aspecto cultural al análisis político, en esa tarea teórico-metodológica es donde este trabajo pretende dar algunos pasos que se sumen a los que se han dado previamente.

Como complemento al aspecto cultural, uno de los argumentos que se han desarrollado como punto de partida de esta investigación es que entre los elementos centrales del comportamiento político de los indígenas juega un papel primordial la identidad étnica, ésta se encuentra en aparente tensión con la adscripción ciudadana, y por lo tanto con las implicaciones políticas de la democracia representativa. Estas tensiones tendrían lugar en entornos culturales específicos, de ahí que la noción de cultura resulta imprescindible.

Roberto Varela (1993, p. 78) recupera de Victoria Novelo el concepto de cultura, entendiéndose como un “conjunto de valores (explícitos o no) incorporados a modelos de comportamiento que se refieren a normas de vida que se practican en el presente y que, como aspiración, se plantean para el futuro y que son reconocidos por una colectividad que en ellos se identifica”. De esta definición dos elementos resultan relevantes para esta investigación. En primer lugar, que la cultura provee de “modelos de comportamiento”, y en segundo lugar que hay una “identificación” con los valores y las normas de una cultura. No se pierda de vista que la idea de

“modelos” por sí misma nos indica que no se trata de una ley inmutable, sino que explica regularidades en las conductas de un determinado grupo.

En la anterior definición queda de manifiesto que existe identificación de una colectividad con ciertos valores orientadores de su vida (cultura), en tanto que la noción de identidad implica la aceptación (apropiación) de determinados valores en exclusión de otros. Esto es congruente con lo que Giglia y Winocur (2002) han resaltado acerca de que existe una relación directa entre cultura e identidad. Desde esa perspectiva, asumir una cultura, significa apropiarse y reproducir ciertas pautas de comportamiento que son aceptadas y reconocidas por los miembros de una colectividad, ciertos sistemas de creencias y de aspiraciones colectivas.

50 En este caso, aunque la idea de comportamiento político se puede asociar con la noción más general de cultura política me aparto de la tradición politológica y sociológica norteamericanas, que han tenido como uno de sus puntos principales la preocupación por la perpetuidad de la democracia, así como las conductas subjetivas individuales. Más bien el estudio del comportamiento político es utilizado en esta investigación para comprender las relaciones de poder cotidianas en las comunidades indígenas, de manera que la democracia pasa a ser parte del entorno político institucional en el que se desarrolla el comportamiento político.

Bajo estas premisas en este trabajo se asume que “las identidades se construyen precisamente a partir de la apropiación, por parte de los actores sociales, de determinados repertorios culturales considerados simultáneamente como diferenciadores (hacia afuera) y definidores de la propia unidad y especificidad (hacia adentro)” (Giménez, 2010, p. 39). Así, la identidad de alguna manera representa la interiorización, la subjetivación de la cultura, que en el ámbito político se manifiesta en comportamientos, que resultan ser marcadores que diferencian la cultura de unas comunidades de las de otras.

1.4 Noción y estudio del comportamiento político

Vale la pena comenzar este apartado remarcando los alcances teóricos de esta investigación. En el aspecto teórico, centro mi atención las connotaciones de la categoría de “comportamiento político”, más que en su denotación. Esto es, en esta investigación interesa ver el conjunto de propiedades y atributos del comportamiento político en el acontecer cotidiano antes que determinar intensivamente a qué tipo de fenómenos se aplica.

Para llegar a ese espacio de reflexiones en torno a acciones y expresiones tangibles, antes se hace necesario acercarse conceptualmente a la idea de comportamiento político.

Desde el punto de vista de Giovanni Sartori (2011) la noción de comportamiento político es utilizada como una categoría genérica, no universal ni específica, por lo que tiene un nivel medio de abstracción. Es una categoría que aun teniendo utilidad práctica no es universal ni unívoca. En términos de su aplicabilidad empírica, concuerdo con Geertz (2003) cuando señala que “hay que atender a la conducta y hacerlo con cierto rigor porque es en el *fluir* de la conducta— o, más precisamente, de la acción social— donde las formas culturales encuentran articulación” (p. 30). Dicho de otra manera, desde esa perspectiva, son las conductas expresadas en acciones las que hacen manifiesta la cultura.

El comportamiento político, de manera inicial, retomando lo expresado en el *Diccionario de sociología* de Luciano Gallino (1983), en sentido estricto se entiende como “todo tipo de comportamiento, reducible a la clase genérica de comportamiento social, capaz de influir directamente sobre el funcionamiento del sistema político y de sus principales componentes: grupos de interés, partidos, elecciones, órganos legislativos y de gobierno, administración pública, etc.” (p. 176).

Esta propuesta conceptual considera como actores del comportamiento a aquellos sujetos sociales, individuales o colectivos, que intentan influir en el sistema político, los cuales se vinculan directamente con el gobierno y órganos de representación, a los que bien podemos definir como instituciones formales del Estado, ya que están establecidas mediante un conjunto de ordenamientos jurídicos que ordenan la vida del Estado. En esta propuesta es poco claro en esta definición quiénes son los actores de ese comportamiento político, aunque se puede inferir que, en tanto forma de comportamiento social, ésta incluiría comportamientos colectivos e individuales.

Además de los componentes del sistema político señalados por Gallino existen formas de acción colectiva que intervienen o que intentan cambiar el funcionamiento del sistema político, en este caso se puede tener como ejemplos a los movimientos sociales y a las comunidades indígenas. Como una observación adicional a la propuesta en cuestión, se podría decir que el comportamiento político no sería solamente aquél que influye efectivamente en el sistema político, sino aquél que pretende influir a partir de acciones tangibles.

Por su parte Peschard (2001, p. 12) sugiere que podemos entender al comportamiento político como “la conducta objetiva que de alguna manera es expresión de la cultura política”. O sea, el comportamiento político puede ser visto como la forma en la cual la cultura política se materializa, como aquellas acciones objetivas, inteligibles, mediante las cuales se manifiesta la cultura política.

En términos de las relaciones de poder político, la cultura se manifiesta a través de las acciones que los actores sociales realizan, en el caso del ámbito nacional, y de cómo ejercen su pertenencia a la comunidad, en el caso local. Por ello, en este trabajo se asume que el comportamiento político remite a las acciones derivadas de la pertenencia a una comunidad política, nacional o local. No se trata de acciones de carácter subjetivo o auto realizadas, sino que se presentan en el marco de la reproducción de un marco institucional (formal o informal, en términos de North, 1993) y/o de una cultura. Esto, sin el afán de caer en un determinismo estructuralista, sino reconociendo la relación compleja entre los comportamientos individuales y los entornos institucionales-culturales.

52

Desde otro punto de vista, se ha entendido al comportamiento político de manera llana como “la manera en la cual los ciudadanos se conducen en sus relaciones con el sistema político” (Anduiza y Bosch, 2004, p. 16). Es decir, las actitudes y acciones que los ciudadanos asumen respecto del ámbito político. Definiciones de este tipo han sido utilizadas para interpretar las relaciones ciudadano-sistema político con énfasis en el ámbito electoral y la participación política institucional, principalmente a través de partidos políticos.

De lo anterior, no pasa inadvertido, como señala Gallino (1983, p. 177), que cuando se hace referencia al comportamiento político, casi exclusivamente se utiliza “para designar el comportamiento de los electores”, asumiendo así una visión restringida del comportamiento político. Así como la política no se reduce a los procesos electorales, el comportamiento político no es sinónimo del comportamiento de los electores, ni la ciudadanía se expresa exclusivamente a través del voto. De ahí que sea importante asumir un entendimiento más amplio de la noción de comportamiento político.

En la misma línea de argumentos Escobar (1962), al revisar la manera en cómo se han desarrollado los estudios del comportamiento político, esencialmente desde la perspectiva de la sociología y ciencia política norteamericana, indica que “algunos en sentido amplio y genérico emplean

la ya difundida expresión como sinónimo de *political process* y sin que comporte variación en los métodos tradicionales. Otros la utilizan para designar un capítulo especial de la ciencia política, particularmente referido al comportamiento electoral” (p. 7).

Es posible apreciar que el concepto de comportamiento político es asimilado algunas veces como un conjunto de procedimientos políticos en sentido amplio, o bien, llanamente como comportamiento electoral. Esto, además de generar ambigüedades, por un lado, y reduccionismo por el otro, imposibilita entender otras formas de acción colectiva o individual que se viven cotidianamente en la sociedad. Resulta insuficiente adoptar la visión tradicional de la ciencia política norteamericana para entender el comportamiento político, las relaciones de poder no pueden ser reducidas al análisis de las tendencias electorales.

El comportamiento político no es sinónimo de comportamiento electoral. Este último, aunque forma parte del primero, ha privilegiado el estudio del comportamiento de los individuos, muchas veces descontextualizados y sin considerar entornos históricos y culturales, haciendo hincapié en las preferencias subjetivas en el campo de las elecciones. Desde esa visión, Escobar (1962, p. 8) ha señalado que “al *political behavior* concierne el estudio de lo que el individuo hace o hizo en lugar de lo que debe hacer o debió hacer”. No estamos, pues, frente a una propuesta normativa sino eminentemente empirista.

Más allá de la necesaria aclaración acerca de que el comportamiento político se expresa a través de acciones concretas, lo endeble del enfoque presentado por Escobar, es la implícita idea de que el comportamiento individual es formado desde la subjetividad misma, como si las personas estuvieran ajenas a patrones culturales, marcos institucionales y relaciones de poder.

Ahora bien, en referencia a lo electoral, los estudios del comportamiento político han centrado su atención en los individuos específicamente como electores potenciales. Se trata de un campo de estudio empírico que, sin embargo, se fundamenta particularmente en resultados electorales o en clasificaciones o agrupaciones de las preferencias individuales, más no permite entender las motivaciones, intenciones, creencias y valores de los sujetos sociales que interactúan en las relaciones de poder.

En un sentido similar que Escobar, Sánchez Agesta (1964) concluye, entre otras cosas, que “los estudios del comportamiento político han abierto o renovado un nuevo campo a las ciencias políticas: el estudio de

las condiciones y regularidades del proceso político” (p. 168). Entendemos por proceso político al conjunto de acciones encaminadas a incidir en el ámbito de la vida pública. Así, para comprender el desarrollo de tales procesos se hace necesario comprender las pautas de comportamiento de quienes intervienen en los asuntos de la *polis*.

La búsqueda de regularidades en la acción política es una preocupación por poder generar predicciones de futuras conductas, por ello los estudios del comportamiento político centrados en lo electoral han buscado encontrar generalidades, y con ello generar tipologías. No es de extrañar que en el trabajo de Sydney Verba y Gabriel Almond, *The civic culture*, se hayan buscado patrones generales del comportamiento, a partir de las evaluaciones en torno al sistema político, y de los sentimientos respecto a éste.

54

Los estudios del comportamiento político tradicionalmente han buscado encontrar generalidades, y con ello establecer tipologías a partir del estudio de las conductas de los individuos. Éstos han asumido, por lo general pasivamente, la máxima conductista de que “a un estímulo corresponde una respuesta (reacción)”, con ello reducen el comportamiento a reacciones condicionadas por el entorno, como lo describieron teóricos como son Iván Pavlov y Frederic Skinner desde una perspectiva psicológica. A pesar de la relevancia de estos estudios, y tras las revisiones teórico conceptuales realizadas, se aprecia limitado suponer que el comportamiento político puede captarse plenamente teniendo como unidades de análisis solamente a los individuos y mediante métodos cuantitativos.

Nos parece acertada la propuesta de Eulau, que es retomada por Bedoya (2015, p. 42), en el sentido de que “en el estudio del comportamiento no solo basta analizar los resultados, ni tampoco de observar solo la conducta en su expresión física o mecánica, sino que el estudio del comportamiento debía centrarse en descifrar todo ese conjunto de creencias y actitudes de los individuos frente a los fenómenos políticos y a los significados que estos mismos les dan”. Y justamente, descifrar las creencias, los valores y hasta las utopías compartidas colectivamente, requiere de dar un giro a la forma de abordar el comportamiento político.

Es de reconocer que el enfoque conductista puso sobre la mesa la necesidad de aplicar métodos “científicos” al estudio de la política, y no reducir esta última al entorno institucional, sino vincularla a las relaciones de poder. Asimismo, fue el conductismo el enfoque analítico que introdujo el comportamiento político como un campo de análisis fundamental de

la ciencia política, al intentar responder a la interrogante de “¿por qué la gente se comporta como lo hace?”, como bien han señalado Marsh, D.; y Stoker, G. Los mismos autores complementan lo anterior haciendo notar que, “lo que diferencia el conductismo de otras disciplinas de las ciencias sociales es su insistencia en que el comportamiento observable, ya sea a un nivel individual o de agregado social, debe ser el centro del análisis” (1997, p. 69). En otras palabras, el conductismo aportó a la ciencia política el campo de análisis del comportamiento político, una visión empírica basada en el análisis de las subjetividades, que implicó una coyuntura respecto de estudios normativos o institucionales.

A manera de recapitulación, se puede apreciar que tanto Sánchez, como Escobar y Gallino, describen como la expresión “comportamiento político” fue utilizada inicialmente por sociólogos y politólogos anglosajones hacia mediados de los años cuarenta del siglo pasado, y que al principio aludía llanamente al comportamiento de los electores. En contraparte, la autora del artículo *The Political Context of Political Behavior* [El contexto político del comportamiento político] (1989), Margaret Conway, ha propuesto que el comportamiento político no es producto de la subjetividad aislada de los individuos, sino que, para ser entendido, se debe tomar en cuenta los entornos legales y políticos en que ocurre. Es decir, desde esa perspectiva, el entorno institucional es capaz de influir en la construcción de formas de comportamiento particulares. Así, esta propuesta es un llamado a dejar de ver al comportamiento político de los individuos como entes aislados y, de cierta forma ahistóricos y aculturales.

Es de suma importancia no percibir a las conductas individuales únicamente como productos de cálculos particulares de los individuos, sino tener en cuenta los factores con los que se relaciona dicho comportamiento. No obstante, aun desde esa perspectiva se sigue viendo al comportamiento político esencialmente desde su dimensión electoral, a pesar de sostener la idea de que el comportamiento político no depende en sí de la cultura política, sino que aquélla, a su vez, es moldeada por normas y entornos políticos.

Han habido propuestas similares a la de Conway, como la que esgrimen Zuckerman (2005) y, más recientemente, Mary R. Anderson (2009), desde las cuales se propone comprender y abordar el comportamiento político más allá de una perspectiva subjetiva. En el primer caso se plantea entender al comportamiento político como un producto moldeado por relaciones políticas y jurídicas. Es decir, el comportamiento político, des-

de esa perspectiva, se forma a través de las interacciones intersubjetivas. Mientras, desde la perspectiva de Zuckerman se busca entenderlo como producto de la interacción de distintas fuerzas sociales con las que el individuo se relaciona, lo que podríamos llamar un proceso de “socialización”, un proceso que invariablemente sugiere entender el comportamiento en el marco de relaciones intersubjetivas, en las cuales el entorno cultural, lógicamente, juega un papel central.

56 A pesar de que la perspectiva de Anderson relata que las fuerzas sociales se encarnan en las distintas comunidades a las que pertenecen los individuos, de las cuales resalta el espacio laboral, la iglesia, las comunidades vecinales y el círculo de amigos, no se deja de comprender al comportamiento político fundamentalmente desde la arena electoral. No obstante, a partir de estos estudios, es posible afirmar que el comportamiento electoral no es determinado de manera individual y aislada, sino que, incluso siendo una expresión que se ha considerado eminentemente subjetiva, ésta se forma mediante procesos de interacción social. Se ratifica, una vez más, que el ser humano, como animal gregario, forma sus conductas y valores mediante la interacción con sus semejantes.

“Acorde con nuestra época” globalizadora “—que valoriza la libertad personal en detrimento de las pertenencias e identidades colectivas —, la mayoría de los enfoques teórico-metodológicos del comportamiento político-electoral se centran hoy en día en el análisis de los individuos. No obstante, el voto también es una conducta social e interactiva, colectiva y territorializada”, afirma Sonnleitner (2013, p. 97). Aún el comportamiento electoral, que ha sido tradicionalmente entendido como una expresión de la subjetividad de los ciudadanos, es en el fondo producto de procesos de socialización. Es decir, toda forma de comportamiento político tiene invariable un entorno social-cultural en el que se forma, tiene, por lo tanto, un componente colectivo.

Parafraseando a Escobar (1964), aunque el comportamiento político es un eje primordial en las relaciones de poder, sorprende observar cómo se ha orientado su estudio casi exclusivamente al campo electoral. La propuesta que se hace en este trabajo es que se puede abordar el comportamiento político en “sentido amplio”, partiendo de la idea de que existe “influencia del medio social y los factores culturales en el comportamiento de los individuos” (Duarte y Jaramillo, 2009, p. 142). Es posible trascender el reduccionismo individualista, y entender al comportamiento polí-

tico como parte de las interacciones, los símbolos, las pautas de conducta determinadas en el seno de la pertenencia a comunidades políticas, a culturas particulares.

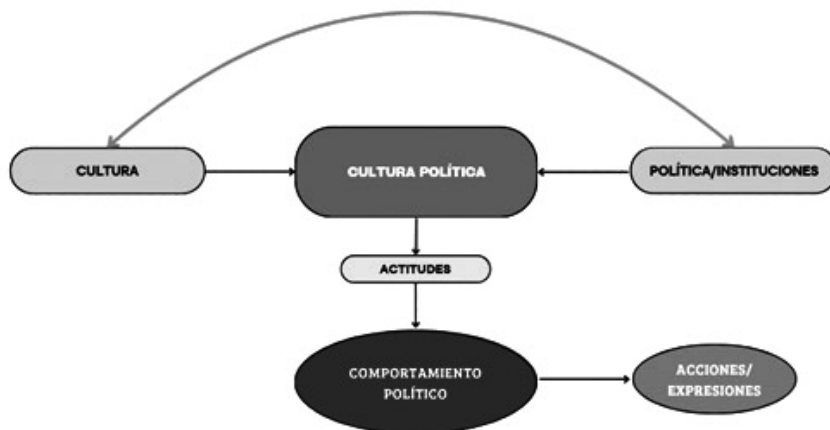
Así pues, la pertenencia a una comunidad política se manifiesta en términos empíricos a través del comportamiento político, que a su vez podemos entender como *el conjunto de acciones que se realizan en torno a los asuntos públicos de una comunidad política, las cuales objetivan las actitudes políticas, y que pueden mantenerse en los márgenes denominados como cívicos, o que pueden estar fuera de ellos*. De tal forma que el comportamiento político es orientado por la cultura, mediado por la identidad y la subjetividad, y expresado por las acciones individuales y colectivas.

Afirmamos que el comportamiento político es, por lo tanto, “una forma de comportamiento social que tiene como propósito hacer expresas las actitudes del individuo frente a la política” (Duarte y Jaramillo, 2009, p. 147). Pues bien, más que hacer manifiestas las actitudes, en realidad el comportamiento alude a las formas en las cuales se expresan las actitudes ante los procesos de toma de decisiones públicas, entre las que resalta la elección de autoridades.

Con la finalidad de clarificar sobre esta perspectiva, se entienden las “actitudes”, como aquellas “predisposiciones aprendidas”, no innatas y estables, aunque pueden cambiar “al reaccionar de una manera valorativa, favorable o desfavorable ante un objeto (individuo, grupo, situaciones, etc.)”, según lo expresa Morales (2000), quién es citado por Borrella (2013, p. 20). A ello hay que agregar que, desde la perspectiva psicológica, las “actitudes” predisponen respuestas ante situaciones específicas.

Es decir, las actitudes son predisposiciones formadas mediante procesos de socialización. Las actitudes son pautas de probables comportamientos, no son el comportamiento en sí mismo, se ubican en el ámbito de la racionalización subjetiva. Mientras que el comportamiento se refiere a ciertas pautas de acción que adoptan las personas y que son susceptibles de apreciación empírica, el comportamiento es la manifestación tangible de la voluntad, expresada en actitudes. Dados estos antecedentes, el comportamiento político se refiere a las expresiones tangibles de la voluntad política de una persona o una colectividad. Como señalan Delgado y Delgado (2006), generalmente se asume que el comportamiento es “observable”, es la materialización de las pautas de conducta.

Diagrama 1. Comportamiento político



58 Según estas apreciaciones existe una conexión entre la cultura (que se expresa a su vez en contextos de diversidad étnica como una membresía particular), las actitudes, el comportamiento y las acciones políticas específicas. El diagrama anterior, lógicamente, no muestra la complejidad de la conformación del comportamiento político, únicamente representa un acercamiento conceptual a partir de recuperar la influencia de las identidades y la cultura sobre las conductas de las personas. Es justamente en el entorno cultural donde centramos nuestra atención antes que en las subjetividades.

Vale la pena considerar, en esa perspectiva, que la política tiene lugar en un espacio cultural. Si entendemos la cultura con Clifford Geertz, esta implica que “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (2003, p.20). Entonces la cultura sería el conjunto de signos y símbolos que permiten a las personas interpretar al mundo, orientarse y desarrollarse en él. Ahora bien, ese “mundo” es el con-texto que se ha de leer y en que se desarrollan las personas, por lo que en tanto existen diferentes culturas existen también diferentes visiones del mundo, diferentes interpretaciones.

Así, la política sucede en contextos culturales específicos. Más aún, siguiendo a Marc Abélès (1997), las relaciones de poder suceden implican el “factor territorio”, y difícilmente se puede hacer un abordaje de los temas del poder sin hacer referencia a los espacios territoriales. Así, el territorio y la cultura son fundamentales en las relaciones de poder. Ahora bien, tradicionalmente se ha concebido a la identidad como una especie de esencia natural, inherente a colectividades particulares (a esta forma de comprender la identidad se le ha denominado esencialista), pero también se le puede concebir como una construcción social, basada en rasgos subjetivos (corriente instrumentalista) (Sanz, 2005). Sea cual sea la visión que se adopte acerca de la identidad, lo cierto es que en ambas perspectivas la cultura y el territorio son fundamentales en su conformación.

Luego entonces, comprendemos que existe una relación permanente entre cultura y política, y tratar de comprender la política, por lo tanto, implicaría un esfuerzo adicional por entender los entornos culturales particulares. Entendemos que las conductas son formadas por entornos culturales, económicos e institucionales particulares, entonces, las conductas se desarrollan tanto por las subjetividades como por las relaciones sociales e institucionales, dichas conductas se manifiestan en determinados comportamientos que son asequibles para su análisis a través de las acciones de las personas y las colectividades.

No obstante, en términos empíricos no existe una relación lineal absoluta entre la conducta y las acciones políticas, sino que éstas pueden variar en tanto existan variaciones objetivas (del entorno) y subjetivas (percepciones, intereses, creencias). Es decir, no siempre el mismo tipo de entornos y actitudes desembocan en un mismo tipo de acciones. Las acciones son, por lo tanto, la parte objetivada del comportamiento político, las acciones pasan por el tamiz de la subjetividad de las personas.

El comportamiento político es, en consecuencia, una formación social, cultural e histórica, que puede tomar diversas características dependiendo de las particularidades contextuales, y que expresa, en última instancia, las preferencias y decisiones valorativas de los sujetos. En este trabajo se ha privilegiado el análisis de las acciones colectivas, en el entendido de que no son la simple agregación de voluntades y preferencias individuales, sino que a la vez son el reflejo de patrones culturales e identitarios, enmarcadas en pautas generales de una determinada colectividad.

El complemento del comportamiento político es justamente “lo político”, en el entendido de que lo político no se circunscribe al ámbito de las

instituciones donde se ejerce la política formal, de hecho, el ejercicio cultural de lo político se expresa en múltiples y diversos espacios de la vida social” (Varela, 2000, p. 15). Esta es la razón por lo que el comportamiento “político” como se entiende en esta investigación no está acotado al ámbito de la política formal, o de los procesos electorales. Lo político incluye, por lo tanto, la dimensión agónica de la convivencia humana, para decirlo con Mouffe (2007), es decir la conflictividad surgida de la distinción entre *nosotros y los otros*.

60 Es necesario reconocer que aun en el ámbito de la democracia representativa se suscitan acciones y comportamientos que están al margen de la formalidad, de lo legalmente permitido. La vida política, como en su conjunto de la vida social, se regula por reglas formales e informales que constriñen el comportamiento de las personas (North, 1993). Luego entonces, lo político no se reduce a la política formal, por lo tanto, el comportamiento político tampoco se restringe a ella. Comparto la perspectiva que en su momento aportó el análisis de *la polis* en la antigüedad de los griegos, en particular la propuesta de Aristóteles acerca de que el ser humano es un animal político (*son politikon*), entendiendo a la política en un sentido amplio, como un orden de convivencia en una particular comunidad política.

En ese sentido, de igual manera comparto la propuesta de Hannah Arendt, quien ha afirmado que “la política, se dice, es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto individual como social. Puesto que el hombre no es autárquico, sino que depende en su existencia de otros, el cuidado de ésta debe concernir a todos, sin lo cual la convivencia sería imposible” (1997, p. 67). Vista así, existe la política en tanto existan asuntos que necesitan ser atendidos en colectividad, que son de interés general. La condición gregaria del ser humano lleva implícita, entonces, la condición política en tanto se vive en un orden definido por la propia colectividad.

Derivado de lo anterior, la política no se reduce a la competencia por los cargos públicos o por la dirección del Estado mismo, por lo tanto, el comportamiento político tampoco se reduce a esa esfera. Tal como sugiere Valencia (1990, p. 186), “si bien tradicionalmente el estudio de esta relación se había reducido al comportamiento electoral, hoy en día se viene aceptando la existencia de diferentes comportamientos en los sistemas democráticos, los cuales abarcan desde los Comportamientos Convencionales, hasta el recurso a técnicas de «acción directa» incluyendo el uso de la violencia como extremo del continuum de la participación No Con-

vencional”. De tal manera que el comportamiento político incluye tanto acciones institucionalmente permitidas, como aquéllas que se encuentran al margen de la norma.

El comportamiento político de una comunidad abarca tanto acciones colectivas legalmente instituidas como el derecho al voto, la creación de asociaciones civiles, participar en mítines políticos, etc. Pero también incluye acciones no convencionales, por ejemplo, el boicot, el bloqueo de vías de comunicación, la toma de edificios públicos, secuestro de autobuses, e incluso la insurrección civil. Todas estas formas de acción son las que hacen tangible el comportamiento político de una comunidad política. Asimismo, las manifestaciones perceptibles del comportamiento político son tanto acciones como expresiones, que objetivan la conducta de los individuos y de las colectividades.

Con los argumentos que hasta este punto se han desarrollado no se pretende generar una nueva teoría general del comportamiento político, sencillamente se presenta una forma de acercarnos a las relaciones de poder en la que se considera la influencia de la identidad y la cultura, una forma que pone su énfasis en lo colectivo, para tratar de comprender el comportamiento político de los indígenas, en particular los purépechas de la Meseta. Lo que hasta aquí se ha hecho solamente es redimensionar la noción de comportamiento político y sus alcances teórico-empíricos.

Si “el estudio del comportamiento político se realiza a través de aquellas manifestaciones que pueden ser sujetas de la investigación empírica” (Duar-te y Jaramillo, 2009, p. 142), entonces el análisis del comportamiento político de los purépechas puede ser asequible a través de la revisión de lo que acontece, por ejemplo, en las asambleas, las comisiones, la participación en movimientos sociales, la participación en grupos de presión, la participación partidista, la actuación de los líderes de partidos políticos, el comportamiento electoral, entre otros más, que se identifican en el campo de la realidad política cotidiana en las comunidades que se abordan en este estudio.

El comportamiento está lejos de ser aprehendido por el reduccionismo que suele prevalecer al entenderlo como comportamiento electoral, de manera que los estudios sustentados en encuestas de valores son limitados a la hora de explicar el comportamiento político, debido a que “simplifican la cultura asignándole tanto un carácter normativo como un contenido estático” (Tejera, 2009, p. 252). Es decir, esos estudios se basan en ideas predispuestas de cómo deben actuar los ciudadanos, como si el voto fuera la única forma de expresión política de los ciudadanos.

1.5 Una propuesta metodológica

Hasta aquí hemos visto las limitaciones que ha tenido el estudio del comportamiento político, pero también hemos atestiguado la evolución del concepto, de los enfoques teóricos, así como de las formas de acercarse metodológicamente a su análisis. El análisis del comportamiento político se ha redimensionado en los últimos tiempos, particularmente a partir de incluir una perspectiva más culturalista y antropológica.

A partir de esos cambios, un acercamiento metodológico que pretenda analizar el comportamiento político considerando entornos de diversidad cultural debe echar mano de diversas metodologías y herramientas que, sin excluir lo cuantitativo, resalten las percepciones de los individuos vinculadas estrechamente con sus culturas particulares. De esta manera, acercarnos al comportamiento político significa aproximarnos a la manera como los sujetos sociales viven la política.

62 Con estos elementos teóricos y conceptuales, ha sido posible delinear una metodología acorde a nuestro objeto de estudio, pero sobre todo una metodología que nos ha permitido repensar el comportamiento político. Es conveniente retomar lo mencionado por Sáez (2008, p. 203) respecto a que “el mejor método es aquél que se adecua mejor al objeto de estudio”. Así, aunque la bibliografía existente acerca del comportamiento político señala reiteradamente que éste es analizado empíricamente a través de las acciones y acontecimientos, lo cierto es que no existe una forma universal de recoger los contenidos de dicho comportamiento.

En los estudios relacionados con la cultura política básicamente se pueden distinguir dos orientaciones generales: por un lado, las que la comprenden como un fenómeno subjetivo; y por el otro, las que lo aprecian como un entorno intersubjetivo (Monsiváis, 2009). Por otro lado, si se entiende a la cultura como un fenómeno intersubjetivo, se trata de una visión hermenéutica. Desde esta perspectiva, que está íntimamente ligada con la antropología, lo cultural existe más allá de lo subjetivo, por ende, se reconoce que lo subjetivo es permeado por las relaciones intersubjetivas y por entornos culturales específicos.

Así, el estudio de la cultura política, en efecto, centra su interés en las expresiones subjetivas, pero desde una visión que conecte el ámbito cultural con el ámbito político (antropología política), se tendría que partir de la idea de que esas subjetividades tienen un entorno colectivo que les da

forma. En tal sentido, vale la pena retomar las advertencias que Escobar señalaba ya hace más de medio siglo:

Los métodos ya clásicos del estudio del comportamiento político, en especial las estadísticas y la analogía con otras ciencias, la biología, por ejemplo, inspiran el temor de que pueda llegarse a concebir una ciencia donde el hombre, en su conducta política, sea estudiado como un ente anónimo y despersonalizado, sin tener en cuenta la individualidad que le es propia y desconociendo su fin (1962, p. 12).

Se trataría, en consecuencia, de estudios que dejen de lado el entorno cultural de las personas, así como las perspectivas de los individuos.

Dado que el acento distintivo del análisis del comportamiento político, siguiendo a Gallino (1983), está en el análisis empírico del modo en que los individuos actúan en determinados contextos, de los factores que determinan ese comportamiento, y de las consecuencias de éste, podemos asumir que las dimensiones que nos pueden ayudar a interpretar el comportamiento político de colectividades como los pueblos indígenas son: las formas de acción colectiva, convencionales y no convencionales; las preferencias electorales, dado que la elección de autoridades nos puede orientar sobre cuál es la perspectiva ideológica de las comunidades; y, finalmente, la relevancia de la identidad étnica en las acciones colectivas, es decir el vínculo entre identidad indígena y acción política, captada fundamentalmente mediante el discurso.

Por supuesto, es posible que en algunas comunidades sean más evidentes algunas de estas dimensiones que otras. Algo que ha caracterizado a las comunidades que se han sumado a procesos autonómicos es que han limitado la posibilidad de elegir autoridades municipales, estatales y federales, por lo que la dimensión electoral es observable en retrospectiva. También hay que considerar que como la cultura incluye una forma de ver y orientarse en el mundo, ello implica una visión de cómo es el presente y cómo podría ser el futuro, lo que Krotz (1997) ha denominado la dimensión utópica de la cultura, por lo que desde el discurso de los sujetos de análisis también es posible captar ciertas aspiraciones colectivas.

Más que hacer mediciones del comportamiento político aquí interesa captar sus cualidades y características específicas. Para cumplir esa exigencia es necesario recuperar aportes de diversas disciplinas sociales y de sus métodos, tales como la sociología, la ciencia política y la antropología,

a partir de las cuales se ha revisado la conexión entre política y cultura. Comprender la relación de la cultura particular de un pueblo o de una colectividad es necesario un ejercicio más hermenéutico, comparto la idea expresada por Castro al señalar que “el análisis simbólico de la política se afirma constantemente que las complejidades culturales no se pueden investigar con base en muestreos generales” (2011, p. 230), por lo que hay que entrar en el espacio de la interpretación simbólica y la comprensión de los contextos.

64 Derivado de lo anterior, la metodología utilizada está basada en la experiencia de los sujetos inmersos en los procesos políticos de las comunidades. Para llevar a cabo esta investigación se recurre a la etnografía, como método de análisis de la realidad social, en la cual el espacio de interpretación será politológica, referida al entendimiento de las relaciones de poder. Como en este trabajo se considera que la cultura es un factor primordial en la comprensión de los fenómenos políticos hemos atendido las advertencias de Schneider y Avenburg (2015) quienes han apuntado que “evitar reducir la cultura política a meras creencias, actitudes y preferencias implica también para el abordaje antropológico [...] incurrir en los análisis cualitativos. Los mismos incluyen por ejemplo el trabajo de campo, las entrevistas en profundidad, las historias de vida, entre otros instrumentos” (p. 118).

En concordancia con ello, se han utilizado algunas técnicas de recolección de información como la observación participante y entrevistas semi estructuradas a informantes clave, lo cual a su vez se complementa con el rastreo y utilización de fuentes documentales. Entendemos que “las etnografías no sólo reportan el objeto empírico de investigación -un pueblo, una cultura, una sociedad— sino que constituyen la interpretación/descripción sobre lo que el investigador vio y escuchó” (Guber, 2011, p. 18). De manera que se trata de hacer descripciones e interpretaciones de los hechos sociales en su contexto, de lo observado, de lo vivido.

Por lo anterior, asumimos que para entender el *cómo* de las relaciones de poder de los purépechas es necesario analizar los hechos antes que categorías *universales*. Para examinar estas relaciones, resulta adecuado centrarse en lo que Foucault (1979) ha denominado *microfísica del poder*, en el análisis de las dinámicas políticas cotidianas, tomando en cuenta que los hechos no existen al margen de los conceptos. Todo hecho es construido y leído desde una determinada perspectiva conceptual.

Por lo expresado aquí, lo primero sobre lo que versa la investigación es indagar sobre las características generales de las comunidades. Esto se realizó principalmente a partir de la revisión documental y de sucesivas visitas a las comunidades en cuestión. Complementariamente, es fundamental tener un panorama que nos permita conocer la actualidad política en las comunidades indígenas. Esto parte de un sustento histórico, lo cual hace necesario ampliar el rastreo documental acerca de la vida política en las comunidades analizadas. Tal rastreo nos permite acercarnos al conocimiento de la manera en cómo las comunidades han ido construyendo su identidad nacional, étnica y comunitaria. Esta cuestión no es menor, ya que parte de los discursos y demandas acerca de los derechos indígenas aluden a esa etnicidad histórica, y a un pasado inmemorable.

Para generar un panorama amplio de las tensiones, encuentros y desencuentros de las comunidades con las instituciones gubernamentales y los partidos políticos, se revisaron las organizaciones y movimientos indígenas en los que han participado estas comunidades, esto como parte de la descripción de la historia política reciente de las comunidades.

En la misma revisión de la configuración sociopolítica de las comunidades, se revisaron las estadísticas electorales para captar las preferencias partidistas en las comunidades y los municipios a los que pertenecen. Esto se ha realizado tomando en cuenta las elecciones locales de 2011 y 2015. De los resultados electorales en estos dos procesos locales en Michoacán, se analizaron los resultados en los municipios de Cherán, Tingambato y Nahuatzen, siendo estos los municipios donde se asientan las comunidades que nos atañen. Además, por supuesto, de considerar los resultados electorales en las comunidades que se estudiaron.

Por otro lado, no perdamos de vista que esta investigación busca tener un carácter explicativo. Más allá de corroborar hipótesis en este estudio, se pretende comprender y explicar cómo es el comportamiento político en las comunidades indígenas de la Meseta P'urhépecha, por lo que la contrastación empírica es un eje primordial de esta investigación. De esta manera, una de las partes más sustanciales del trabajo de investigación se realiza a través de la observación directa del comportamiento, haciendo diversos acercamientos con los sujetos sociales involucrados, es decir los habitantes de las comunidades indígenas, particularmente aquéllos que tienen el carácter de miembros de la comunidad y que son considerados en la toma de decisiones políticas. La observación directa (observación participante) y las entrevistas han sido herramientas necesarias para la

recolección de información que en el trabajo de campo será recolectada en las propias comunidades.

Como parte del trabajo de campo se han tenido diversos acercamientos, diálogos informales, y entrevistas con informantes claves de los procesos políticos de las comunidades, tales como autoridades y ex-autoridades civiles y agrarias, líderes y representantes de partidos políticos, y con líderes de organizaciones y movimientos sociales. Como apuntan Giglia y Winocur (2002), “mediante las entrevistas es posible recuperar el punto de vista de los actores sobre su propia realidad. Otros métodos, como la etnografía o el análisis de redes, permiten comprender sus prácticas, es decir, lo que hace el sujeto en situación y vincularlo con su visión de la realidad”. En otras palabras, la intención de esta metodología es rescatar tanto las perspectivas políticas de los purépechas, como sus prácticas.

66 Las entrevistas realizadas tuvieron ciertas temáticas particulares. En el caso de Cherán, el diálogo ha girado en torno al proceso autonómico que vive la comunidad, su origen, su proceso y su prospectiva. En el caso de Sevina en torno a los liderazgos políticos, a los procesos políticos particulares como la elección de autoridades. Y, finalmente, en el caso de Pichátaro, se abordaron también temas como el origen, las características, los desafíos y el futuro de su proceso autonómico.

En lo que corresponde a los eventos y acontecimientos políticos que han tenido lugar en las comunidades, o en las que participan éstas, se ha atestiguado algunas características de su comportamiento, principalmente a partir de dos elementos: lo que estos sujetos hacen, es decir sus formas de acción política y sus expresiones, dígame orales o gráficas. Por su parte, el contenido de las expresiones, lo que los sujetos dicen, se revisa a través de lo que dicen en diferentes foros, incluyendo reuniones vecinales, asambleas y otros eventos donde se tratan asuntos relacionados con la organización política de las comunidades, y a través de otras manifestaciones, orales y escritas.

Las acciones colectivas que nos resultan primordiales son aquéllas en que se han presentado en busca de lograr mayores recursos, “apoyos” y programas, las cuales se sustentan en la idea de ser “comunidades indígenas”. Esto es, las acciones colectivas, movilizaciones, en las que las comunidades de manera singular han demandado derechos en función de su adscripción étnica, en los que ha existido explícitamente la demanda de reconocimiento y cumplimiento de derechos en función de una adscripción étnica.

De los resultados electorales en el ámbito local, que se revisan en este estudio, lo primordial es establecer las preferencias electorales de las comunidades y determinar cuál es el partido que tiene mayores afinidades en la región, y en todo caso la evolución de las preferencias hasta el punto de la ruptura en los casos de Cherán y Pichátaro.

En cuanto a la experiencia de los actores del comportamiento político las primeras personas a las que se recurrió fueron los líderes y representantes más evidentes de las comunidades, es decir las autoridades, y a partir de ellos se dialogó con algunos testigos claves más. En cuanto a la experiencia de los actores del comportamiento político, se entrevistó a los líderes y representantes más evidentes de las comunidades, es decir las autoridades, y a partir de ellos se dialogó con otros testigos claves. De esta manera, los acontecimientos políticos más relevantes de la historia contemporánea de las comunidades han sido recuperados a través de la memoria de estos sujetos, y a partir de la búsqueda documental.

Con base en la información recabada se pueden inferir las características que identifican el comportamiento político de los purépechas de la Meseta, así como los factores que la determinan. A partir de este análisis se podrá señalar si estas pautas de comportamiento plantean rupturas o continuidades en el ejercicio de la ciudadanía. En suma, mediante esta metodología se pretenden indagar las particularidades del comportamiento político purépecha.

67

1.6 Notas sobre la recopilación de información

Como el desarrollo de este capítulo dio pie a la elaboración de una propuesta metodológica, ahora es pertinente delinear la secuencia de la recolección de información que aquí se ha llevado a cabo. Basado en Corbetta (2010), quien ha apuntado que:

Las técnicas de recopilación de datos de la investigación cualitativa se pueden agrupar en tres grandes categorías, basadas respectivamente en la *observación directa*, las *entrevistas en profundidad* y el *uso de documentos*, que pueden remitirse a tres acciones básicas que el hombre utiliza para analizar la realidad social que lo rodea: observar, preguntar y leer (p. 302).

La forma de acercarnos a nuestro objeto de estudio ha sido precisamente la conjunción entre trabajo de campo y revisión documental, siendo el pri-

mero en el que más se ha enfatizado. En ese trabajo de campo se incluyen tanto la observación directa como las entrevistas.

En esta investigación se ha considerado al trabajo de campo como lo entiende Ander-Egg (2011), como “aquella parte de un estudio o investigación que se realiza en un espacio concreto en contacto directo con la comunidad, institución, grupo o personas que son la población objeto de estudio” (p. 147). Esto conlleva la interacción con los actores partícipes de entornos específicos, lo que supone hacer asequibles las complejas interacciones sociales.

En lo que refiere a la observación realizada en esta investigación, como han indicado Taylor y Bogdan (1987, p. 31) la observación participante se entiende como “la investigación que involucra la interacción social entre el investigador y los informantes en el *milieu* de los últimos, y mediante el cual se recogen datos de modo sistemático y no intrusivo”. Aquí la expresión “no intrusivo”, se refiere a que se busca que la presencia del investigador evite perturbar la cotidianidad del entorno.

68 La observación directa, como parte del trabajo de campo, “no es mera contemplación (“sentarse a ver el mundo y tomar notas”); implica adentrarnos en profundidad a situaciones sociales y mantener un papel activo, así como una reflexión permanente” (Hernández, Fernández y Baptista, 2010, p. 411). La forma en que se sistematizaron diversas observaciones fue a través de un diario de campo, en el que se incluyeron notas de las expresiones de los actores involucrados y percepciones propias de quien redacta, así como a partir de un registro fotográfico, de audio y de video, que posteriormente permitieron ir “reconstruyendo” lo observado.

Por otro lado, en relación a las entrevistas que aquí se han desarrollado, se tiene en cuenta que “las entrevistas cualitativas son flexibles y dinámicas” (Taylor y Bogdan, 2009, p. 194), las entrevistas no siguieron, por lo tanto, la misma estructura y orden en todos los casos. Se abordan los mismos temas en lo general, pero en cada entrevista de manera diferente, se adaptaron en cuanto a su orden, el tipo de preguntas e incluso el tipo de lenguaje dependiendo del entorno de comunicación con el informante.

Las entrevistas fueron realizadas con testigos clave, autoridades civiles y agrarias de las comunidades en cuestión, Cherán, Pichátaro y Sevina. De igual manera es posible incluir en estas entrevistas a ex-autoridades y a funcionarios de la organización comunitaria, esto especialmente en las comunidades de Cherán y Pichátaro.

En cuanto a las temáticas de las entrevistas uno de los aspectos más relevantes que se abordan tiene que ver con el trayecto que tuvo que hacer la comunidad para llegar a su actual forma de organización, que en los casos de Cherán y Pichátaro podemos hablar de procesos autonómicos; mientras que en el caso de Sevina (hasta 2017) se dialogó acerca del debate entre una posible autonomía y la continuidad del sistema de partidos.

En las diferentes comunidades, a través de las entrevistas se abordó la cuestión de cómo los diversos actores sociales perciben a los partidos políticos, y cómo actúan en consecuencia. De igual manera, se revisó el papel de la etnicidad en los procesos de reconfiguración del poder político en las comunidades. Finalmente, mediante las entrevistas se abordó el tema de los valores político-sociales que orientan la organización comunitaria. Esto en el entendido de que el vínculo entre cultura y política se expresa como una: *“síntesis heterogénea y en ocasiones contradictoria de valores, creencias, juicios y expectativas que conforman la identidad política”* (Gutiérrez, 1993, p. 74).

En resumen, los temas abordados en las entrevistas son:

1. Identidad étnica.
2. Organización político-administrativa de la comunidad.
3. Procesos de autonomía.
4. Valores políticos y sociales que orientan la organización comunitaria.

Así, al final con la recolección de información es posible comprender y explicar el cómo del comportamiento político de los purépechas de la Meseta, particularmente de las comunidades analizadas.

2. LOS PURHÉPECHAS DE LA MESETA COMO SUJETOS DEL COMPORTAMIENTO POLÍTICO

Con el objetivo de tener claro quiénes son los sujetos del comportamiento político de las comunidades que se analizan, es pertinente delinear un panorama sociodemográfico de los purépechas en México y en Michoacán, para después analizar su configuración local, así como los procesos políticos que les han dado identidad. Pues bien, es imprescindible señalar a quiénes nos referimos cuando hablamos los indígenas Meseta P'urhépecha ¿Son todos los habitantes de la Meseta? ¿Son algunos? De igual manera, ¿Qué se entiende por comunidades indígenas de la Meseta?

71

Con la finalidad de discurrir sobre esos puntos, en primer lugar, se abordan las características demográficas principales de los pueblos indígenas en el país, a la vez que se busca clarificar quiénes son los “indígenas” y cómo se puede identificar a las comunidades indígenas. A continuación, se aborda de manera breve la cuestión de cómo se han articulado las actuales formas de organización comunitaria en la Meseta P'urhépecha, ello con un fundamento que remite necesariamente a su historia precortesiana y a la colonial.

Estas indagatorias se realizaron a partir de una revisión histórica de la organización del poder público en el llamado “imperio tarasco”, posteriormente se abordan las instituciones que articularon la vida indígena durante la Colonia, de forma particular las repúblicas de indios, y finalmente se presenta la forma en que las comunidades se articulan en el entramado institucional de Michoacán, todo ello sin perder de vista que muchas de las experiencias locales han sido compartidas por otros indígenas del país.

2.1. Ser indígena en México y Michoacán

Según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), en México la población hablante de lengua indígena (HLI) de 5 años o más

asciende a 6.6 millones de personas, lo que asciende a 6.5% de la población nacional. Al mismo tiempo, 7 de cada 100 habitantes de 3 años o más hablan alguna lengua indígena. Más allá del criterio lingüístico, según estimaciones del Consejo Nacional de Población (CONAPO), en México hay actualmente alrededor de 14 millones de personas que se auto conciben como indígenas. Pero antes de presentar cifras acerca de los indígenas en Michoacán y en la Meseta se hace necesario tratar de dar respuesta a las interrogantes acerca de ¿quiénes son indígenas? y ¿qué significa ser indígena?

Como muchos conceptos en las ciencias sociales, la noción de indígena conlleva cierta ambigüedad y polisemia. “La calidad de indígena es elusiva. Su definición no es permanente, cambia con frecuencia y hasta con brusquedad. [Al mismo tiempo] la adscripción o definición propia, esencial en la conformación de la identidad indígena, es difícil de captar y cuantificar”, advierte Warman (2003, p. 46). Así, por ejemplo, la idea de ser indígena en nuestros tiempos no es lo mismo que ser indígena antes del levantamiento neozapatista el primero de enero de 1994, ni lo mismo que ser indígena en los años posteriores a la conquista, ni alrededor de la revolución mexicana.

Ciertamente la discriminación y muchas barreras culturales, políticas y económicas siguen privando en la sociedad mexicana con respecto a la población indígena. A pesar de todo, existe un reconocimiento general de que los indígenas mexicanos existen, cada vez parece haber más conciencia de que aquella “raza cósmica” idealizada por José Vasconcelos es mitológica. Sin embargo, el racismo y la segregación hacia los indígenas siguen siendo constantes en nuestro país.

Ante ello debemos considerar, además, que la categoría de indígena, como cualquier categoría social, no es políticamente imparcial, como apunta Sanz (2005, p. 92): “el Estado mexicano contribuye a definir lo indígena mediante el discurso que emite sobre el término. Este discurso se difunde y simultáneamente se construye a través de varios medios que detentan: censos de población, discurso político, legislación, y la producción intelectual”. Así, tanto el concepto de indígena, como el reconocimiento de su existencia por parte del Estado mexicano se ha modificado a lo largo de los años, consideradas en momentos personas incompletas, memoranzas del pasado, símbolo de atraso cultural, o portadores de riqueza cultural, por mencionar algunas conceptualizaciones.

A partir de la reforma constitucional de 1992 finalmente se reconoció la composición pluricultural de nuestro país. Dicha reforma coincide con la conmemoración de los quinientos años del “descubrimiento de América” y con las consecuentes protestas que en América latina se articularon bajo la identidad de los “500 años de resistencia indígena”. En aquel año, en la constitución política de los Estados Unidos Mexicanos, en el artículo cuarto se indicaba que:

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”, sentenciaba el artículo cuarto constitucional a partir de ese año.

A pesar del avance jurídico que significaba aquella adición constitucional en materia del reconocimiento de los derechos indígenas, también quedaba claro que los indígenas seguían bajo la tutela del Estado, no se reconocía en forma alguna su derecho a decidir sobre sus pueblos y sus culturas. Así, el concepto de indígena es una denominación genérica que no sólo el Estado ha utilizado para denominar a diversos grupos étnicos que habitan el país, sino que es a la vez una construcción social y cultural asignada a estos grupos. Es decir, la definición implica a la vez una connotación política.

El concepto de indígena puede variar según desde el lugar donde se enuncie, puede adquirir diversas connotaciones. A pesar de ello, existen acuerdos generales sobre el contenido del concepto. Para delinear esta noción, cabe retomar lo enunciado de Deborah Yashar (2008), quien enfatiza la autoadscripción como un criterio universal, mediante el cual pueden asumirse como pertenecientes a los *pueblos indígenas* aquellas personas que a sí mismas identifican como tales. Esa autoidentificación afirma unas características culturales e históricas, implica identificarse con, y a la vez diferenciarse de otras personas.

Cuando nos referimos a pueblos indígenas, debemos tener en mente que se trata de “minorías étnicas de origen prehispánico” (Ávila Ortiz, 2006, p. 694). Esta última acepción se circunscribe al contexto latinoamericano y, por ende, corresponde también al contexto mexicano. Por pueblos indígenas se entiende, entonces, a aquellos pueblos autóctonos

o aborígenes de una determinada región del mundo, establecidos antes de las colonizaciones europeas. Para el caso de México, y más ampliamente de América Latina, se considera como indígenas a aquellos grupos descendientes de los pueblos originarios del actual territorio de América establecidos en la época precolombina.

Lo anterior se ratifica en lo establecido en nuestra Carta Magna, que mediante las reformas en materia indígena realizadas en el año 2001, en su artículo segundo señala a la letra: “La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquéllos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”.

74

El criterio de la auto adscripción, se ratifica en la propia Constitución, que señala en el mismo artículo segundo: “La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas”. Es decir, se reconocen como indígenas a las personas que se asumen pertenecientes a estos pueblos. No obstante, este criterio tiene la desventaja de las dificultades que implicaría un censo específico en este sentido.

Además, existe otro criterio oficial para determinar quiénes son indígenas, en el sitio Web de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas (CDI, 2010) considera:

Población indígena (PI) a todas las personas que forman parte de un hogar indígena, donde el jefe(a) del hogar, su cónyuge y/o alguno de los ascendientes (madre o padre, madrastra o padrastro, abuelo(a), bisabuelo(a), tatarabuelo(a), suegro(a)) declaró ser hablante de lengua indígena. Además, también incluye a personas que declararon hablar alguna lengua indígena y que no forman parte de estos hogares.

Aunque el criterio lingüístico sigue siendo uno de los ejes principales que se utilizan oficialmente para definir quiénes son indígenas, se ha de resaltar que en la perspectiva de la CDI se incluye el criterio de considerar indígenas a quienes son miembros de un hogar indígena, definido éste a su vez porque los jefes de familia o los adultos mayores hablan alguna lengua indígena. Esto por supuesto da lugar a que se estime en mayor número la población indígena que si únicamente se considera la lengua, y por supuesto ayuda a comprender que aun en hogares en donde no todos

los miembros hablan una lengua indígena pueden considerarse hogares indígenas y por lo tanto asumir que los integrantes de esas familias son indígenas.

Para retornar al intento de definir qué comunidades pueden considerarse indígenas se debe tener en cuenta que el propio artículo segundo de la ley fundamental señala que “son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquéllas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres”. Entonces las comunidades indígenas forman parte de los denominados pueblos indígenas, y éstas se caracterizan no sólo por características culturales particulares, sino por formas de organización propias y por ocupar determinados territorios, es decir, la presencia de comunidades indígenas implica la coexistencia tanto elementos culturales, como políticos y territoriales.

Con respecto a la cuestión territorial, se entendería que las comunidades como unidades demográficas presentan determinada continuidad geográfica de sus asentamientos, pero a la vez ciertas fronteras con respecto a otras comunidades indígenas o no indígenas. Pues bien, en el caso de los “pueblos indígenas” más que simples agrupaciones demográficas son productos sociales e históricos y pueden compartir o no continuidad geográfica en cuanto a sus territorios, en tal sentido lo más importante es compartir la identificación con el grupo. Fenómenos como la conquista, diversas guerras, despojos y la migración (voluntaria o forzada) alientan la migración, y por ello es posible encontrar personas y comunidades enteras que se asumen como pertenecientes a un pueblo indígena aun cuando no sean geográficamente próximos a otros asentamientos del mismo pueblo.

Lo último que hay que señalar con respecto de los criterios oficiales para distinguir a los indígenas es lo que corresponde a los denominados municipios y comunidades indígenas. Aquí nuevamente la CDI ha creado una tipología basada en la cantidad de personas indígenas que habitan en un municipio. Nuevamente, en la página Web de la CDI se identifican tres tipos de municipios con presencia indígena: Municipios indígenas, en los que habitan 40% y más de población indígena (PI); con presencia de población indígena, con menos de 40% de PI y más de 5,000 indígenas; y con población indígena dispersa: que cuentan con menos 40% de PI y menos de 5,000 de personas indígenas.

2.2. *Situación demográfica de los purépechas*

Simultáneamente a presentar las cifras oficiales en torno a la población indígena de México y Michoacán es necesario continuar con la breve revisión acerca de los criterios para identificarlos. Desde la década de 1970 se acentuó en diversos países de América Latina la discusión en torno a los indígenas. Aunque ya desde la celebración del Primer Congreso Indigenista Interamericano en 1940 en la ciudad de Pátzcuaro se había abierto la puerta para la reflexión sobre la cuestión indígena. Con mayor fervor, a partir de la década de los setenta del siglo pasado el mundo fue testigo de lo que José Bengoa (2000) denominó “la emergencia indígena”. Así, en los últimos años del siglo XX en el continente americano se enfatizaron las demandas por el reconocimiento de derechos específicos y diferenciados.

76

A partir de estas ideas y de esta realidad social se ha discutido sobre la configuración multicultural, e incluso multinacional, de los Estados. Se ha puesto en evidencia que en el mundo actual es prácticamente imposible encontrar un Estado monocultural y mononacional, lo que pone en entredicho el supuesto de que a cada Estado le corresponde una sola nación, y por lo tanto una sola cultura. Mientras que en las democracias liberales los sujetos de derechos son los individuos, es evidente que persisten configuraciones sociales de carácter colectivo, donde lo individual no se concibe sin antes definirse a través de lo colectivo.

Los pueblos indígenas de México durante siglos han sido excluidos de la vida política y social del país, o relegados a una presencia testimonial y periférica, pero en las últimas décadas se han hecho visibles nuevamente. En términos numéricos, de acuerdo con el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) existen en América Latina 522 pueblos indígenas (2009, p. 5). De éstos, alrededor de 60 se encuentran en México, entre las regiones denominadas Mesoamérica y Oasisamérica. Según datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), en México la población hablante de lengua indígena de 5 años o más asciende a 6.6 millones de personas, lo que significa aproximadamente el 6.5% de la población nacional.

Pese a estos datos hay que tener en cuenta que el criterio lingüístico para definir y excluir a quienes son indígenas y a quienes no lo son, pierde de vista que la lengua es sólo un elemento cultural de las sociedades, pero no un criterio absoluto. De acuerdo con estimaciones del Consejo Nacio-

nal de Población (CONAPO, 2016), que se basa en la Encuesta Intercensal del INEGI (2015), de los 121 millones de personas en México, el 21.5% se consideraba indígena.

Dentro de las mismas estimaciones acerca de la dimensión de la población indígena en México, el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (2014), IWGIA, por sus siglas en inglés, señala que en 2014 había más de 15 millones de indígenas en México, lo que ubica a nuestro país como el que más población indígena tiene en América Latina. Se puede afirmar, entonces, que en México habría por lo menos quince millones de indígenas, con independencia de si todos hablan plenamente alguna lengua indígena.

De los indígenas que habitan en México, en Michoacán coexisten principalmente cuatro pueblos originarios: el purépecha, el náhuatl, el otomí y el mazahua. De acuerdo con el propio INEGI (2016), el porcentaje de personas de 5 años o más que hablan alguna lengua indígena en la entidad representa 3.6% de la población total, que para 2015 era de 4 584471 habitantes. De acuerdo con datos del Censo de Población y Vivienda 2010 del mismo INEGI, se estimaba la población hablante de lengua indígena con las siguientes cifras:

77

Tabla 1: Población hablante de lengua indígena en Michoacán

Lengua indígena	Núm. de hablantes (2010)
Purépecha	117 221
Náhuatl	9 170
Mazahua	5 431
Lenguas mixtecas	1 160

Fuente: Elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda 2010, INEGI.

No obstante, debido a la migración, por motivos de trabajo y educación, [...en el] estado subsisten 39 pueblos indígenas distintos (Aragón, 2008, p. 19). De acuerdo con el criterio lingüista utilizado por el INEGI, el grupo étnico más importante es el P'urhépecha.

Tabla 2. Municipios con mayor población HLI

Municipio	Pob. de 3 años o más	Pob. HLI de 3 años o más
1. Chilchota	34,006	19,743
2. Uruapan	290,181	18,833
3. Los Reyes	57,629	11,207
4. Nahuatzen	25,288	10,256
5. Paracho	32,577	10,189
6. Tangamandapio	26,005	8,706
7. Quiroga	24,064	7,585
8. Aquila	21,812	7,153
9. Charapan	11,457	5,982
10. Zitácuaro	145,457	5,261
11. Pátzcuaro	82,333	4,911
12. Cherán	16,922	4,351
13. Coeneo	19,407	3,867
14. Morelia	675,790	3,851
15. Erongarícuaro	13,703	2,771

Fuente: Elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda 2010, INEGI

Los purépechas se distribuyen en 29 municipios, que abarcan cuatro subregiones: la Cañada de los once pueblos, la ciénaga de Zacapu, la región lacustre y la Meseta. Básicamente se pueden identificar los municipios de Cherán, Los Reyes, Nahuatzen, Paracho, Tangamandapio y Uruapan como los más relevantes de la Meseta en términos numéricos. Por otro lado, la ciénaga de Zacapu incluye a los municipios de Zacapu y Coeneo. En tanto, la cañada de los once pueblos se asienta en el municipio de Chilchota. Finalmente, la región lacustre se integra básicamente por los municipios de Erongarícuaro, Pátzcuaro, Quiroga y Tzintzuntzan. Estos últimos agrupados precisamente en torno al lago de Pátzcuaro.

No es coincidencia que de los municipios de población purépecha antes mencionados la mayoría se encuentra entre aquéllos que tienen más de 2000 personas hablantes de lengua indígena (HLI) de tres años o más de edad. De igual forma, cabe resaltar que los municipios no purépechas

de Aquila y Zitácuaro destacan por el número de HLI, nahuas en el primer caso y mazahuas y otomíes en el segundo.

Aquí, además hay que resaltar que tanto Cherán como Nahuatzen, a los que pertenecen las comunidades de Cherán y Sevina, respectivamente, son municipios con más de 4000 hablantes de lengua indígena. De hecho, en Nahuatzen casi la mitad de su población (asentada principalmente en las comunidades fuera de la cabecera) es hablante de purépecha, mientras que en Cherán alrededor de una cuarta parte de la población es hablante de purépecha. Es decir, es innegable la identidad purépecha en esas comunidades. Lo mismo sucede con Pichátaro pues, aunque Tingambato tiene población indígena dispersa, alrededor de la mitad de la población de Pichátaro se identifica como indígena (C.D.I., 2010).

Los datos dejan claro que la población indígena es un importante sector de la población mexicana y de Michoacán. En esta entidad, aunque se trata de un sector minoritario, la concentración de población indígena en determinadas regiones les hace cobrar relevancia no solo demográfica sino política.

2.3 Tres comunidades de la Meseta P'urhépecha

En este apartado nos interesa desarrollar las características generales de cada una de las comunidades analizadas, particularmente en términos sociodemográficos. Recordemos que con los criterios de la CDI se identifica al municipio de Cherán como municipio indígena. A la vez la cabecera municipal, que es la propia comunidad de Cherán, que es identificada como localidad indígena al tener 40% o más de población indígena. Asimismo, es importante señalar que en 2014 Cherán fue reconocido como “municipio indígena” por el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) en 2014 (Aragón, 2020).

Por su parte, la comunidad de Sevina es considerada por la CDI como “localidad de interés”, al tener menos del 39% de población indígena. Pese a esto habrá que aclarar que Sevina sigue siendo, por su historia y patrones culturales, y porque sus habitantes así lo consideran, una comunidad indígena, tal como apunta Muñoz Morán (2009). Finalmente, el municipio de Tingambato, donde se localiza la comunidad de Pichátaro, es identificado como municipio con población indígena dispersa, pero contrariamente a Sevina, en la comunidad de Pichátaro se ha contabilizado más del

40% de población indígena, por lo que se considera al igual que Cherán como “localidad indígena”.

La información anterior no lleva a identificar ciertas particularidades. Cherán y su cabecera del mismo nombre se identifican como indígenas al tener 40% o más de población indígena. Sevina se asienta en uno de los municipios con mayor presencia indígena en Michoacán, pero en Sevina se identifica que menos del 40% de su población es indígena. Ahí habrá que resaltar que los datos de los censos no necesariamente reflejan una realidad social, y que probablemente Sevina antes de los procesos autonómicos, seguidos de lo acontecido en Cherán en 2011, fuese considerada posiblemente una comunidad con más identidad indígena que propiamente Cherán y Pichátaro. En el caso de esta última comunidad habrá que resaltar que concentra casi el total de la población indígena del municipio de Tingambato, y que casi la mitad de su población se considera indígena.

80 Además, hay que hacer notar que a pesar de la identidad indígena que comparten estas comunidades, en realidad el habla de la lengua materna había ido en declive, por lo menos hasta antes de plantearse reivindicaciones étnicas respectivamente. En las tres comunidades era un hecho tangible que la mayor parte de los hablantes de p' hure eran personas de la tercera edad y que decían hablar “tarasco”. Por lo anterior, la idea de una identidad purépecha es más bien reciente, al tiempo que los esfuerzos por recuperar la lengua materna verán sus resultados en las próximas generaciones.

Por supuesto, este declive de la lengua materna, y de la identidad purépecha fue resultado de los intentos de unificar la nación mexicana, de tratar de homologar la identidad de cada pueblo indígena como parte de un imaginario social más amplio “el indígena”, así, en general. Posteriormente, tras la revolución mexicana se pretendió integrar al indio a la vida nacional, y en el mejor de los casos se le relegó a la categoría social de “campesinos”. El indígena visto durante siglos como un ser humano incompleto o, en su caso, como un ente que representaba lo no moderno, el no progreso, se vio forzado a abandonar su identidad.

“A veces los mismos padres alientan la desertión de la vida propia: que sus hijos no hablen el dialecto, que sus hijas no vistan la ropa tradicional, que no parezcan indios” (Bonfil, 1989, p. 203). Todo eso fue y sigue siendo parte de la realidad cotidiana de los pueblos originarios de México y, por supuesto, de Michoacán. En las comunidades son frecuentes los relatos en los que se testifica cómo los padres, los maestros, los sacerdotes, los

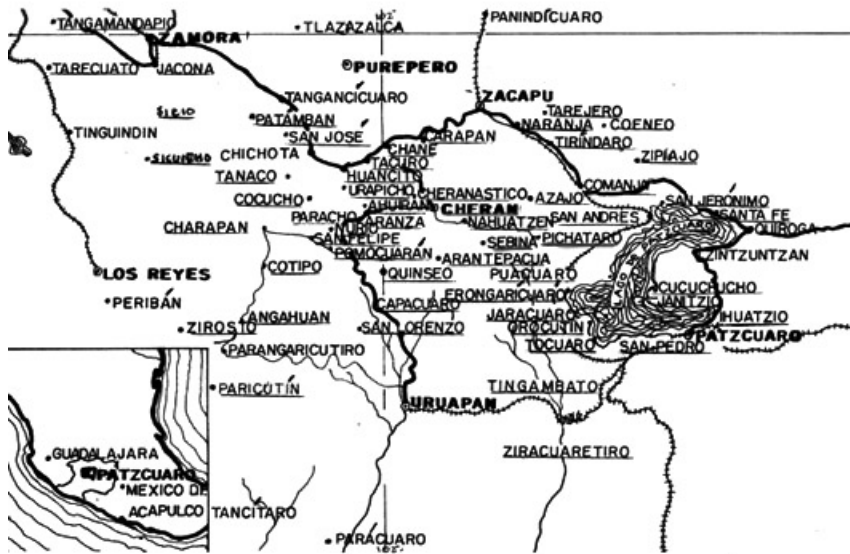
médicos, y demás figuras de autoridad, inculcaron la idea, en particular a los menores de edad, de que no era conveniente hablar alguna lengua indígena.

Pese a todo, las comunidades que aquí abordamos comparten la identidad purépecha. Cabe señalar que las tres comunidades de la Meseta que aquí analizamos se conectan por la vía que va de Pátzcuaro a Cherán, esa es la vía principal que conecta la región lacustre con el corazón de la Meseta, me refiero a la carretera 14. Las tres comunidades son comunidades purépechas, pero pertenecen a diferentes municipios, siendo Cherán la única comunidad que a su vez es cabecera.

Esto último resulta extraño, pues una historia común entre las comunidades indígenas de Michoacán es que estas estuvieran subordinadas a cabeceras municipales mestizas o blancas. Recordemos que la división político territorial de nuestro país se ha construido en muchos sentidos bajo criterios raciales, uno de ellos la segregación, como bien lo ha señalado Aguirre Beltrán, quien apunta que la segregación tiene como raíz un preconceito: “la superioridad innata del blanco sobre el indígena” (1991b, p. 46). Así, por lo general las comunidades indígenas han estado subordinadas a cabeceras municipales blancas o mestizas. Como ejemplo de esto último, cabe resaltar que hasta el Siglo XVIII Sevina fue cabecera municipal que luego se subordinó a Nahuatzen (Muñoz, 2009), una comunidad que no se identificaba como indígena.

Que Cherán sea una excepción puede significar que ese municipio era una especie de puerta de entrada a la Meseta, en el cual la intermediación política conectaba al espacio indígena con el mundo moderno, el mundo ladino. Al final de cuentas, esta situación nos permite visualizar la relevancia que Cherán ha tenido como centro político, social y comercial de los purépechas de la Meseta, no de manera reciente, sino históricamente.

Mapa 2. Subregión Meseta Purhépecha



Fuente: Larson (1992). Original: 1941.

Además de ser la subregión purépecha más grande, la Meseta también es la que concentra el mayor número de población de esta etnia. Muchas de sus comunidades se mantuvieron hasta hace no más de medio siglo en relativo aislamiento, ya que se encuentra asentada en plena Sierra Madre, y algunas de estas comunidades son aún hoy en día de difícil acceso. Podría decirse que Cherán, así como sus vecinos de la Meseta, están asentados en la región con mayor arraigo cultural y étnico propio de los purépechas. Como bien lo apuntaba Linck (1978).

La población regional sigue siendo predominantemente indígena. Su mestizaje es reciente: la Meseta Tarasca se mantuvo al margen de la expansión de la gran propiedad y del hambre de los acaparadores de tierras (usureros entre otros) hasta entrado el siglo xx. La apertura de caminos y carreteras, la expansión de los medios de comunicación modernos que la unen ahora con el resto de la República es más reciente aún (p. 78).

Ese aislamiento está dado geográficamente, así como por las limitaciones en medios de comunicación. Hasta la fecha es sumamente difícil el llegar de una comunidad a otra si no es por transporte particular, y aun en transporte privado se corre el riesgo de encontrarse con bloqueos o tomas de carreteras. En el mismo sentido, el acceso a telefonía celular es reciente, existen amplios sectores de las poblaciones donde no se puede tener comunicación telefónica por falta de señal. Lo mismo acontece con la señal de internet, la cual es aún más limitada, pues tiene baja cobertura en gran parte de las comunidades de la Meseta (exceptuando las cabeceras municipales).

Es justamente este relativo aislamiento lo que ha permitido la subsistencia de muchas de las comunidades indígenas del país. En palabras de Bonfil (1989, p. 201) algunos grupos indígenas “gracias a su relativo aislamiento, conservan un espacio de cultura más amplio que los demás. Entre estos últimos, unos han sufrido la dominación de manera más intensa y permanente que otros”. Esto es evidente en el caso de los purépechas, pues mientras más cercanos son a los centros urbanos no indígenas más proclives son a procesos de aculturación.

El aislamiento y las deficiencias en vías y medios de comunicación y transporte contrastan con la capacidad de los purépechas para participar en procesos políticos regionales. En palabras de Zárate (1999):

Desde el establecimiento del Estado tarasco a principios del siglo XVI hasta la actualidad, los P’urhépechas han mostrado un alto grado de integración o articulación a procesos de carácter transregional. Este proceso se caracteriza por una notable continuidad que se inicia con la rendición pacífica del *Cazonci* a los españoles (p. 247).

Al margen de las dificultades de comunicación, la identidad purépecha se ha mantenido de manera más amplia en las comunidades relativamente más aisladas. Ese aislamiento contrasta con su participación en diversos procesos políticos de la entidad, y aun nacionales. Como ejemplo de esto, no puede dejarse de lado la relevancia de la Meseta purépecha en el proceso de respaldo a la candidatura presidencial de Cuauhtémoc Cárdenas, en el lejano año de 1988 (Pérez, 2009), en el que la identidad purépecha fue fundamental a la hora de negociar y generar acuerdos. Esa identidad se ha ido fortaleciendo en las últimas décadas a través de la formación de redes, movimientos sociales, organizaciones, etc. A decir de Zárate (1999,

p. 248) a partir de la década de los setenta del siglo XX, los sistemas de “intercambios y solidaridades” ha permitido a las comunidades enfrentarse a agentes externos, sobrepasando el ámbito meramente comunal. No obstante, la atomización comunitaria prevalece. A pesar que en los casos que nos ocupa se comparte la identidad purépecha, antes que nada, subsiste una identidad comunitaria.

Aquí se hacen totalmente pertinentes las aseveraciones de Aguirre Beltrán al indicar que “cada una de las comunidades indias es una corporación cerrada de personas que participan de una filiación común y que se distinguen de las comunidades vecinas por un acendrado etnocentrismo que las hace sentirse el pueblo elegido” (1991b, p. 247). Ese etnocentrismo comunitario ha hecho, pues, que cada comunidad trate de seguir sus “propias vías de lucha”, sin la posibilidad de asumir una ruta general.

84

Con independencia de las contradicciones internas de esta subregión purépecha, entre las que se encuentran las variables lingüísticas y los conflictos de linderos o conflictos por los bosques, la Meseta P'urhépecha mantiene cierta homogeneidad cultural y un fuerte arraigo tanto de la lengua, su indumentaria y sus tradiciones, que se reflejan en sus festividades y en sus formas de convivencia colectiva. El “relativo” aislamiento les permitió mantener prácticas organizativas y culturales que en otras comunidades se han desvanecido. Al tener este panorama, no resulta ya casual que sean comunidades de la Meseta las principales precursoras de procesos autonómicos de los purépechas. ⁽²⁾

La sobrevivencia de múltiples características culturales de los purépechas de la Meseta está íntimamente relacionada con las características del paisaje agreste en que están inmersos. En esta subregión:

Los abundantes sedimentos y aluviones de origen volcánico que la cubren le dan la apariencia de una extensa plataforma de alrededor de 2 000 Km², plana o con pendientes leves de una altitud promedio de 2 000 a 2 300 metros. Está salpicada, sin orden aparente, por una gran cantidad de conos volcánicos, jóvenes, regulares y abruptos de muy variables tamaños (Linck, 1987, p. 77).

Las tierras de la Meseta son porosas y permeables, además se destacan por la ausencia de ríos y valles, lo cual contrasta con la amplia presencia

2 Sin embargo, no se puede pasar por alto que otras comunidades fuera de la Meseta han sido precursoras de la autonomía purépecha, me refiero, por ejemplo, a Santa Fe de la Laguna en el municipio de Quiroga y a Zirahuén, en Salvador Escalante.

de bosques de pino y encino (Linck, 1987). El panorama forestal de la Meseta, sin embargo, se ha ido modificando en los últimos años. Es impresionante observar la amplia deforestación que se vive en la actualidad en los bosques michoacanos, la Meseta no es la excepción. En gran medida dos fenómenos son los principales causantes de este nuevo paisaje: por un lado, la tala clandestina; y por el otro, el cambio de uso de suelo, que en el segundo caso se debe fundamentalmente a la tala y quema de bosques para hacer plantíos de aguacate. No huelga decir que por lo general quienes usufructúan con la conversión de los bosques de pino en plantíos aguacateros excepcionalmente son miembros de las propias comunidades.

Linck (1987) ha hecho perfilado muy tenazmente las características de la Meseta. Para la década de los ochenta del siglo pasado este autor señalaba que:

El 85% de la superficie del área está puesta bajo el régimen de propiedad comunal. Estos caracteres se verifican también en la homogeneidad y concentración del hábitat rural. La población rural suele en efecto concentrarse en localidades antiguas (siglo XVI) de más de 2 000 habitantes. Su división en barrios y su profunda identificación con su territorio ponen en evidencia la fuerza de las relaciones comunitarias que unen sus habitantes (1987, p. 78).

85

De esto es posible comprender que muchas de las comunidades purépechas, si bien sus orígenes son eminentemente prehispánicos, fueron reorganizadas, incluso creadas, a partir de la conquista española. En los hechos fueron los conquistadores europeos, así como posteriores acontecimientos históricos, los que moldearon la actual ubicación de las comunidades, así como su organización interna. A pesar de ello (y posiblemente a causa de ello), la identidad étnica prevalece.

La reubicación de aquellas comunidades a su vez implicó también el desplazamiento de los centros de poder del antiguo Estado Tarasco, y con ello los indígenas de estas tierras, descendientes de los Uacúsecha, dejaron de recibir el tributo que provenía de todas las latitudes de su territorio y, en el mejor de los casos, conservaron algunos rasgos de su organización prehispánica a través de las llamadas repúblicas de indios, una forma de gobierno semiautónomo en su interior, pero que externamente estaba subordinado por completo al poder de la corona española, y con ello la riqueza producida en sus antiguos territorios les fue despojada.

“La guerra y el tributo pasaron a ser prerrogativas del nuevo grupo en el poder; quedáronle tan solo al tarasco los beneficios derivados de un comercio conducido por senderos de paz e igualdad en el trato con sus antiguos sujetos y vecinos. La nueva situación impuso un ajuste doloroso que fue llevado a cabo con graves menoscabos en el curso de los primeros dos siglos de la dominación extranjera” (Aguirre Beltrán, 1991, p. 127). Es decir, entre otras consecuencias, la conquista trajo consigo el desplazamiento de los indígenas a “regiones de refugio”, pero además un proceso de pauperización de la población purépecha, como en general de los indígenas de la nueva España.

Vale señalar que más de la mitad de la población de Michoacán vive en condiciones de pobreza, y en esa condición Cherán y Nahuatzen se encuentran entre los municipios con mayores índices de pobreza y pobreza extrema, siendo Nahuatzen el municipio más pobre de la entidad (CO-NEVAL, 2015). Ambos municipios tienen 80% o más de su población en situación de pobreza. Por su parte el municipio de Tingambato, en donde se encuentra Pichátaro, de igual forma tiene altos índices de marginación y pobreza, al menos 70% de su población se encuentra en esta condición.

Así, las tres comunidades analizadas comparten la identidad purépecha, al tiempo que comparten también una historia de marginación, pobreza y discriminación, que han ido delineando el carácter y la conducta de sus habitantes. Aunado a estas generalidades, con la finalidad de vislumbrar más cabalmente la organización y estructura de cada comunidad, se hace necesario tener un acercamiento más denso a cada una de ellas.

2.4 *Cherán*

El significado de la palabra Cherán está envuelto en una controversia. Hay quienes dicen que significa lugar de tepalcates, mientras hay quienes aseguran que significa lugar de sustos, y que proviene de la palabra purépecha “cherani”, que significa asustar. Esta última versión sobre el nombre de Cherán es la más ampliamente difundida en el municipio y en la región. La aceptación del nombre de Cherán con “lugar de sustos”, a su vez es relacionado por el reconocimiento local que tiene esa comunidad como un lugar en donde habitan “shikuamis”, o curanderos, y que en el argot popular algunas personas los identifican como “brujos”. Así, es popularmente aceptado que Cherán significa “lugar de sustos”,

El origen de este pueblo, aunque incierto, data por lo menos de los tiempos relatados en “La relación de Michoacán”, en torno al florecimiento del señorío P’urhépecha. Diversos estudiosos de los purépechas (Gallardo, 2002; Castile, 1974; y Beals, 1992) coinciden en que Cherán es una comunidad antigua, por decirlo así: son purépechas precolombinos.

Ya en tiempos de La Colonia, aproximadamente en el año de 1533 llegaron a la región de Michoacán los primeros misioneros franciscanos quienes renombraron al pueblo de Cherán como “San Francisco Cherán”. Asimismo, en la historiografía de Cherán se menciona a Fray Jacobo Daciano, a quien se le atribuye la fundación de la iglesia de esta localidad (Ronda Bucio 2012). Por su parte Calderón (2004), tras diversas revisiones de fuentes históricas, coincide en que fueron misioneros franciscanos quienes congregaron este pueblo a las faldas del cerro de San Marcos, y cuya congregación incluyó cuatro barrios, los cuales perduran hasta la actualidad. Estos barrios son: Jarhúkutin (“al borde de la barranca”), Kénhiku (“de abajo”), Karhákua (“de arriba”) y Parhíkutin (“del otro lado de la barranca”) (Ojeda, 2015).

El mismo Calderón (2004), basándose en Velásquez (oriundo de Cherán), afirma que fue “fray Juan de San Miguel quien impulsó la congregación del pueblo, bautizándolo con el nombre de San Francisco Cherán” (p. 41), en honor del beato católico San Francisco de Asís. Esta parece ser la idea más difundida sobre el asentamiento y origen del nombre de San Francisco Cherán. Estos acontecimientos habrían tenido lugar en la primera mitad del siglo XVI.

Aguirre Beltrán (1991) ha señalado que antes de la llegada de los españoles la comunidad era un centro importante en la sierra purépecha. Previo a los tiempos de la conquista española, Cherán fue un importante centro alrededor del cual se asentaban otros pueblos vecinos. Para la gente de la región es bien sabido que Cherán ha sido históricamente un lugar de paso entre las ciudades de Pátzcuaro, Zamora y Uruapan, en el cual además ha florecido el comercio e intercambio local.

Este pueblo, según lo atestiguó Larson (1992) en el lejano año de 1945, era el mayor de los pueblos purépechas, con población mayoritariamente indígena, y que había estado, hasta la primera mitad del siglo XX, relativamente aislado del contacto con otras poblaciones que no fueran también purépechas. Por su parte, Beals (1992), cuyo estudio original fue publicado en 1945 bajo el título de “Cherán: un pueblo de la sierra tarasca”, relata cómo esta población acentuada en el corazón de la Meseta P’urhépecha

fue un importante centro de comercio e intercambio de mercancías, para los pueblos de los alrededores, en el cual incluso se daban cita habitantes de otras regiones purépechas.

Al ser un punto de encuentro, culturalmente Cherán también ha sido un pueblo representativo de la organización político-religiosa de los purépechas, en dónde los cargos civiles y religiosos están estrechamente interrelacionados, e incluso existe codependencia entre ellos. Según relata Santillán Ortega (2014, p. 103), durante el último cuarto de esta centuria, “en Cherán el ayuntamiento y el cabildo religioso eran la misma cosa y, de hecho, ocuparon el mismo espacio. Para formar parte del cabildo era necesario recorrer un largo camino en el sistema de cargos”.

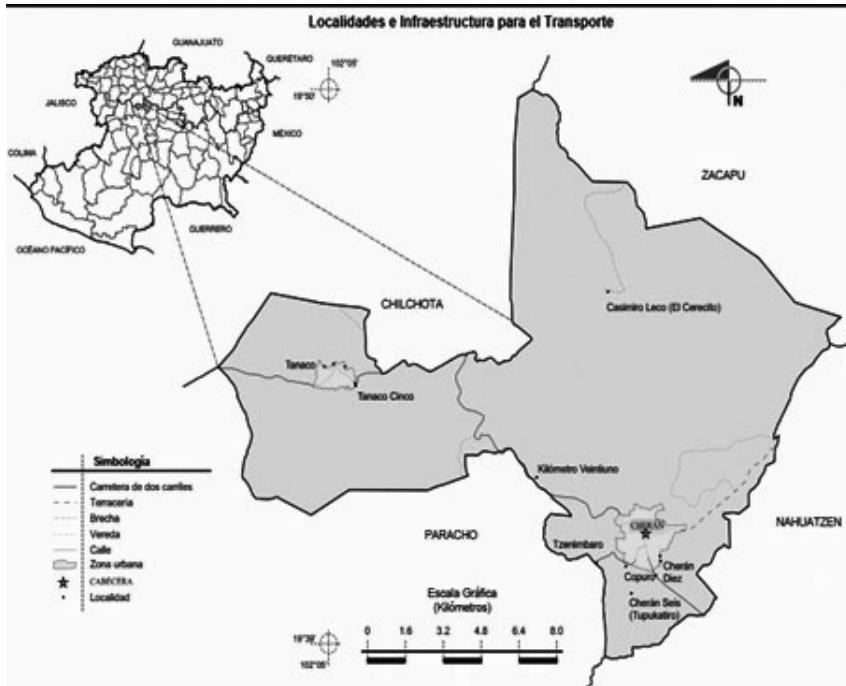
88

Así, Cherán como otras comunidades de la región han concentrado básicamente tres tipos de autoridades en su seno: religiosas, civiles y agrarias. Las religiosas son herederas de los cabildos indígenas, mientras que las civiles básicamente se refieren a jueces menores y a figuras auxiliares de los gobiernos municipales, como es el caso de los encargados del orden y de los jefes de tenencia. En tanto, las agrarias son las que corresponden a la comunidad agraria y a los ejidos; dígase representante de bienes comunales y el comisariado ejidal. Estos tres tipos de autoridades son las que ordenan la vida cotidiana de las comunidades, o al menos así era hasta antes de 2011 en Cherán y en las otras comunidades que nos atañen.

Localización

Esta comunidad se localiza al noroeste de Michoacán, y colinda al norte con los municipios de Chilchota y Zacapu; al este con Zacapu y Nahuatzen; al sur con Nahuatzen y Paracho; y al oeste con Paracho y Chilchota. Cherán se ubica en pleno corazón de la Meseta P'urhépecha, en una región eminentemente purépecha, ya que ninguno de los municipios que colindan con Cherán están exentos de tener población indígena.

Mapa 3. Comunidad de Cherán



Fuente: Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. Cherán. INEGI, 2009.

Este municipio ocupa una superficie de 223.02 kilómetros cuadrados, de acuerdo con información del Censo de Población y Vivienda 2010, del INEGI.

La comunidad de Cherán es cabecera del municipio con el mismo nombre, a la vez que las principales localidades del municipio son: Casimiro Leco (conocida como El Cerecito), con una población de 512 habitantes para 2010, que representa alrededor del 3% de la población municipal; y la comunidad de Santa Cruz Tanaco, con una población de 2,947 habitantes, que representaba alrededor del 16% de la población municipal.

Vale la pena señalar que a pesar de ser parte del mismo municipio las comunidades en cuestión tienen añejos conflictos y una nada armónica convivencia cotidiana, tal como quedaría evidenciado con el conflicto iniciado en abril de 2011.

Perfil sociodemográfico

De acuerdo con el Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (INAFED), en el municipio de Cherán para 2015 había un total de 19,081 personas, de las cuales 9,064 eran de sexo masculino y 10,017 de sexo femenino. De lo anterior se estima que la población de Cherán representaba para el mismo 2015 el 0.42% del total de la población de la entidad (INAFED, s/f).

Por su parte el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL)³ ha reportado que este municipio contaba para 2010 con una población de 18,141 habitantes, de los cuales 14,245 personas, aproximadamente, se asentaban en la comunidad de Cherán, lo que representaba casi el 79% del total de la población total del municipio. Es decir, no sólo es la comunidad que es cabecera municipal, sino que es el mayor centro urbano del municipio.

90 En 2010, en Cherán alrededor de 10,980 individuos (72.8% del total de la población) se encontraban en situación de pobreza, de los cuales aproximadamente el 28% de la población se encontraba en pobreza extrema. Asimismo, el CONEVAL ha señalado, con datos del Censo de Población y Vivienda 2010 del INEGI, que la carencia por acceso a la seguridad social afectó a 80.5% de la población, es decir 12,146 personas se encontraban bajo esta condición.

De igual manera, el propio organismo de evaluación de la política social ha dado cuenta de que la población con carencia de servicios básicos en esa comunidad era de más de 60% para 2010, a la vez que más del 25% de la población se encontraba en pobreza extrema. Para 2018, ese mismo organismo ha señalado que el grado de rezago social en Cherán sigue siendo alto, y que aproximadamente 13,278 siguen en condiciones de pobreza (CONEVAL, 2018). A grandes rasgos, es posible notar que el municipio de Cherán es un lugar con importantes carencias materiales de su población, la pobreza es un mal que aqueja a la mayoría de la población de aquel municipio.

De igual manera, el grado promedio de escolaridad de la población de 15 años o más en el municipio era en 2010 de 7.1, mientras que a nivel

3 Cabe señalar que dicho organismo (el CONEVAL) depende de la administración pública federal, por lo que bien sus cifras pueden entenderse como cifras oficiales, que no necesariamente corresponden con las carencias que se presentan en cuanto a bienestar social en el país.

nacional el promedio de años de escolaridad para 2015 era de 9.1, lo que significa que el grado de escolaridad en Cherán está por debajo de la media nacional. En general el nivel de educación formal de los habitantes de Cherán se acota a la formación básica (secundaria). No obstante, tal como señala Sandoval (2015):

Sus habitantes poseen un nivel educativo considerado alto para la región, un 10.2% de la población tienen grados educativos de nivel superior y varios de ellos se desempeñan como profesores e investigadores en la Universidad Michoacana, en la UIIM, en el ITSP, en la ENIM, entre otras instituciones de educación superior. Algunos de ellos han ocupado puestos administrativos a nivel gubernamental estatal y local.

Queda de manifiesto que a pesar del bajo nivel de escolaridad de la población en general, existe en esa comunidad una especie de “élite” académica e intelectual, cuya participación ha resultado determinante en diversos momentos de la historia de la comunidad. En este sentido, el magisterio de Cherán es un sector de gran relevancia política y social.

91

Con relación al ámbito educativo de esta comunidad, de acuerdo con la misma SEDESOL (2014), el municipio en su conjunto contaba para 2010 con 11 escuelas de nivel preescolar, 16 primarias y tres secundarias. Además, el municipio contaba con un bachillerato, ubicado en la cabecera (comunidad de Cherán). En el mismo sentido, derivado de la experiencia de quien relata, no se puede pasar por alto que la comunidad de Cherán cuenta con tres escuelas de educación superior: La Escuela Normal Indígena (ENIM); el Instituto Tecnológico Superior Purépecha (ITSP); así como una unidad de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN), todos pertenecientes al sistema de educación pública.

Economía local

En cuanto a las actividades económicas locales, de acuerdo con las Cédulas de Información Municipal del Programa Microrregiones, dependiente de la SEDESOL (2013), las principales actividades económicas de Cherán son la agricultura, ganadería, y el aprovechamiento forestal. Enseguida, otra de las actividades primordiales de la comunidad es el comercio local, así como la industria manufacturera derivada de la existencia de talleres

de tipo familiar que se dedican especialmente al ámbito textil y a la producción de muebles.

Una más de las actividades primordiales de la comunidad es la prestación de servicios educativos, por la existencia de diversos centros, y dado que en la comunidad en 2010 alrededor de 695 personas se dedicaban a estos servicios, de los cuales un importante sector son los docentes. Finalmente, completa el cuadro de las principales actividades económicas de la comunidad el ramo de la construcción, con 537 personas dedicadas a esta actividad en 2010.

92 En lo que respecta a la actividad forestal, como una de las primordiales en la comunidad, “la cobertura forestal del Municipio de Cherán suma aproximadamente 12 mil hectáreas (sin tomar en cuenta la vegetación secundaria), tratándose principalmente de bosque de pino y bosque mixto de pino-encino” (Sandoval, 2018; p. 4). De ahí que del bosque se obtienen recursos maderables y no maderables (resina, recolección de plantas y hongos), además de que parte de las tierras boscosas se utilizan para pastoreo. De ahí la relevancia que tiene el bosque en la vida de la comunidad y del movimiento emanado para su defensa.

Los recursos naturales con los que cuenta Cherán, como en general en la Meseta, se ven condicionados por la orografía de la región. Se trata de una serranía que forma parte de la Sierra Madre Occidental, y en donde la escasez de agua potable ha sido una constante⁽⁴⁾. Esa escasez de agua potable, por otro lado, contrasta con las vastas precipitaciones que caen en la región desde el mes de mayo hasta octubre. Es aquí donde los ojos de agua ubicados a las orillas de las comunidades, normalmente rodeados de bosques, cobran importancia.

4 Investigadores como Zalpa Ramírez (2002) y Arturo Argueta (2008) han señalado pertinentemente como se articula lo que podríamos llamar una “cultura del agua” entre los purhépechas. Esta cultura no solo refiere a aquellos asentados en las riberas de los lagos de Zirahuén o de Pátzcuaro, o en la rivera del río el Duero, sino que involucra también cultos y rituales en torno a la preservación del líquido en los lugares donde el agua potable es escasa, como es el caso de la meseta. La importancia que las precipitaciones pluviales y los manantiales tienen en la vida de las comunidades de la sierra es primordial. De ahí que los manantiales y la temporada de lluvias tengan importancia ritual expresada por ejemplo al comienzo del ciclo de lluvias y en las festividades como el Corpus Christi o el Carnaval. En la festividad del Carnaval (que tiene lugar en febrero de cada año) en Pichátaro, por ejemplo, se busca hacer una celebración colectiva alrededor de algún “ojo de agua” elegido por las autoridades para tal ocasión, teniendo en cuenta que este tipo de celebraciones son precisamente rituales de fertilidad.

Vale decir que las tierras de cultivo en Cherán son básicamente de temporal. Los recursos que ofrece el bosque han sido hasta ahora una fuente primordial de trabajo y de fuentes de subsistencia para sus habitantes.

2.5 Pichátaro

De acuerdo con Medina (1986), la palabra Pichátaro deviene de la palabra purépecha “Chátarhu”, que se deriva “de la palabra *chatani* que significa clavar, más el sufijo *rhu*, caso ablativo que indica lugar donde se ejecuta la acción. [...] Según la tradición, antiguamente en esta comunidad se hacían clavos de madera que se utilizaban para clavar el tejamanil de los techos de las trojes y cocinas”. De ahí se asume que Pichátaro significa “lugar de clavos de madera”.

Por otro lado, Barrera, Astier y Orozco (2009, p. 2), señalan que los primeros asentamientos permanentes en lo que hoy es Pichátaro datan “desde hace unos 1200 años según evidencias arqueológicas y etnohistóricas”, es decir los antecedentes de lo que hoy es Pichátaro estarían más allá de la conformación del señorío purépecha.

En la “Monografía de Pichátaro” elaborada en 1988 (Suárez, C.; Espinoza, E.; y Álvarez, M.) por disposición de la Organización de Estados Americanos (OEA), se puede leer en las primeras páginas:

En el año de 1523 el ejército español, encabezado por Cristobal [*sic.*] de Olid, comenzó la conquista del Reino Tarasco. Durante la toma de posesión de Pátzcuaro dio el orden de penetrar en la sierra de Pichátaro. El día 15 de agosto de 1523, sin ninguna vacilación, tomaron el camino en dirección a Erongarícuaro; de ahí subieron las cuestas entre inmensas arboledas de pinos, guiados por los indios aliados, y con mucha facilidad llegaron al primer pueblo de Pichátaro, el que hoy es el barrio de Santo Tomás primero (p. 17).

Es decir, la llegada de los conquistadores españoles, con la compañía de sus aliados indígenas de las tierras de lo que hoy es México, llegaron a las tierras purépechas de la comunidad de Pichátaro apenas dos años después de la caída de Tenochtitlan, en el primer cuarto del siglo XVI.

El ejército conquistador llegó a esta comunidad por el antiguo camino a Erongarícuaro, procedente de Pátzcuaro. Recordemos que parte de la fuerza del linaje *Uacúsecha*, fundamentaba parte de su poderío cultural y militar en los señoríos de Tzintzuntzan, Ihuatzio y Pátzcuaro. Por lo que

la región oriental del Lago de Pátzcuaro, como cuna del señorío *Tarasco*, al ser sometida por los españoles abría la puerta hacia la conquista de la Meseta P'urhépecha. En aquel trayecto se encontraba Pichátaro, al pie de la Meseta.

Aquellos caminos, que aún en nuestros días conservan parajes hermosos con arboledas de enormes pinos ⁽⁵⁾ fueron las rutas naturales que conectaban a la meseta con la región lacustre. En realidad, el actual camino pavimentado que va de Pátzcuaro a Cherán, por el cual se llega a Pichátaro, es relativamente reciente como muchos otros en la región.

Al igual que el resto de la Meseta, el pueblo purhépecha de Pichátaro, estuvo en relativo aislamiento, sobre todo dadas las condiciones de difícil acceso. A pesar de ello, este pueblo fue de los primeros de la Sierra en ser conocidos por los europeos. Suárez (*et al.*, 1988) ha recapitulado que el fraile franciscano Jacobo Daciano llegó en los primeros años de la colonia para adoctrinar en el catolicismo a los indígenas que habitaban el occidente del Valle de Zamora y en las Serranías de Tarecuato.

94

Luego, se dice que en el año de 1596, llegó a los siete pueblos de la zona de Pichátaro, en aquel entonces dispersos en la región, y por lo tanto, muy difíciles de convertir y reorganizar (como antes fueron difíciles de conquistar). Después de muchas presiones, esfuerzos y negociaciones, finalmente *se obligó* a los siete pueblos a concentrarse en lo que actualmente es el pueblo de Pichátaro (p. 18).

En acuerdo por lo dicho por Suárez y sus colaboradores, es posible asumir que Pichátaro fue reubicado, y que en todo caso se trató de una congregación que unió diferentes caseríos dispersos. El surgimiento del Pichátaro colonial no fue un acontecimiento ni voluntario, ni pacífico. Justamente en la frase “se obligó”, se aprecia que la congregación del pueblo implicó en sí un acto de violencia para concentrar geográficamente a los indígenas de siete pueblos para formar un solo poblado. Con ello se facilitaba desde luego la evangelización, así como el cobro de tributos y la explotación de la mano de obra indígena.

5 Sin embargo, es imprescindible señalar los altos niveles de deforestación de los bosques de esta comunidad, de los bosques de la Meseta y, en general, de Michoacán. Deforestación que se hace acompañar de cada día más huertas de aguacate que sustituyen a los antiguos bosques de coníferas y de encino.

Es oportuno aclarar que las congregaciones fueron “reasentamientos”, que buscaron organizar a los caseríos dispersos que eran habitados por indígenas que principalmente se dedicaban a la agricultura. Como bien ha recapitulado Gerhard (1977, p. 348):

El primer esfuerzo consciente para efectuar un reasentamiento indígena fue probablemente el de Vasco de Quiroga, quien, en la década de 1530, proyectó sus pueblos hospitales y dirigió varias congregaciones en Michoacán, particularmente en Pátzcuaro, antes de 1547. El virrey Antonio de Mendoza se preocupó también por la planeación de pueblos, tanto para los españoles como para los indígenas: en él se debe buscar la energía directriz tras un número de reducciones de los primeros años de la década de 1540.

Las congregaciones, por lo tanto, buscaban facilitar la evangelización de los asentamientos dispersos, generando nuevos asentamientos alrededor de nuevos templos católicos, que muchas veces se superpusieron sobre los antiguos templos dedicados a deidades de los indígenas. No es casual que en la actualidad en esta comunidad tenga un fuerte arraigo la pertenencia a los barrios, dado el origen de la congregación, por lo que hasta la fecha son la base organizativa de la comunidad.

No son casuales las observaciones de Dietz (1999), acerca de cómo se configuran las comunidades purépechas:

Aunque a nivel discursivo la comunidad se ha convertido en el “horizonte identitario” de los purépechas, 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; 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” externacomunal (p. 160).

Esto significa que en Pichátaro, como en prácticamente todas las comunidades de la Meseta, existen diversos ámbitos organizativos. Por decirlo con las palabras de Dietz, existen “culturas íntimas”, que parten de lo doméstico hasta lo extracomunitario. En este orden cultural, pues, la organización barrial es primordial.

Cabe enfatizar que en el proceso de creación del poblado de Pichátaro no sólo estuvieron en juego las armas, sino la violencia que conlleva al cambio de creencias y costumbres. En la ya mencionada Monografía de Pichátaro se puede leer:

Cuando los conquistadores se internaron en el Bosque de Pichátaro para buscar oro, se encontraron con otras comunidades indígenas que en ese tiempo habitaban en los montes vírgenes de la sierra, y las cuales se resistieron con violencia a la esclavitud de los españoles [...] pese a ello, sufrieron las consecuencias de la lucha y la destrucción de sus poblados. A pesar de todo, la ferocidad de los conquistadores no logró la victoria militar. La negociación se logró establecer por la obra humanitaria y evangelizadora de los frailes que vinieron a la zona (Suárez, C.; Espinoza, E.; y Álvarez, M., 1987, p. 17).

96 De estas palabras es posible hacer algunas inferencias. Algo que no puede pasar inadvertido es que al parecer ante el asedio militar hubo dos posibilidades para las aldeas: o congregarse y aceptar “pactar” con el enemigo, o ser eliminadas.

Por otro lado, cuando se menciona que no hubo derrota militar, quizás lo que estaba en la mente de los autores de la monografía, es que los indígenas no fueron aniquilados totalmente. Sin embargo, la derrota fue palpable en el sentido que aceptaron ser congregados. Al final, sí hubo una derrota política que determinó la sumisión de Pichátaro a un nuevo orden político y religioso. La existencia en sí de la comunidad es la prueba infalible de la derrota que vivieron los caseríos preexistentes.

En el mismo sentido, cuando se hace referencia a la “obra humanitaria” de los frailes que acompañaron la conquista, no se puede obviar que se necesitó de esa labor una vez que los extranjeros generaron la necesidad debido a su incursión violenta. Si bien es cierto, la obra de algunos frailes aminoró el derramamiento de sangre indígena, ello no significa que previo a la conquista los indígenas estuvieran necesitados de esa evangelización y salvaguarda.

Localización

Pichátaro, como se ha mencionado, forma parte de la subregión de la Meseta Purhépecha, se encuentra a una mediana altura de 2380 metros sobre el nivel del mar. La comunidad colinda con la zona lacustre del lago de

Pátzcuaro. Limita al norte con el ejido de San Isidro (Nahuatzen) y de Zarcamora (Erongarícuaro); al sur con Tingambato (cabecera municipal), al este con los pueblos de Erongarícuaro; Uricho; y al poniente con Sevina y Comachuén (ambos pertenecientes al municipio de Nahuatzen).

Mapa 4. Comunidad de Pichátaro



97

Fuente: INEGI. Marco Geoestadístico Municipal 2005. INEGI. Prontuario de información geográfica municipal, 2009. Tingambato.

De acuerdo con Toledo (*et. al.*, 2006, p. 36), “Pichátaro es la más montañosa y serrana de las 27 comunidades indígenas purépecha enclavadas en esa región. Con una extensión de alrededor de 10,000 ha”. De esas hectáreas, la mayoría es zona boscosa, cubierta con diversas variedades de pinos y de encino, aunque en la actualidad la deforestación se ha convertido en una de las mayores amenazas para la comunidad.

Por otro lado, Pichátaro actualmente se ha convertido en una comunidad que ha cobrado mayor relevancia a partir de que desde 2008 se ubica en su territorio la Universidad Intercultural Indígena, con lo que las dinámicas sociales se han modificado, debido particularmente al flujo de estudiantes y al crecimiento del comercio y de la oferta de servicios.

El crecimiento urbano, junto con el crecimiento de las vías y medios de comunicación han permitido que la comunidad de Pichátaro tenga mayor interacción con personas de otras comunidades. Para ir desde la capital del Estado hacia Pichátaro la ruta más común es a través de la Carretera federal 14 (conocida como carretera libre o vieja) que va desde Morelia hasta Pátzcuaro y Uruapan, ésta entronca cerca del pueblo de San Juan Tumbio con la carretera estatal que se extiende hacia el oeste rumbo a Cherán. Previo al crecimiento de la carretera 14, un camino usual para la gente de Pichátaro, y que recientemente se ha pavimentado, es el que va de Pichátaro a Uricho.

Mapa 5. Antigua ruta Pichátaro-Erongarícuaro

98



Edición propia, basado en: Mapa de Michoacán, Secretaría de Comunicaciones y Transportes (SCT), 2006. Recuperado de: http://www.sct.gob.mx/fileadmin/_migrated/content_uploads/Michoacan_01.pdf

Pichátaro está conformado por siete barrios: Santo Tomás primero; Santo Tomás segundo; San Bartolo primero; San Bartolo Segundo; San Francisco; Santos Reyes; y San Miguel. Siendo este último el más grande de todos los barrios, aunque la plaza principal, así como la “Casa comunal”, anteriormente jefatura de tenencia, se ubican en el barrio de San Francisco.

Perfil sociodemográfico

Para 2010 la población estimada en Pichátaro por el INEGI, era de 4,952 personas, de los cuales 2,366 eran hombres y 2,586 mujeres. Siendo, demográficamente, la comunidad más grande del municipio de Tingambato, solamente por detrás de la cabecera, su población representa el 35.49 % del total municipal.

Cabe señalar, que de acuerdo con el programa “Microrregiones” una parte considerable de la población de esta localidad vive en condiciones de marginación, la comunidad está considerada por sus características socioeconómicas como comunidad de “alta marginación”. Por ejemplo, de 1086 viviendas habitadas, muchas de estas están construidas de materiales precarios y 34 constan de un solo cuarto, y 375 con dos cuartos. Asimismo, el 19% de las viviendas no contaban con agua potable, y el 49% de estas tenían piso de tierra. De igual forma cabe señalar que la mayoría de los hogares no disponen de drenaje. De hecho, el inicio de obras para la construcción de un drenaje en la comunidad se inició recientemente, en 2016. La mayoría de los hogares cuentan con letrina, y una mínima parte de éstos cuenta con fosa séptica.

En cuanto a la educación, es de destacar que el 14.7% de la población mayor de 15 años es analfabeta, mientras que el 38% de la misma población no concluyó sus estudios de educación primaria. La educación, a pesar de contar con todos los niveles de estudio en la comunidad, no ha sido primordial.

Economía local

Esta comunidad, de acuerdo con Toledo (*et. al.*, 2006), para la primera década del siglo XXI contaba con “un 45% de su territorio con una cubierta forestal de pino, encino, pino encino y abetos, un 10% con pastizales inducidos y el restante 45% dedicado a la agricultura tradicional”. Esto

significa que las actividades primordiales de la comunidad están relacionadas con la agricultura, la ganadería y la explotación del bosque.

Sobre esto último, Pichátaro tiene una íntima relación con la explotación del bosque. No sólo me refiero a la extracción de madera, sino a la explotación en otros sentidos, como la recolección de plantas medicinales, hongos, la producción resinera, el pastoreo, y aun la cacería, así como la recolección de flores y hojas de pino con fines ceremoniales. El bosque y su explotación forman una relación sin la cual no se podría explicar la subsistencia del pueblo. Al respecto, se ha destacado en un estudio sobre la producción económica de Pichátaro, presentado en 2011, que:

En la recolección de resina de pino participan 170 comuneros, y el precio pagado por kilogramo es de MXN 7.00. La comercialización se realiza a través de los intermediarios, partiendo de los dos depósitos que existen en la comunidad y que actúan como compradores primarios, quienes posteriormente lo venden a un segundo intermediario de las ciudades de Uruapan y Zacapu, que compiten con empresas resineras de Cherán y Ciudad Hidalgo. Cada resinero recolecta de su predio o cuartel aproximadamente 180 kg mes o 2160 kg año (Arriaga, Guerrero, *et. al*; 2011 p. 112).

100

Siguiendo con el vínculo que existe entre la comunidad y los productos del bosque, la extracción de madera para la elaboración de muebles rústicos es una actividad primordial. La base de la economía local es la “elaboración de muebles de madera (84%) aunque llegan a combinar hasta cinco actividades, siendo las más frecuentes, la agricultura de temporal que es de autoconsumo, la ganadería, albañilería, el comercio y como jornaleros” (Arriaga, Guerrero, *et al*: 2011 p. 112).

Es evidente que más de dos terceras partes de las personas económicamente activas en la comunidad tienen una actividad relacionada directamente con la comercialización de la madera y la producción de muebles. Asimismo, a lo largo de la avenida central de la comunidad, que atraviesa a la misma de oriente a occidente, existen un sinnúmero de talleres y tiendas de muebles que los visitantes pueden apreciar, además de incontables tejabanos domésticos que hacen las veces de talleres y galeras.

Existen diferentes niveles de complejidad y organización de los talleres. Hay talleres familiares que, por ejemplo, se dedican exclusivamente a la elaboración y tallado de patas para mesas y sillas; de ahí pasamos por talleres especializados en comedores, o en cabeceras, hasta llegar a

talleres semi industriales, manejados por asociaciones o cooperativas que, además de la elaboración de muebles, pueden incluso diseñar y construir cabañas o casas. Cabe señalar que “el ingreso promedio anual por hogar en 2009, que se obtiene principalmente de la elaboración de muebles rústicos de madera de pino, fue de MXN 42, 624” para el año 2011 (Arriaga, Guerrero, *et al.*, p. 112).

Otra de las actividades principales de esta comunidad es la agricultura, siendo el maíz y la avena los principales productos. En lo referente al maíz, la mayor parte de la producción está destinada al autoconsumo, y sólo un pequeño excedente se comercializa a foráneos o con personas de la comunidad que no siembran. Cabe mencionar que Pichátaro es reconocido por ser una comunidad “libre de transgénicos”, al menos en lo que concierne a la producción de maíz. Sin embargo, en los últimos años otros cultivos han cobrado relevancia, me refiero particularmente a la siembra de papa. Grandes empresas agroindustriales “alquilan” las tierras de vecinos de la comunidad para la producción a gran escala. No sobra mencionar que el cultivo de papa ha dejado en la comunidad un panorama de tierras semi- estériles y erosionadas.

Asimismo, otro de los cultivos que han impactado en el paisaje de la comunidad han sido la implantación de huertas de aguacate, que como en gran parte del territorio michoacano, se ha ido incrementando a costa de sustituir el uso de suelo forestal a suelo agrícola. Vale advertir que muchas de las huertas, no sólo de Pichátaro, sino en general en la meseta, operan sin los permisos necesarios. El panorama boscoso de Pichátaro se ha ido modificando rápidamente en los últimos diez años, a pesar de los intentos gubernamentales por propiciar la forestación y reforestación de los bosques. Los “árboles grandes”, los que pueden tener más allá de 50 años prácticamente se han agotado.

El bosque, fuera de una idealizada relación entre los indígenas y la naturaleza, es una fuente primordial de ingresos para la comunidad de Pichátaro. Efectivamente, existen familias que tienen grandes extensiones de tierra, no sólo boscosas, sino de cultivo, y existen dentro de la misma comunidad muchas otras personas con las tierras mínimas necesarias para su subsistencia. Aunque las tierras de Pichátaro se rigen bajo la forma de propiedad comunal, la concentración de tierras en unas pocas familias es un hecho tangible. Esto agudiza las desigualdades sociales, dejando la explotación ilegal del bosque (tala), así como la producción artesanal de pequeña escala como alternativas para lograr la subsistencia de los núcleos familiares.

2.6 Sevina

Uno de los 113 municipios más importantes de Michoacán en cuanto al número de población indígena es Nahuatzen, ubicado en la región purépecha de la Meseta. El municipio de Nahuatzen contaba con más de 27 mil habitantes para 2015, según datos de la página “Cuéntame”, del Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Este municipio cuenta con Jefaturas de Tenencia, en las comunidades de: Arantepacua, Comachuén, La Mojonera, Sevina, San Isidro y Turicuaro.

Sevina “es tenencia del municipio de Nahuatzen, núcleo mestizo y cabecera civil y religiosa” (Muñoz, 2009, p. 160). Esto significa que esa comunidad administrativamente está subordinada a Nahuatzen. En el sentido religioso los habitantes de Sevina son dependientes a la parroquia católica de la cabecera municipal; en cuanto a lo étnico se reconoce por parte de los pobladores de Sevina que ésta es una comunidad indígena y que la cabecera municipal no lo es. ⁽⁶⁾

102

El nombre de la comunidad proviene de la palabra “süuni” del idioma P’urhé, que significa “lugar de remolinos”, debido a que se ubica en un plan en las faldas del cerro “Capeni” (Capén), a la vez que está rodeada por otros cerros como el Cerro de La Virgen, El Capén y el Cerro del Iriepu. Este último “es el más pequeño y el único cuyos límites se encuentran todos dentro de territorio sevinense” (Muñoz, 2009, p. 160). Es decir, todos los demás son cerros compartidos con otras comunidades.

Al referir las tierras que abarcan esos cerros es ineludible mencionar que los recursos forestales y la demarcación de linderos ha traído conflictos históricos entre esta comunidad y sus vecinos: Comachuén, Nahuatzen y Pichátaro. De acuerdo con una nota publicada por Alejandra Guillén en la revista *Proceso* el 04 de marzo de 2015 la extensión reconocida a Sevina en su título virreinal era de cerca de 20,000 hectáreas, de las cuales conservan actualmente alrededor de 5,500.

6 Aunque en los últimos años la cabecera se ha tratado de reivindicar como purépecha. Nahuatzen ha vivido lo que en palabras de Vázquez León sería un proceso de “purhepechización”. Incluso en esta comunidad aconteció una de las festividades modernas más importantes para los purépechas, la celebración del fuego nuevo en febrero de 2013. Esta celebración tuvo lugar por primera vez en 1983 en la comunidad de Tzintzuntzan, y no hay registros históricos que indiquen su realización en tiempos prehispánicos. Cabe señalar que esta celebración coincide en tiempos con la celebración católica de la “candelaria”, ambas ceremonias coinciden en el culto a la luz o al fuego.

El “Título primordial” de la comunidad de Sevina, es decir el título que otorgó la corona española para reconocer el territorio de la comunidad, es un documento considerado ancestral, y que forma parte de los referentes históricos de la comunidad a la hora de marcar una identidad (su identidad como comunidad indígena), y a la hora de reclamar ciertos derechos en torno a esa identidad.

Al respecto, Muñoz (2010, p. 368) ha descrito que “los Títulos Primordiales fueron documentados redactados en el siglo XVIII, en su mayoría, como si fuera de finales del siglo XVI y basados en testimonios orales y acontecimientos considerados por entonces históricos, que dan validez a las posiciones territoriales de las comunidades indígenas”. Aunque el origen de ese tipo de documentos jurídicos, que usualmente son utilizados en conflictos de linderos, no va más allá de hace tres siglos, son considerados como parte de acontecimientos fundadores de esta y otras comunidades. Para decirlo en otras palabras, han sido mitificados.

Con respecto al origen de Sevina Hans Roskamp ha hecho una interesante recuperación de las interpretaciones que se han hecho del llamado “Lienzo de Aranza”, que en algún tiempo fue conocido como tiempo de Sevina. En aquel documento pictórico, según aquellas interpretaciones, es posible dar cuenta de la existencia prehispánica de Sevina, junto con las comunidades de Cherán viejo y Nahuatzen Viejo. Sevina estaría ubicada, de acuerdo con aquel código, en las cercanías del cerro de San Miguel Vaxan “que corresponde al actual Guachán” (Roskamp, 2004, p. 293).

Un dato curioso que da cuenta de la existencia prehispánica de Sevina es que se ha interpretado por medio del Lienzo de Nahuatzen y de la Relación de Michoacán, según el propio Roskamp (2004), que hubo guerreros de Sevina y otras comunidades que respaldaron en sus conquistas a los *Uacusehas* provenientes de la rivera del Lago de Pátzcuaro cuando éstos ampliaron sus dominios. Roskamp, (2004), este autor asegura que:

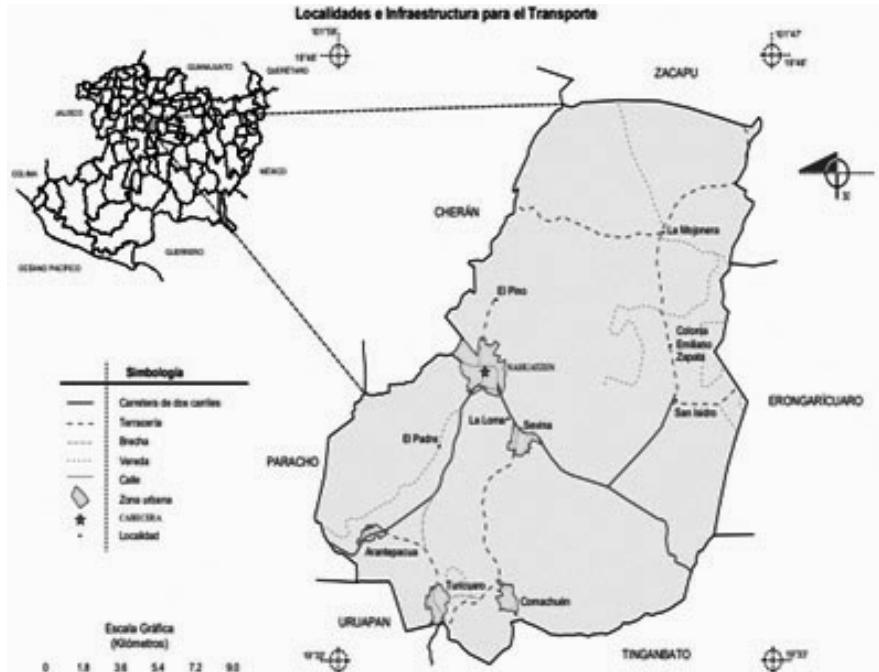
La estrecha relación entre los pobladores de la Sierra Tarasca de la nobleza uacúsecha de la región del lago de Pátzcuaro no sólo es mencionada en el *Lienzo de Nahuatzen* y documentos de otros pueblos cercanos sino también en la *Relación de Michoacán*. Cuando el señor Tariacuri, el gran héroe cultural uacúsecha, fue perseguido enérgicamente por sus enemigos de Curinguaro y cacicazgos aliados, sus sobrinos Hiripan y Tnganxoan andaban vagando por los pueblos serranos de Pichátaro, Sevina y Cherán (p. 305).

Con estas consideraciones queda de manifiesto que la comunidad de Sevina tiene origen prehispánico y cabe la gran posibilidad de que su actual asentamiento se ubique en el mismo territorio de hace más de cinco siglos. A esto hay que agregar, de acuerdo con Muñoz “los innumerables restos arqueológicos que se encuentran en los cerros que rodean al pueblo, junto con las zonas funerarias que dicen haber hallado sus habitantes” (2002, p. 4). Finalmente, no se puede dejar de considerar que el posible crecimiento de Sevina durante la Colonia pudo haber sido impulsado por los propios evangelizadores a través del sistema de congregaciones.

Localización

La comunidad de Sevina se localiza a menos de tres kilómetros de distancia de la cabecera, en términos de la distancia entre los núcleos urbanos. Esta comunidad limita al norte con la cabecera municipal, que es la comunidad de Nahuatzen; al sureste con la comunidad de Turícuaro y al noroeste con San Isidro, y al oriente con Pichátaro. Esta comunidad cuenta con una superficie aproximada de 85 Km cuadrados.

Mapa 6. Comunidad de Sevina



Fuente: Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. Nahuatzen, Michoacán de Ocampo. INEGI. Marco Geoestadístico Municipal 2005. Recuperado de: http://www3.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/16/16056.pdf.

Muñoz Morán (2009) hace una muy clara descripción acerca de la ubicación de la comunidad de Sevina, la cual se asienta en:

Una pequeña meseta o plan, está rodeada por varios cerros, algunos de ellos, de suma importancia para entender la historia comunitaria: el Cerro de La Virgen, El Capén y el Cerro del Iriepu, que es el más pequeño y el único cuyos límites se encuentran todos dentro de territorio sevinense. Las tierras llanas o planes que rodean al núcleo habitado están divididas en su mayoría en milpas, destinadas principalmente al consumo propio (p. 160).

Esta comunidad de la Meseta P'urhépecha, rodeada de serranía y asentada en un plan. El asentamiento humano se abastece de agua gracias a la existencia de manantiales naturales, denominados: Iriepitzaru y Axamichu (Morán, 2009). Aun así, la escasez de agua potable ha sido una característica de la comunidad. Sobre los mitos que se relacionan con la escasez de agua en esa comunidad, Acevedo relata:

Una *uare* traía un pañete cuya falda era verde abajo y negra de arriba. Tenía mucho cabello. Se escobeteaba en *Ueratiro*. Cuando llegaba la gente al medio día se escondía en el agua. Un muchacho de Uruapan se casó con ella. Él se llamaba Cupatitzio, y por eso ya no hay agua. Cuando se casó iban a tener mucho fruto (agua) y sólo cabía en Uruapan y se fueron para allá. Ya no hay agua en Sevina porque toda se fue para Uruapan (1982, p. 53).

106

La relación de Sevina con el bosque es indiscutible. Sevina ocupa las recargas de los mantos freáticos que abastecen a los manantiales, y que son posibles gracias a la existencia de amplias extensiones boscosas. La degradación del bosque pone en riesgo a esta comunidad. La relevancia del agua en Sevina se asocia también con la mitificación de su existencia, en la perspectiva de los pobladores los ojos de agua “son femeninos, “las ojos de agua”, y tienen la capacidad de irse o de regresar según se les trate en la comunidad” (Morán, 2009, p. 174).

Perfil sociodemográfico

Para 2010, esta comunidad contaba con 3344 habitantes, de los cuales aproximadamente 1578 son hombres y 1766 mujeres. Esta comunidad tiene un grado de alta marginación, según información del programa Microrregiones (microrregiones, 2017), de la Secretaría de Desarrollo Social de la Federación, que a su vez recupera datos del INEGI.

La marginación a la que hace referencia “Microrregiones” se resume en el siguiente cuadro:

Tabla 3. Indicadores de marginación de Sevina

Indicadores de Marginación			
Sevina	2005	2010	
Población total	2,958	3,344	
% Población de 15 años o más analfabeta	16.98	14.23	
% Población de 15 años o más sin primaria completa	36.61	31.61	
% Viviendas particulares habitadas sin excusado	2.20	1.18	
% Viviendas particulares habitadas sin energía eléctrica	6.77	2.65	
% Viviendas particulares habitadas sin agua entubada	99.83	10.53	
% Ocupantes por cuarto en viviendas particulares habitadas	42.30	1.45	
% Viviendas particulares habitadas con piso de tierra	49.15	43.95	
% Viviendas particulares habitadas que no disponen de refrigerador	81.05	78.98	
Índice de marginación	-0.06098	-0.16444	
Grado de marginación	Alto	Alto	
Lugar que ocupa en el contexto nacional			51,435

Fuente: Microrregiones. Recuperado de: <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/indiMarginacLoc.aspx?refnac=160560008>

De esta tabla se puede notar que cerca del cincuenta por ciento de las personas habitan viviendas con piso de tierra, y que es reciente la posibilidad de que las personas de la comunidad cuenten con agua entubada, aunque sigue habiendo alrededor del 10% de la población sin acceso a este servicio.

Un aspecto que es necesario destacar es que el Catálogo de Localidades de Microrregiones indica que en Sevina poco más del 1% de la población no cuenta con excusado. En la comunidad, como en muchas otras de la meseta, por lo general se utiliza un sistema de letrinas o de baños con fosa séptica, lo que significa que no hay una infraestructura de drenaje y alcantarillado. En el mismo sentido, se aprecia que en la comunidad de Sevina, más del 40% de la población habita en viviendas con piso de tierra, lo que reafirma las marginales condiciones de vida de los habitantes de Sevina.

En cuanto a educación Sevina cuenta con servicios educativos que van desde preescolar hasta bachillerato. No obstante, mientras que el INEGI (2015) estima que el analfabetismo en México alcanza a alrededor del 5.5% de la población, en Sevina éste asciende a más del 14% para 2010. A ello habría que agregar que de aquéllos que no son analfabetos tienen en promedio una escolaridad de seis años cursados.

Otra de las características de la población, y que resulta primordial en este trabajo, es el tamaño de población indígena, que de acuerdo a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, 2010), con datos INEGI, ascendía a cerca de mil personas para el año de ese es-

tudio, 978 personas, para ser exactos (CDI, 2010). No obstante, se debe tomar en cuenta que el criterio lingüístico utilizado por el INEGI y la CDI se refieren a las personas “Hablañtes de Lengua Indígena” de 5 años o más, por lo que excluyen a niños menores de cinco años que hablen una lengua indígena, y excluyen a quienes siendo indígena no dominan su lengua materna. Incluso, mediante constantes acercamientos a esta comunidad es posible constatar que gran parte de la población adulta, sobre todo los adultos mayores, son quienes primordialmente se expresan en lengua *p’huré*.

Aunque la lengua ha sido quizás el marcador cultural más importante para definir la indianidad en México, existen además otros indicadores que nos ayudan a delinear quiénes pueden ser considerados indígena. Como lo hemos visto en otro punto de este manuscrito la “autoadscripción” es el criterio que en las últimas décadas ha tomado mayor relevancia, aunque ello haya provocado que cada vez sean más difusas las características culturales de quienes se consideran indígenas. Sin embargo, esas características culturales prevalecen en Sevina, e independientemente de los datos censales, sus costumbres la identifican como comunidad purépecha.

108

Sevina se caracteriza, a diferencia de comunidades vecinas como Comachuén o Turícuaro, dentro del mismo municipio de Nahuatzen, por “el abandono casi total del uso de la lengua vernácula, así como el del atuendo –son muy pocas las mujeres que siguen llevando el rebozo– y otras características culturales denominadas tradicionales (la vivienda, el aspecto rural del pueblo, la falta de escolarización) han desaparecido de las calles del pueblo. No obstante, los sevinenses son purépechas” (Muñoz, 2009, p. 160).

De las palabras de Muñoz resalta la idea de que, a pesar de algunas diferencias con respecto a otras comunidades, Sevina sigue siendo una comunidad purépecha. Sin embargo, es cuestionable la idea de que la baja escolaridad sea un marcador cultural de los indígenas. Si bien es cierto, esta ha sido una condición de marginación en los pueblos indígenas del país, lo cierto es que no es una característica cultural, sino una condición socio estructural, que, en todo caso, evidencia la marginación a la cual han sido sujetos los indígenas del país.

De acuerdo con datos presentados por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos indígenas (CDI, 2010) en su “Catálogo de localidades indígenas 2010”, en el cual se señala a Sevina como una entidad de interés. Es decir, Sevina tendría una población menor de 40 por ciento de

población indígena y de más de 150 personas indígenas, lo cual significó que en aquel año que no se reconoció a Sevina como comunidad indígena según los criterios de la CDI.

Es importante mencionar que más allá de las cifras oficiales es un hecho que en esta comunidad el arraigo indígena (que se manifiesta en la vestimenta, tradiciones y otras expresiones culturales) es mucho más amplio que lo que presentan esas cifras. Al respecto resultan acertadas las palabras de Muñoz Morán (2004) en cuanto a que:

Los sevinenses son purépechas. Eso no lo pongo en duda, en primer lugar, porque ellos así se consideran, pero, también, porque de esa forma se les presenta en la región, participando de una forma activa de los códigos culturales propios de las demás comunidades vecinas que sí podemos denominar como tradicionalistas (p. 160).

Cabe señalar que la cualidad de “tradicionalistas” más bien podría denominarse indígena, puesto que las tradiciones referidas por Muñoz son tradiciones que se replican en otras comunidades indígenas, y que se reflejan no sólo en las festividades, sino en su vida cotidiana. Así, por ejemplo, en esta como en otras comunidades el prestigio y el sistema de cargos están fundamentados en el prestigio. Esa tradicionalidad se vive en los sistemas de convivencia y de conducta de cada individuo.

Finalmente, se puede asumir que un rasgo común que comparte Sevina con las otras dos comunidades que aquí nos atañe es la longevidad de su existencia. Muñoz (2002) trae a cuenta a Aguirre Beltrán, quien reconoce que Sevina “es uno de los principales asentamientos junto a Cherán, Arantepácu, Urapicho, Nurio [*Sic.* Nurío], Pichátaro, Tingambato, Arantzan, Pomacuarán, Capacuaró” (p. 5). Las tres comunidades tienen origen prehispánico y se han mantenido en la historia, y a pesar de las transformaciones que han sufrido siguen hasta ahora siendo comunidades que han desafiado el paso de los siglos, las guerras y múltiples transformaciones sociopolíticas.

Así, no sólo es presumible la existencia prehispánica de Sevina, sino que incluso se ha sugerido que ésta fue para el señorío tarasco un importante centro. Muñoz (2002) apoyado en Villa, sugiere que:

Sevina no sólo era una comunidad del reino tarasco, sino que parece haber jugado un papel importante en su configuración político-religiosa. Lo que no

sabemos es que tipo de función tenía exactamente ya que las fuentes no lo revelan, tan sólo La Relación de Michoacán habla de la existencia de un señorío en la comunidad, al igual que en Pomacuarán, Aranza y Capácuaro (p. 5).

Al hacer referencia a la comunidad de Sevina estamos hablando de una de las comunidades purhépechas más antiguas de la Meseta, aun teniendo en cuenta que no necesariamente se ha asentado siempre en el lugar donde ahora se encuentra.

Economía local

110 Al igual que en las dos comunidades que antecedieron la descripción de Sevina, esta comunidad también tiene como actividades primordiales la agricultura y la explotación forestal, que se combina con la ganadería. De hecho, en una edición del periódico oficial de Michoacán (13 de julio de 2017) se señala que “las tierras llanas o planes que rodean al núcleo habitado están divididas en su mayoría en milpas destinadas principalmente al consumo propio”, y que “su principal actividad económica es la agricultura y la actividad forestal”. En esta comunidad:

La agricultura es una actividad que los productores reconocen con una fuerte influencia del conocimiento tradicional. Pese a ser una comunidad autosuficiente en cuanto al consumo de maíz, al paso de los años la agricultura presenta un estado de especialización maicera y el abandono de las antiguas prácticas de asociación de cultivos (Gallegos, 2003, p. 26).

Básicamente la comunidad tiene una producción agrícola de autoconsumo, lo cual nos puede indicar que la economía local es limitada. Otra limitante económica, y hasta cultural de la comunidad, al igual que otras, es la rudimentaria, pero intensa, explotación forestal. Es común que se explote parte de los pinos y encinos que rodean al núcleo poblacional, pero gran parte de la madera de estos árboles queda abandonada en el cerro, sin un fin comercial. Más aún, los desperdicios de madera son material de riesgo en caso de incendios.

Por la forma de explotación forestal vigente solamente se aprovecha la parte más sustancial de los árboles. Hasta ahora poco se ha reflexionado sobre los recursos forestales como recursos limitados. Ya desde 2003 Ga-

llegos (p. 27) había advertido que debido a la tala inmoderada, principalmente de pinos, que:

El abasto de madera a los talleres creó la actividad de los carretoneros, dedicados a subir a los bosques de la comunidad, tumbar árboles y conducir el tronco en un carretón jalado por bueyes hasta los talleres del pueblo (actualmente un tronco de 2 o 3 metros cúbicos les representa un ingreso inmediato de 100 o 200 pesos por sólo una mañana de trabajo). La disminución de las superficies arboladas tuvo fuertes efectos de perturbación en la flora y la fauna, acarreado con ello un notable desequilibrio ecológico. Además, ha provocado una fuerte disminución del gasto de los manantiales que abastecen de agua potable a la comunidad, provocando una escasez del líquido en los meses de secas.

La actividad y presencia de carretoneros cada vez es más limitada en la comunidad, pues el bosque se está agotando. La explotación local, como presuntamente de vecinos incluso han traído fuertes conflictos a la comunidad, particularmente con la comunidad vecina de Comachuén. No sólo se han afectado las condiciones económicas de la comunidad, sino también sus condiciones de vida.

Nuevamente, con respecto a actividades derivadas de la explotación forestal, Sánchez (2019, pp. 18-19), ha señalado que

Existen en la comunidad algunas familias como los Chávez y los Valencia, que aprovechan de una manera diferente la madera, que consiste en la elaboración de una variedad de artesanías que son vendidas al exterior y al interior de la comunidad, solo algunas personas cuentan con taller de carpintería para la elaboración de muebles como lo es la familia de los Calvillo y los Jiménez.

De acuerdo con esto, y con lo atestiguado a partir de las continuas visitas a la comunidad es que otra actividad importante es la elaboración de artesanías y muebles, aunque en menor medida que otras comunidades vecinas como Nahuatzen y Pichátaro. Esta actividad se complementa con el comercio como otra de las fuentes económicas con mayor relevancia en la comunidad, aparte de otras menos relevantes como la albañilería y, por supuesto, las remesas que son enviadas desde los Estados Unidos por los migrantes.

3. LA REEMERGENCIA PURHÉPECHA

En este apartado se aborda la cuestión de la participación de los purépechas en el movimiento indígena nacional y estatal, los contenidos de sus demandas, sus formas de participación, así como los encuentros y desencuentros en torno a la demanda de derechos colectivos. De igual manera, aquí se identifican las características de los procesos autonómicos que se viven en las comunidades de estudio, sin desestimar que se tocan de forma más particular en los capítulos que corresponden a cada comunidad.

113

3.1. Configuración histórica de las comunidades purépechas

Hablar del pueblo P'urhépecha, o en su momento del llamado “imperio tarasco”, invariablemente nos remite a indagar lo escrito en la “Relación de Michoacán”, cuya redacción es atribuida a Jerónimo de Alcalá, fraile franciscano, quién la realizaría en la primera mitad del siglo XVI, y que históricamente se ha convertido en referencia obligada al abordar las cuestiones del pueblo purépecha. Este documento, a decir de Le Clézio (2010), es mucho más que un libro informativo, y es comparable a obras como el *Poema de Gilgamesh* de la antigua Mesopotamia, o incluso con los libros que forman la *Biblia*. Además, recoge, de acuerdo con el mismo autor, el pensar y la visión propia de los indígenas, tal como lo hacen el *Códice Florentino*, para los nahuas, o el *Chilam Balam*, para los mayas.

La idea de que este documento rescata la cosmovisión de los indígenas, purépechas, ha hecho suponer que más que una autoría, más bien Jerónimo de Alcalá pudo haber sido compilador de las voces de algunos indígenas, por lo que amalgama tanto la narración de acontecimientos históricos como elementos míticos y literarios. Dado su origen, la *Relación de Michoacán* ha fungido como parte del fundamento mítico que ha

configurado la identidad purépecha. En palabras de Perlstein (2016, p. 52): “contiene una historia legendaria que legitima las estructuras jerárquicas”.

Dicho en otras palabras, ese documento contiene tanto el relato mítico que ha permitido en la actualidad la creación de la idea de la existencia de una “nación purépecha”, como el sustento que ha permitido la existencia de estructuras jerárquicas al interior de las comunidades. En este sentido, la propia Perlstein ha recuperado que en la Relación de Michoacán se señala que “la división entre noble y plebeyo era absoluta; los linajes no cruzaban los límites de su clase” (2016, p. 58).

Esta obra sigue siendo un referente primordial para el estudio del pueblo purépecha, como se aprecia en algunos manuscritos contemporáneos, como es el caso de la ya clásica obra de Aguirre Beltrán (1991), *Formas de Gobierno Indígena*, cuya primera edición data de 1953; de la obra de María Teresa Sepúlveda: *Los cargos políticos y religiosos en la región del Lago de Pátzcuaro*, publicada originalmente en 1974. Con base en estos y otros documentos se ha podido desarrollar una síntesis de la conformación del pueblo purépecha, también conocido como Tarasco.

Alrededor del siglo XII de nuestra era, comenzó a conformarse lo que más tarde sería designado (desde una visión eurocéntrica) como el “imperio tarasco”, ello a partir de flujos migratorios de los llamados “chichimecas”, que al asentarse en las cercanías del Lago de Pátzcuaro y establecer lazos de familia con las personas que allí se encontraban (Morán, 2002) constituyeron un nuevo linaje. Las alianzas (principalmente matrimoniales), y las conquistas de territorios que de ahí derivaron, permitieron que tal dominio se extendiera a lo largo y ancho del actual territorio de Michoacán y a algunas partes de los actuales estados de Colima, Guerrero, Guanajuato, Jalisco y México. Como podemos observar, el pueblo purépecha se originó por la mezcla de diversos linajes, fundamentalmente de pueblos ribereños de la región de Pátzcuaro y de migrantes Uacusechas.

Según relata Perlstein (2016), Michoacán a diferencia de otras regiones de Mesoamérica, no contó históricamente con la existencia de grandes Estados o imperios, y que tuvo más bien pueblos subordinados o dependientes de otros grandes Estados como Teotihuacan y Tula. Sin embargo, alrededor de dos siglos antes de la invasión europea:

En la cuenca del Lago de Pátzcuaro surgió un Estado centralizado que logró obtener el control político de la cuenca y que se transformó rápidamente en

un imperio, alcanzando el dominio hegemónico sobre las poblaciones de un gran territorio. Este imperio, contemporáneo de los aztecas, era conocido por la población indígena como el *Irechecua Tzintzuntzani*, y más tarde, por los españoles y los estudiosos, como el imperio tarasco (Perlstein, 2016, p. 51).

La forma de organización política que adoptó el señorío Tarasco fue un sistema “despótico” que “mantuvo a la población serrana en calidad de vasalla sujeta en caseríos, tributarios del dominio tarasco y gobernados por señores —con su parentela y principales— impuestos por el *irécha de Ts’insúnsa*” (García, 2013, p. 5). Alrededor de la figura de un señor principal, el *Irécha*, se conjuntaron diversos señoríos que eran tributarios de éste, el cual se asentaba en el señorío principal llamado Tzintzuntzan. El *Irécha* era considerado el sustituto de dios en la tierra tarasca: “decía esta gente, que el que era Cazonci estaba el lugar de Curícaveri” (Alcalá, 2010, p. 175).⁽⁷⁾

Si es posible extrapolar un análisis de la forma de comunidad política de los Tarascos, podríamos decir que más o menos se trataba de un Estado despótico electivo y federado. Despótico porque existía un linaje gobernante, lo que desde una perspectiva de las formas de gobierno europeas podríamos llamar una “nobleza”. Electivo, porque el Concejo de Principales elegía de entre ese linaje a los gobernantes, el cargo del señor principal pasaba por la aprobación de dicho órgano colegiado. Decimos que se trataba de un Estado federado porque, aunque existía un poder central, se incluía a otros pueblos sujetos a sus respectivos señores principales (gobernantes), que mantenían relativa autonomía en los asuntos regionales, a la vez que tenía un carácter multiétnico.

Con respecto a la articulación de la sociedad tarasca vale la pena retomar lo que ha señalado Muños Morán (2002, p. 6), ésta:

Se dividía en dos tipos de poblaciones: la gente del común cuya importancia radicaba en el número, y la nobleza que era la que detentaba el poder, conformada por la familia real y los llamados principales. Los centros urbanos nunca

7 Curicaueri se consideraba la deidad más importante de los purépechas en el México prehispánico. De acuerdo con lo interpretado por Monzón (2005), este era el “dios principal del grupo ‘Uacusicha’ que estableció ‘el imperio’, es el dios de la guerra que identifica al enemigo y beneficia a la gente con bonanza material y un hogar con mujeres e hijos. Su color es el blanco” (p. 142). Curicaueri, era entonces el dios supremo, el señor del fuego.

llegaron a ser importantes como en el caso de otras culturas mesoamericanas. Las dos características que, en este caso, definían a la sociedad tarasca era su carácter rural y su situación de frontera. Este segundo caso se debe a que el reino tarasco fue uno de los únicos no conquistado por los aztecas y que siempre mantuvo una autonomía respecto a los mismos.

Los *Uacúsechas*, efectivamente, eran el linaje dominante. Mientras que la gente del común, la clase popular eran los *purépechas*. A pesar de la relativa concentración poblacional en Tzintzuntzan no pudieron ser dominados por los Aztecas, además de la distancia entre la capital Mexica y la P'urhépecha, existían en los márgenes del Estado Tarasco centros poblacionales subordinados al poder de los purépechas, no sólo en el territorio que hoy ocupa Michoacán, sino en los actuales estados de Colima, Guerrero, Guanajuato, Jalisco y México, que hacían las veces de fronteras militares.

116 Por otro lado, la idea de que se trataba de un imperio, y que éste se organizaba de manera despótica se hace por analogía a las antiguas monarquías absolutistas europeas, algunos puntos de coincidencia entre una y otra forma de organización política son, por ejemplo: la política expansionista y el ejercicio del control a partir de un centro político en el que una persona ejerce el mando supremo, Monarca en el caso europeo, y *cazonci* o *irecha*, en el caso de los Tarascos. Más allá de una política expansionista, basada en el exclusivo uso de la fuerza y el ejercicio del poder absoluto, aunque no se pone en duda la fortaleza militar de los antiguos purépechas, las alianzas de familia y el asimilacionismo fueron piezas clave del crecimiento de este pueblo.

Cuando en la *Relación de Michoacán* se habla de la “gobernación que tenían estas gentes” se hace desde una interpretación occidental, a pesar de que las narraciones parecen estar a cargo de indígenas, en ella se señala: “había un rey y tenía su gobernador y un capitán general en las guerras y componíase con el mismo *Cazonci*. Tenía puestos cuatro señores muy principales en cuatro fronteras de la provincia y estaba dividido su reino en cuatro partes. Tenía, pues, puestos por todos los pueblos caciques que ponía él de su mano” (Alcalá, 2010, p. 175). Se infería a simple vista que se trataba, efectivamente, de un imperio.

Sin embargo, no se puede pasar por alto lo señalado por Aguirre Beltrán (1991, p. 17) acerca de que “en la época precortesiana privaba también una atomización de pequeñas comunidades, y el sentimiento del individuo de

pertenecer a un grupo local. De cuando en cuando alguno de estos grupos locales obtenían inesperada hegemonía y amalgamaban a grupos vecinos en agrupaciones mayores —confederaciones azteca y maya—. Esa, de manera muy probable, fue el caso de los purépechas, el “imperio Tarasco” podría haberse más bien configurado como una confederación de comunidades que tenían un centro político común y una identidad étnica más o menos compartida, o que por lo menos en la dinastía *Uacúsecha* se reconocía un mando superior por la mano de *Curicaueri*. Sobre este punto, el mismo Aguirre sostiene que:

La confederación de tribus fue la forma de agrupación más compleja ideada por indígenas mexicanos como patrón cultural para regir grandes contingentes humanos ligados, no sólo por una cultura básicamente igual, sino también por lazos de parentesco que los hacían descender de un mítico antepasado común” (1991, p. 26).

Esto es lo que aparentemente sucedió con los purépechas, de quienes ese pasado mítico surge a partir de la unión de los nómadas *Chichimecas* con los antiguos habitantes de la ribera del Lago de Pátzcuaro. En esa fusión, el linaje que predominó fue el *Uacúsecha* (chichimeca), a partir de cual se unificó a los pueblos del lago y de la serranía (Meseta) del centro de Michoacán, y de otras latitudes después, aunque el centro del poder y el centro espiritual de los purépechas estuvo siempre localizado en la ribera del lago, ya sea en Tzintzuntzan o en Pátzcuaro.

117

De acuerdo con Pelrstein (2016), debido a sus habilidades si superiores, sobre todo en la cacería y la guerra, los chichimecas lograron dominar a los habitantes asentados previamente en la ribera del lago, posiblemente de habla náhuatl, de forma literal sostiene que: “los chichimecas se convirtieron en la dinastía real *uanacase-uacúsecha* que gobernaba sobre todas las élites y plebeyos purépecha y nahuas” (p. 62).

En los hechos el señorío *tarasco* no fue de realmente homogéneo culturalmente, sino que dentro de las fronteras de éste cohabitaban diferentes grupos étnicos, entre los que se destacaron los nahuas, mazahuas y otomíes, entre otros, los cuales tenían:

“Su propia administración. Por ejemplo, el gobernador tarasco enviado a Acámbaro estaba a cargo de la comunidad tarasca exclusivamente. Los jefes de cada grupo étnico eran elegidos por el rey tarasco para administrar sus pro-

pias comunidades. Cuando participaban en campañas militares tarascas, aun bajo el mando de jefes tarascos, permanecían dentro de sus propias unidades militares” (Perlstein, 2003, p. 56).

No se puede calificar, de manera tan ligera, a la antigua organización de los purépechas como un imperio, pero tampoco era en sí una federación de pueblos autónomos entre sí. Se trataba de una organización vertical instituida a partir de un linaje, pero con diversos centros administrativos. Se trataba pues de una organización particular en la que existían cortes, un linaje real (nobleza), pero también centros político administrativos autónomos, incluso señoríos de diferentes ascendencias étnicas que sostenían sus propias autoridades. Dadas esas condiciones, parece menos conflictivo hablar de un señorío tarasco.

118

Sobre la cuestión de las alianzas de sangre, el mismo Perlstein (2004, p. 125) ha señalado que “en algunos lugares, los lazos entre la dinastía central y los líderes locales fueron reforzados mediante alianzas matrimoniales con las hijas del rey”. Lo que significa que el control político no radicaba exclusivamente en manos de los “nobles” de la casa real, aunque en estos estaba el control supremo, sino que éste se distribuía a lo largo y ancho del territorio bajo su dominio, y que se sustentaba mediante alianzas de sangre. El *Irécha* o *Cazonci* era quien encabezaba el linaje uacúsecha, a la vez que ese linaje era el que ejercía su dominio sobre el resto de los pueblos que asumieron la identidad purépecha.

En sus territorios los respectivos señores tenían relativa autonomía en el manejo de sus asuntos. Los purépechas contaban con una estructura política y administrativa que distribuía las funciones administrativas y militares en diversos sub-centros, según lo indica igualmente Perlstein (2004, p. 127):

“Las fuentes documentales sugieren, por ejemplo, que hubo un centro de recolección tributario en Tancitaro que atendía a buena parte del territorio hacia el suroeste, y el pueblo de Xacona es mencionado asimismo como uno de los cuatro centros administrativos del territorio tarasco y sede de uno de los cuatro *caracha-capecha* (administradores).

A pesar de esta descentralización administrativa, el centro político y su poder no estaban en duda. En última instancia la cesión de tierras y nombramientos pasaban por la ratificación del *Irécha*, o señor principal. A partir

de una revisión historiográfica, Morán (2002) indica que “Tzintzuntzan, parecía ser el punto desde el que partían todas las relaciones de parentesco que estructuraban la nobleza tarasca. Esa nobleza estaba dividida, a su vez, entre los miembros directos de la casa real (*Uanacaze*) y los nobles no vinculados directamente con dicha casa (*Eneani-tzacapu-hireta*)” (p. 6). Efectivamente, el *Irécha*, como señor supremo, era el encargado de asignar los territorios a los otros señores, quienes le rendían tributo, ellos “fueron considerados gente (p’urhépecha)” (Morán 2002, p. 6).

Estos aspectos resultan sumamente relevantes para este trabajo pues recordemos que los discursos acerca de los derechos indígenas, y especialmente acerca de los procesos de organización autonómicos, son aspectos centrales en la configuración del comportamiento político contemporáneo en la Meseta P’urhépecha. Aunque en esos discursos autonómicos y de reivindicación de derechos normalmente se esgrime la idea de regresar a antiguos valores organizativos y políticos de las comunidades, en la época prehispánica “se carecía de gobierno comunal, parece poco probable la existencia de comunas campesinas autónomas” (García, 2013, p. 6).

Es decir, la autonomía indígena, las organizaciones horizontales y el comunitarismo indígena, parecen ser más bien valores que se han ido moldeando a lo largo del tiempo, y que se fortalecieron a partir de la época colonial y en lo posterior, antes que ser “valores ancestrales”. En última instancia, lo que no se puede negar es que los actuales purépechas son descendientes de aquellos habitantes del actual estado de Michoacán al momento de la conquista. También queda claro que aludir a un pasado glorioso es parte del imaginario social que se ha construido en torno a la identidad purépecha.

En el mismo sentido, es infundado sugerir que en la época prehispánica en la que floreció el señorío purépecha existiera una forma de organización social parecida al comunismo primitivo, en donde la plena igualdad fuera parte de la vida cotidiana. Por el contrario, existía una marcada estructura social jerárquica, en la que los *uacúsecha* eran el grupo dominante. De hecho, de acuerdo con la paráfrasis que Calderón (2004, p. 45) hace de Carrasco, la propiedad comunal es más bien resultado de la mezcla de instituciones españolas con indígenas.

Estaría fuera de lugar afirmar que existió una identidad étnica única en las tierras purépechas, o el sentido de nación en el sentido moderno

como se entiende actualmente.⁽⁸⁾ Más bien, bajo el dominio del Imperio Español, una de las características de los purépechas de la sierra fue:

La de haberse integrado como repúblicas de naturales purépechas y apurepechados— con sus tierras de comunidad y sus propios gobiernos comunitarios de autonomía relativa. Este más moderno modo de colonialismo suprimió la nobleza clásica y el vasallaje antiguo, para suplirlo por un nuevo régimen tributario con gobierno local y poblados corporativos” (García, 2013, p. 6).

A través de esos procesos, la corona española establecía gobernantes indígenas que coordinaban la explotación de las personas asentadas en estos territorios, con el fin de rendir tributos a la corona española. “Mediante la creación de aparatos regionales que sirvieron como instancias de intermediación política entre las familias indias y el Estado español, a éste le fue posible disponer de una forma más eficiente de explotación y de dominio sobre sus nuevos territorios”, señala Bailón (2002, p. 35).

120

Esta nueva articulación del poder español, y la respectiva reorganización política y administrativa de las comunidades indígenas se dio a partir de las “repúblicas de indios”. Éstas fueron gobernadas por “señores naturales”, que a partir de 1538 dejaron de ser reconocidos por los españoles como reyes, y “se tomó el término antillano de *cacique* para nombrarlos” (Sepúlveda. 1974, p. 11). Los *caciques*, o señores, en las repúblicas de indios tenían funciones de administración y justicia, a la vez que estaban exentos del pago de tributo. Por decirlo de otra forma, contaban con relativa autonomía financiera, administrativa y de justicia.

Las repúblicas de indios eran demarcaciones administrativas en las que los caciques hacían las veces de autoridades auxiliares de la corona española, lo que hace posible afirmar que la “nobleza indígena fue integrada en la vida política y administrativa del país” (Bechtloff, 1993, p. 257). Evidentemente, se trataba de una “nobleza” obediente y subordinada a la corona, en la que uno de sus rasgos no era la elección democrática, sino la designación despótica, basada en la herencia de cargos de padres a hijos mediante la aprobación de la corona española.

8 Entendemos a la “nación”, en términos de Anderson (2016, p. 23), como “una comunidad política imaginada como inherente, limitada y soberana”. Se trata, pues de una comunidad política que comparte un origen ancestral e identitario, imaginaria en tanto los miembros de la misma se reconocen como parte de, sin conocer a todas las partes.

Durante la época precortesiana “todos los cargos se heredaban de padre a hijo, con preferencia por los hijos de las esposas mayores. Sin embargo, para la mayoría de los puestos el rey [*sic. Cazonci*] se reservaba el derecho de aprobar al funcionario. Los gobernantes locales eran designados por el rey” (Sepúlveda, 1974, p. 11). Posteriormente, la corona española a través de sus instituciones coloniales designaría *caciques* (señores principales) que respondían a sus intereses. En otros casos, cuando las familias de linaje noble habían sido abatidas, por la guerra o por enfermedad, la corona designaba a los nuevos gobernantes.

En última instancia la organización interna de las comunidades encontraba su límite en la potestad de las autoridades españolas para condicionarla. La permanencia de los caciques, el reconocimiento de privilegios, como la exención de impuestos, el otorgarles las mejores tierras, así como servidumbre para trabajarlas y para atenderlos, dependía en gran medida de “su eficiencia como agentes de gobierno indirecto, así como de relaciones satisfactorias con alcaldes mayores” (Warman, 2003, p. 147).

Los territorios purépechas convertidos en “repúblicas de indios”, mantuvieron relativa autonomía en su organización interna. “Las repúblicas de naturales purépechas alcanzaron una notable integración en la sierra de Michoacán, lo cual las caracterizó con su autonomía relativa pues, en sentido estricto, un gobierno autónomo es aquél que se ejerce con leyes propias” (García, 2013, p. 8). Las leyes no eran propias, la organización interna sí.

Posteriormente, una vez consumada la independencia de México, durante el gobierno liberal del siglo XIX, uno de los ejes del pensamiento giraba en torno al ideal de “ciudadanos”, con la perspectiva de que, como tales, deberían ser tratados como iguales ante la ley, sin distinciones de castas o de otro tipo, por lo que la “identidad indígena” y sus formas de organización internas, parecían contraponerse al proyecto de la nación mexicana. Así, por ejemplo:

La ley Lerdo, aplicada a mediados del siglo XIX, fue un golpe duro a la propiedad comunal. Los liberales concibieron la diferencia económica y jurídica como causas del atraso del país. Nadie debía aparecer como diferente y con organizaciones sociales disímiles a las que propugnaba esta corriente” (Jasso, 2012 b, p. 47).

La posibilidad de que los indígenas pudieran explotar de manera corporativa las tierras se veía como un desafío a la conformación de una república liberal.

En el siglo XX, pasada la revolución, las formas de organización indígena nuevamente se verían relegadas a un segundo plano, y subordinadas a las instituciones estatales:

Al instruir el municipio libre la Revolución borró de un golpe una serie de funcionarios intermedios que aparentemente servían de enlace entre el gobierno y la comunidad que aparentemente servían de enlace entre el gobierno de la comunidad y el estatal o federal; pero que, en la práctica, eran instrumentos de un “gobierno indirecto” que mantenía a los indígenas en una condición de subordinación degradante” (Aguirre, 1991, p. 18)

122

A pesar de ello, la relativa autonomía de los purépechas, que comenzó a configurarse desde la época prehispánica a través de la división de su territorio y su administración a partir de señoríos, y que adquirió algunas de sus características durante la colonia aún perdura. Actualmente la organización interna de las comunidades se presenta como un resquicio de aquellas formas de organización autónomas. Como bien lo apunta Warman (2003) “cuando la comunidad indígena no tenía reconocimiento como municipio, sino que dependía de uno como agencia, delegación o *tenencia*,⁽⁹⁾ los candidatos seleccionados por las autoridades tradicionales se negociaban con los funcionarios municipales” (p. 158).

Tradicionalmente en las comunidades indígenas de Michoacán, que en su mayoría son *tenencias* (no cabeceras municipales), las autoridades eran electas desde las propias dinámicas organizativas de la comunidad, a la vez que eran avaladas por el Ayuntamiento. Ha habido históricamente en estos territorios formas autonómicas de organización interna de las comunidades indígenas, cada una con sus matices.

La administración de las *tenencias* tiene amparo legal en las leyes que determinan la organización político-administrativa del estado de Michoacán. Ello a través de lo estipulado en la Constitución local y en la respectiva Ley Orgánica Municipal de Michoacán. La Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Michoacán de Ocampo (2018) señala en su artículo 124 que “la administración pública, fuera de la cabecera municipal,

9 Ese es el caso de Michoacán. *Cursivas mías.*

estará a cargo de jefes de tenencia o encargados del orden; sus facultades y obligaciones serán determinadas por la ley”.

La ley referida es la Ley Orgánica Municipal de 2018, la cual señalaba que “la administración municipal en las poblaciones fuera de la cabecera municipal, estará a cargo de los jefes de tenencia y encargados del orden en sus comunidades, quienes dependerán jerárquicamente en lo político y administrativo del presidente Municipal”, según lo estipula el artículo 60 de dicho ordenamiento. Esto significa que jurídicamente las jefaturas de tenencia tienen la función de autoridades auxiliares, por lo que dependen directamente del presidente municipal. En términos de subordinación, las tenencias jurídicamente están bajo el mando del alcalde antes que de la comunidad. Este orden político administrativo representa un vínculo directo entre las autoridades municipales y la población de las comunidades, rancherías y demás asentamientos dentro de los municipios.

Respecto de este tipo de autoridades subordinadas a los ayuntamientos, Sepúlveda (1974, p. 78) ha señalado que “existe además un funcionario llamado *representante del pueblo*, que está encargado de vigilar los bienes de la comunidad indígena: pastos, bosques y aguajes; por lo general goza de gran prestigio dentro de la comunidad”. Este tipo de funcionarios parecieran ser herederos de los antiguos caciques que en la época colonial se encargaban de la administración y organización de las comunidades indígenas. En el caso de las actuales comunidades purépechas estas funciones han quedado distribuidas entre jefes de tenencia y representantes de bienes comunales.

Sepúlveda (1974, p. 78), apoyándose en Aguirre Beltrán: “señala además que dentro de los funcionarios del municipio hay una reminiscencia de los funcionarios de la república de indios. Las tenencias o pueblos sujetos para su gobierno nombran a un jefe de tenencia, uno o dos jueces y un secretario”. De esta manera, han subsistido formas de organización política paralelas, por un lado, las que corresponden a las formas de organización propias de las comunidades, que se sustentan en lo que corrientemente se nombra como “usos y costumbres”, o normas tradicionales de las comunidades; y las autoridades del Estado nacional, que en el ámbito local son los Ayuntamientos municipales.

Entendemos que el sistema de cargos es una parte de los llamados “usos y costumbres”, que es la forma en cómo los miembros de las comunidades indígenas definen a lo que académica y jurídicamente se entiende como “sistemas normativos internos”. Desde la perspectiva de Carlsen,

con quien coincidimos, “es importante entender que el término “usos y costumbres” no se refiere a un código informal de creencias religiosas, culturales y sociales, sino a un sistema de normas colectivas que ha sido integrado en las comunidades indígenas a través de los siglos -un sistema que, como todos, no es infalible pero que ha probado su flexibilidad, coherencia y capacidad de coexistir con el estado moderno” (1999, p. 5). En otras palabras, se trata de las normas (regularmente no escritas), que internamente rigen la vida comunitaria y que, aunque no son inmutables, están integradas a la cultura de la propia comunidad y permiten la reproducción de la cultura.

Debemos reconocer que en los hechos ha habido una especie de sincretismo en el cual a partir de autoridades exógenas (normadas fuera de las comunidades, particularmente los Ayuntamientos), como son las jefaturas de tenencia y las autoridades agrarias (ejidales y comunales), se han reproducido formas de organización interna. De manera que los cargos civiles locales (jefatura de tenencia), en su organización y elección interna han mantenido amplios márgenes de autonomía en sus decisiones que, sin embargo, se ha visto limitada por la escasez de recursos, lo que ha derivado en las inconformidades que luego han dado pie a las demandas autonómicas.

124

En las comunidades para la elección de autoridades locales la cuestión del prestigio es sumamente relevante. Éste se adquiere a través del cumplimiento de ciertas tareas, que como principio de cuentas exige de una participación constante en las actividades de las comunidades, que van desde la organización de fiestas, trabajos comunitarios, cooperaciones, entre otras. En términos de las propias comunidades, ese prestigio y respeto se adquiere a través de por lo menos tres criterios generales: vivir bien, participar y trabajar bien. Además de esas condiciones, la formación académica (generalmente acompañada de un bienestar económico) ha jugado un papel importante en la adquisición de prestigio y, por lo tanto, es un parámetro que se debe tomar en cuenta en la elección de autoridades y delegación de cargos.

El prestigio, por lo tanto, remite a cierto *status* en la comunidad, que normalmente se acompaña de la experiencia de vida de las personas, y que se atestigua por su “vivir bien”, también reconocido como un “buen comportamiento”, tanto en el ámbito familiar como en el social; de cierto nivel de conocimientos académicos o de experiencia comunitaria; el reconocimiento político (que tengan acceso a instancias gubernamentales y

políticas); y las posibilidades económicas para tener cargos. Estas características pueden cumplirse todas a la vez o algunas en una misma persona, por ello no es extraño ver que generalmente quienes han ocupado cargos son personas de cierto nivel económico en la comunidad y que suelen tener profesiones.

La permanencia de este tipo de organizaciones locales ha prevalecido en parte gracias a la existencia de “Jefaturas de tenencia” en Michoacán. Al amparo de esta forma de organización político-administrativa, los purépechas han mantenido algunas formas organizativas tradicionales. La actual configuración del poder local en las comunidades no puede ser entendido sino el marco de las relaciones históricas entre las instituciones del Estado con los indígenas: primero las instituciones coloniales; luego el Estado mexicano del siglo XIX; posteriormente el México posrevolucionario; y finalmente, el México actual, el del capitalismo global.

Así, “en gran parte de los pueblos indígenas e Indo ladinos de América existe una forma dual de gobierno: a) El sistema nacional de autoridades locales. b) El sistema tradicional de autoridades” (Sepúlveda, 1974, p. 81). Michoacán no es la excepción, sin embargo, es de suponer que esa relativa autonomía de las comunidades respecto de las cabeceras municipales y con respecto a otras tenencias, ha incidido también en una atomización de identidades que obstaculizan la posibilidad de que exista una identidad totalizante. En el caso de los purépechas dicha atomización, acompañada de conflictos intercomunitarios, impide que en términos reales exista una “nación purépecha” como tal, o de que las comunidades sean representadas en los ámbitos políticos por un solo grupo de purépechas, ello a pesar de que las comunidades de la Meseta, así como las de la Cañada, la Ciénega y el lago, comparten en lo general esa adscripción étnica.

A partir de los diferentes momentos históricos que se han mencionado, se configuraron, por un lado, formas de organización internas que permitieron a las comunidades indígenas cierto grado de autonomía, particularmente en cuanto a sus formas de organización internas, respecto de las instituciones de gobierno, desde el municipal hasta el federal. Mientras que, por otro lado, se fue construyendo, a pesar de esa autonomía, un sistema de intermediación política, en el que las autoridades de las comunidades indígenas respondían tanto a las instancias gubernamentales, como a sus formas de organización comunitarias.

De esta correlación de fuerzas, de las prácticas corporativas en las comunidades, y posiblemente a partir de un sistema de partidos con un par-

tido hegemónico; resultó la relativa estabilidad política en las regiones indígenas del país, basada primordialmente en la subordinación política de las comunidades indígenas en el trayecto del Siglo XX. No obstante, esa subordinación no fue total, porque las formas de organización internas de las comunidades siguieron sus dinámicas y normas propias. Ello ha incidido en que tales formas de control y subordinación estatal se estén transformando en las últimas décadas.

Sin duda, en ese entorno de relativa autonomía, un evento que marcó nuevos conflictos intracomunitarios fue la pluralización partidista a partir de la creación del Partido de la Revolución Democrática, y por ende de la ruptura de la estructura del sistema político estatal de un partido hegemónico.

3.2. *¿Purépechas o Tarascos?*

126

Además del aspecto demográfico, el aspecto cultural es primordial para definir la importancia que los purépechas tienen en Michoacán. Es común que en la entidad se suele hacer referencia a los términos Purépecha o Tarasco. Estos gentilicios, a veces utilizados indistintamente, tienen connotaciones diferentes. La palabra *purépecha* ha venido cobrando fuerza en las últimas décadas a la vez que ha ido desplazando la denominación de *Tarascos*.

Entre los indígenas de Michoacán el término Tarasco está casi en desuso, pues se considera incluso despectivo. De acuerdo con Martínez Baracs (2003, pág. 80): “el gentilicio *tarasco*, en uso entre los españoles poco después de la conquista, se impuso más y más hasta el siglo XX. Sólo en las últimas dos décadas han retrocedido frente al término *purépecha*”. Sobre el significado del gentilicio *tarasco*, fundamentalmente a partir del libro la “Relación de Michoacán”, está ampliamente difundida la idea de que su origen etimológico proviene de la palabra *tarascue* que puede traducirse como *yerno*, lo cual para muchos de los que ahora se reivindican como purépechas resulta ofensivo.

Actualmente, para los indígenas antes llamados tarascos resulta más cómodo y aceptable ser identificados como purépechas, lo cual es apreciable sobre todo en sectores con mayor grado académico. Como indica Vázquez León (1992, pág. 111) “ya desde principios de la década de 1960 comenzó a ganar popularidad el apelativo *purépecha*, signo de identidad emergente entre los tarascos cuando actúan como grupo étnico”. Al parecer desde

entonces se enfatizó la idea de que los purépechas al designarse de esta manera acentúan su ascendencia indígena, su autoconciencia étnica.

Estamos frente a lo que podemos identificar como un proceso de *purhepechización*, un proceso donde los indígenas de la región central de Michoacán pasaron de ser identificados como “tarascos” a reconocerse como purépechas.⁽¹⁰⁾ Este proceso parece haber generado la noción de existencia de un imaginario colectivo étnico común que va más allá de la identidad de los individuos de cada comunidad, más allá de una categoría racial impuesta desde el exterior.

Sin embargo, esa identidad étnica generalizada de los purépechas se vuelve controvertida cuando aparecen por ejemplo conflictos de linderos o por los recursos naturales. Ante la existencia de conflictos intercomunitarios, la identidad comunitaria suele anteponerse a la identidad étnica. En esas circunstancias, la identidad purépecha se fragmenta, la comunidad aparentemente prevalece sobre el pueblo (en términos de etnia), aunque éste vive procesos de reconstrucción constantes.

Pese a todo, el proceso de dignificación de la identidad purépecha ha tenido consecuencias en cuanto a la generación de organizaciones y movimientos sociales en y desde las comunidades indígenas, sobre todo a partir de la década de los noventa del siglo pasado. En la articulación de las demandas de los purépechas los intelectuales indígenas, mayoritariamente profesionistas, universitarios y normalistas, han desempeñado un papel importante. A partir de la conjunción de éstos con las autoridades surgen nuevas organizaciones, entre ellas una especialmente relevante fue el Frente Independiente de Comunidades Indígenas (FICIM), conformado en 1990, formado básicamente por profesionistas y principalmente profesores normalistas.

En 1991 el FICIM impulsó el *Primer Encuentro de Comunidades Purépechas*, que tuvo lugar en la comunidad de Cherán. Este evento, ha significado para muchos el primer vínculo para la coordinación de las comunidades purépecha, como un espacio para discutir sus principales problemáticas y buscar soluciones conjuntas (Dietz, 1999, p. 368). Aparte de las demandas particulares de cada comunidad, la principal lucha de esta organización radicó en oponerse a la llamada “contrarreforma agraria”, encabezada por la administración de Carlos Salinas de Gortari, y que

10 Cabe hacer notar que en diversos textos puede encontrarse indistintamente la palabra purépecha o purépecha.

culminaría con la reforma constitucional al artículo 27 constitucional, referente a las formas de tenencia de la tierra en México.

A pesar de que el FICIM, como muchas organizaciones campesinas, no tuvo mayor éxito en revertir las intenciones gubernamentales de ampliar el mercado de tierras y promover la explotación extensiva de los recursos naturales, lo cierto es que marcó un punto de referencia en las organizaciones indígenas de Michoacán. En adelante las reivindicaciones de las organizaciones indígenas rebasaron el ámbito agrario y se esgrimieron otras de carácter propiamente étnico, tal como ha sugerido Jasso (2010 a).

En las comunidades en cuestión, así como en general en las cuatro subregiones purépechas, cada día cobra más aceptación la denominación “purépecha” que la de “Tarasco”, para designar a los indígenas originarios de estas tierras. Esta reivindicación no sólo se presenta frente a los *turishi* (personas no purépechas), o los extranjeros, sino como una reivindicación de la igualdad. Al parecer el gentilicio P’urhépecha no reivindica una supremacía étnica, sino la igualdad entre quienes fueron nombrados Tarascos.

128

Vale la pena citar el manifiesto hecho por uno de los líderes más importantes del llamado Consejo Supremo Indígena de Michoacán, Pavel Ulianov, en 2016: “somos P’urhépecha, “gente del común”, “guerreros”, “campesinos”, “visitantes”, en otras palabras, somos Pueblo, y es el pueblo organizado el que hace la historia, no es el Cazonci o Irecha, no son los sacerdotes o petamuti, no son los caciques o carachacapacha, no son las instituciones, no son los gobernantes, quienes son el sujeto de la historia”.

Posiblemente estas aseveraciones puedan generar controversias sobre todo entre los intelectuales purépechas, sin embargo, el hecho es que reivindican el gentilicio de la gente común en la época prehispánica, no el de los principales o *Uacúsecha*. Consciente o inconscientemente se está reivindicando el gentilicio P’urhépecha, como si se tratara de una denominación que enmarca a la vez de un posicionamiento étnico, como un posicionamiento de clase.

3.3. *Movimiento indígena en México*

Recordemos que en el ya lejano año de 1994 tuvo lugar la irrupción pública del EZLN en la vida nacional, para denunciar la serie de abusos históricos de los que los indígenas de Chiapas y de México habían sido objeto durante siglos. El levantamiento armado protagonizado por los indígenas

chiapanecos tuvo como uno de sus efectos que el gobierno federal tuviera que entablar diálogos por la concordia y pacificación en Chiapas, a la vez que se ponían sobre la mesa las condiciones adversas de los indígenas del país.

El diálogo de los rebeldes con el gobierno federal tuvo como eje central el reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas. Así, en febrero de 2001 se aprobó una reforma constitucional mediante la cual se modificó el artículo segundo constitucional, reconociendo la composición pluricultural de nuestro país, y haciendo referencia a la autonomía de los pueblos indígenas como manifestación de su libre determinación. No obstante, se delegaba a las legislaturas de las entidades federativas la legislación específica sobre esos derechos de los pueblos indígenas.

Así, la Constitución federal alude a derechos de los pueblos indígenas, pero no los legisla en sus particularidades, no existe en estos momentos una ley general sobre derechos de los pueblos indígenas. Pese a esta situación, es un hecho que a partir de la lucha protagonizada por el EZLN los indígenas se hicieron visibles, o por lo menos más visibles, y se confirmó que tienen la potencialidad para posicionarse en las discusiones de la vida pública nacional.

En este sentido, los purépechas, junto con otros grupos indígenas de la entidad (principalmente los Nahuas de la costa, asentados en el municipio de Aquila) han participado activamente en el movimiento indígena nacional en la búsqueda del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Como apunta Máximo (2003; 587): “en 1994, cuando surge el levantamiento zapatista en Chiapas, Nación Purépecha simpatiza con las once demandas que esgrime la lucha indígena, y acuerdan acudir a la Convención Nacional Democrática en Aguascalientes, Chiapas”.⁽¹¹⁾

Posteriormente, la Nación Purépecha (NP) se vio involucrada en la organización del Foro Nacional Indígena, que se realizaría en enero de 1996, del cual resultó la conformación del Congreso Nacional Indígena (CNI) en octubre del mismo año. Así, en los últimos años junto con otras organizaciones indígenas ha impulsado el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés (ibid., p. 589).

11 A partir del 9 de febrero de 1995 se le llamó Aguascalientes al lugar ubicado en el poblado de Guadalupe Tepeyac, Chiapas, en dónde se reunirían diversos líderes y organizaciones de la sociedad civil y del movimiento indígena para abordar temas como la democracia en México, los derechos indígenas y la sociedad civil.

En esos acuerdos se plasmaron los compromisos y propuestas conjuntas del EZLN y el gobierno federal, que suponían como objetivos lograr la paz en Chiapas y crear una nueva relación del Estado mexicano con los pueblos indígenas, se componían de tres documentos: “Compromisos que el Gobierno Federal asumió con los pueblos indígenas”, “Pronunciamiento conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional” y “Propuestas conjuntas que el Gobierno Federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional”, redactados en enero de 1996.

De manera abreviada, en los Acuerdos de San Andrés se plantearon una serie de temas que implican transformaciones en el marco jurídico nacional, y posiblemente abrieran la puerta para nuevas formas de relación de las instituciones del Estado nacional con los indígenas del país. En la agenda se contemplaron cambios en lo político, referentes a la libre determinación de los pueblos indígenas, ejercida a través de la autonomía, la representación política, la participación de los pueblos indígenas en los diferentes órdenes de gobierno.

130

Asimismo, se hicieron acuerdos para generar cambios en lo que respecta a la cuestión social y cultural, por ejemplo, en materia de educación, como la intercultural y la bilingüe. En cuanto a la necesidad de cambios a las políticas agrarias, especialmente respecto a revisar las reformas hechas al artículo 27 constitucional en 1992. Asimismo, se registraba por ejemplo la necesidad de realizar políticas que impulsaran el desarrollo sustentable, el acceso de los indígenas a medios de comunicación, entre otros temas.

Esto resulta relevante debido a que, en los movimientos indígenas vigentes en Michoacán, como en otras partes del país, estos temas siguen estando presentes, principalmente los referentes a la autonomía indígena, la participación y representación política, así como la demanda de políticas que promuevan el desarrollo de las comunidades. En Michoacán, pues, en diversos sentidos y en diversos niveles siguen estando presentes estos temas.

Por otro lado, los momentos históricos que México vive, nuevamente nos hace cuestionarnos acerca del funcionamiento de las instituciones nacionales, incluso podemos cuestionar acerca de los fundamentos mismos de la democracia mexicana. En este entorno, Michoacán ha sido una entidad federativa que ha protagonizado situaciones que han hecho voltear la mirada hacia ella. Entre estas se resalta por ejemplo la aparición de

las autodefensas, sus posteriores escisiones y la institucionalización de un sector de ellas a través de la conformación de la llamada “fuerza rural”.

Es oportuno destacar que los términos autodefensas y policías comunitarias, aunque pueden ser similares, se refieren a realidades diferentes. Las policías o rondas comunitarias han sido creadas en comunidades indígenas para la defensa de sus territorios y sus recursos naturales, y para el resguardo de la seguridad de los habitantes ante el crimen organizado, y ante los embates del propio gobierno. En tanto que los grupos de autodefensa no tienen esa adscripción étnica, sino que más bien pueden entenderse como manifestaciones ciudadanas.

En el caso de estos últimos, se trata de grupos de ciudadanos que buscan defenderse principalmente de la delincuencia, aunque pueden defender a sus pueblos de proyectos de grupos empresariales ajenos a la propia región, como es el caso de los limoneros en Buenavista Tomatlán (Ramírez Cuevas, 2013). Es posible, en el mismo sentido, identificar el surgimiento de los grupos de autodefensa como organizaciones promovidas por grupos empresariales y agrarios esencialmente de tierra caliente.

La aparición de las autodefensas y policías comunitarias por supuesto está vinculada a violencia emanada del crimen organizado. El crimen organizado, en Michoacán, como en el resto de México, es un flagelo que por condición de amenaza es preocupante para la sociedad. Así, por ejemplo, la comunidad de Cherán, ha sido a partir de 2011 un protagonista del movimiento indígena nacional. Esta comunidad ha desestimado el papel de las instituciones formales, incluso las ha culpado de los problemas de desorganización social y del crimen de que han sido víctimas, especialmente de la tala de sus bosques y de las divisiones sociales internas (Campanur, 2014).

Cherán ha sido antes protagonista en el intento por fortalecer la identidad y las organizaciones indígenas. En 1991 en aquella comunidad se creó el Frente Independiente de Comunidades Indígenas de Michoacán (FCIM). Mientras que en diciembre de ese mismo año se emitió un documento conocido como el “decreto de la Nación P’urhépecha” (Máximo, 2003), que daría pie a una organización con el mismo nombre, y que en la actualidad sigue vigente en la entidad y que es un referente de las reivindicaciones étnicas, la Organización de la Nación Purépecha (ONP).

No se puede desdeñar la trascendencia que en México tienen los indígenas. En el caso de Michoacán, los purépechas plantean su relevancia política a partir de sus propias comunidades, sus organizaciones y sus movimientos.

3.4. La lucha indígena por el reconocimiento jurídico en Michoacán

La identidad indígena, la pertenencia étnica, han sido fundamentales en las demandas que los pueblos y comunidades indígenas han planteado en las últimas décadas. Los contenidos y las transformaciones en los discursos de las organizaciones indígenas corresponden no sólo a una realidad local, sino a transformaciones que ha habido en la relación de los Estados nacionales con los pueblos indígenas. En otras palabras, las relaciones del Estado Mexicano, así como de otros estados latinoamericanos, han tenido transformaciones históricas de las cuales muchas se han canalizado a través de sendas reformas constitucionales en materia de derechos indígenas.

132

En esos procesos históricos, cobraron especial relevancia las últimas dos décadas del siglo pasado. Como consecuencia del tránsito del indigenismo de Estado a las ideas de reivindicación indígena, o la que se conoce como “neoindigenismo”, que coincide con la apertura de Estado mexicano modelo neoliberal, se presentaron a lo largo y ancho del continente diversas movilizaciones indígenas, con diversos alcances y formas de expresión. A través de esas acciones se cuestionó ya no sólo las acciones del Estado hacia los indígenas, sino que incluso se ponían en tela de juicio los fundamentos de los Estados y de la democracia latinoamericana.

En el caso de Michoacán la problemática indígena se ha manifestado a través de movilizaciones que pueden rastrearse hacia el final de la década de los ochenta, y cuyos momentos más álgidos y trascendentales, tanto localmente como a nivel nacional, se intensificaron a partir de la década de los noventa. Al respecto, cuando en este manuscrito referimos a una “reemergencia indígena” lo que se pretende enfatizar es que los movimientos sociales por la autonomía en Michoacán no son algo totalmente nuevo.

No es que a partir del movimiento comunitario de Cherán haya surgido la idea de autonomía entre los purépechas, sino que éste y otros procesos han tomado como puntos de referencia a procesos pasados, no sólo procesos locales, sino nacionales e internacionales. Muestra de ello es la relevancia que ha tenido el movimiento neozapatista en la reivindicación de derechos indígenas, particularmente en cuanto a las propuestas autonómicas emanadas de la coyuntura generada a partir de los diálogos por la paz en Chiapas, en la no muy lejana década de los noventa del siglo XX.

Con la visualización de los indígenas del país que se dio a partir de 1994 en el país se hizo eco en Michoacán, en donde movimientos locales

tuvieron lugar en comunidades como Nurío, Quinceo, Zirahuén, Urapicho, Turícuaro, y Pamatácuaro, por mencionar algunas. A pesar de estos acontecimientos y de los intentos de aquellas comunidades por articular procesos autonómicos ninguno de ellos logró consolidarse como un proyecto que pudiera ser referente estatal o nacional de la organización indígena. No obstante, Nurío hasta la fecha ha logrado recibir un presupuesto en proporción de la población que tiene con respecto al municipio de Paracho, y de que ese proceso inició a partir de marzo del 2001, después de que en esa comunidad se celebró el Congreso Nacional Indígena (CNI), un proceso autonómico que podríamos calificar como *de facto*, por no haber necesitado ser reconocido jurídicamente para hacerse efectivo. Pese a esto su “autonomía” no logró transformar el marco jurídico en torno a los derechos indígenas, no era esa su intención, su autonomía quedó enmarcada en el ámbito eminentemente local.

En este sentido, en el evento denominado: “Conmemorando la lucha y resistencia de Juan Chávez”, el primero de diciembre de 2012, en medio de imágenes que vinculaban estrechamente el movimiento indígena de Michoacán con el EZLN, se reconoció la trayectoria de lucha social del líder purépecha, quien participó activamente en el movimiento indígena nacional encabezado por el propio EZLN. En aquel evento se recordó también la lucha por la autonomía de la comunidad de Nurío, así como la resistencia histórica de las comunidades indígenas, incluida la lucha que en esos momentos se vivía en Cherán en contra de la delincuencia organizada, de los “corruptos” partidos políticos. Se hacía remembranza también de la “traición”, de los tres principales partidos políticos en contra de los pueblos indígenas del país al desconocer los acuerdos de San Andrés Larrainzar y aprobar una reforma constitucional que básicamente no reconoce la autonomía indígena plenamente. Para quienes presenciamos dicho evento era evidente que el movimiento indígena protagonizado por los purépechas no estaba conforme con el sistema político y con la exclusión histórica de los pueblos indígenas.

Nurío autónoma



Fotografía propia, 1 de diciembre de 2012, Nurío, Michoacán.

Es indudable que el movimiento comunitario de Nurío y el ejemplo de lucha de Ostula, entre otros, fueron referentes para el que sería el movimiento que vino a relanzar los procesos autonómicos, me refiero a el movimiento por la defensa de los bosques y el territorio de Cherán. Este último ha sido hasta ahora un nuevo referente para la lucha indígena, su relevancia ha trascendido no sólo el ámbito regional, sino el nacional, e internacional. Sus acciones y sus demandas han sido articuladas en el ámbito de las acciones directas, pero sobre todo han buscado trascender en términos de derechos normativamente sancionados. Se trata, digamos, de un nuevo rostro de la lucha indígena en Michoacán: organización de facto a la par de una lucha jurídica.

A partir de ello, siguiendo el ejemplo de Ostula y Cherán, así como de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) de Guerrero, en comunidades indígenas de Michoacán se han organizado o intentado organizar policías comunitarias en lugares como: Urapicho, en Paracho; San Juan Nuevo, en Parangaricutiro; Turícuaro, en Nahuatzen; Pamatácuaro, Cherato, Cheratillo, y Orúscato, en el municipio de los Re-

yes; Santa Fe de la Laguna, así como en diversas comunidades nahuas y otomíes de la entidad (Monreal, 2013).

En este tenor, a partir de las últimas décadas del siglo XX organizaciones como el Frente Independiente de Comunidades Indígenas de Michoacán (FICIM); la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ); la Organización de la Nación Purépecha (ONP); y la Organización de la Nación Purépecha Zapatista (ONPZ), pero sobre todo las comunidades indígenas de la entidad, han protagonizado diversas luchas que incluyen entre sus principales problemáticas por resolver: cuestiones agrarias, linderos, defensa de los recursos naturales y el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Esto último coincide con las demandas que buscan que les sea reconocido el derecho a la libre determinación, en su vertiente de autonomía.

En el caso de La UCEZ, surgida en el municipio de Tingambato en noviembre de 1979, se puede decir que no es propiamente una organización indígena. Esta organización no tuvo como su principal reivindicación a los derechos indígenas, sino que se centró primordialmente en la cuestión agraria, su principal razón de ser ha sido la lucha por la tierra, además de tener un especial vínculo con la *ideología cardenista*. La UCEZ, aunque se ha declarado como una organización independiente, tiene una orientación que bien puede vincularla con el Partido de la Revolución Democrática (PRD).

A propósito del vínculo de la UCEZ con la ideología cardenista, “en 1986, Cuauhtémoc Cárdenas dejó la gubernatura del estado y, no mucho después, también su militancia en el PRI, para crear su propio partido (el Frente Democrático Nacional, que posteriormente se convirtió en el Partido de la Revolución Democrática). El partido de Cárdenas contaba con la simpatía de la mayoría de los miembros de la UCEZ” (De la Peña, 1995, p. 127). En otras palabras, el vínculo entre la UCEZ y el PRD no se presentó a la usanza priísta, a partir de una afiliación formal, sino a través de las simpatías particulares de los miembros de la UCEZ, siendo esta una simpatía generalizada entre los miembros de la organización, que derivó en apoyo electoral.

Por otro lado, en la articulación de las demandas de los purépechas como grupo étnico, los intelectuales indígenas, mayoritariamente profesionistas, universitarios y estudiantes normalistas, han desempeñado un papel importante. A partir de la conjunción de éstos con las autoridades tradicionales surgen nuevas organizaciones, una especialmente relevante fue

el Frente Independiente de Comunidades Indígenas (FICIM), conformado en 1990. Para 1991 esta organización impulsó el *Primer Encuentro de Comunidades Purépechas*, que tuvo lugar en la comunidad de Cherán. Este evento, ha significado para muchos el primer vínculo para la coordinación de las comunidades purépechas, como un espacio para discutir sus principales problemáticas y buscar soluciones conjuntas (Dietz, 1999, p. 368).

El 5 de diciembre, del mismo 1991, en la propia comunidad de Cherán, en una reunión regional de la FICIM se dio a conocer un manifiesto conocido como el “Decreto de la Nación Purépecha”, el cual posteriormente fue firmado por líderes y autoridades de “prácticamente todos los pueblos purépecha” (*ibíd.*, p. 369) en los inicios de 1992. Este decreto se empalmó con las protestas y manifestaciones del Quinto Centenario del descubrimiento de América, o mejor dicho el Quinto Centenario del inicio de la colonización de América. De este decreto y de las discusiones realizadas al interior del propio FICIM se desprendió el surgimiento de la Organización de la Nación Purépecha (ONP), que se dio en 1994, con la peculiar característica de una importante participación del magisterio indígena, como indica Jasso (2008, p. 189).

136

En el marco de la discusión acerca de la reforma federal en materia de derechos indígenas, especialmente la autonomía, la postura ideológica de la ONP ha oscilado entre, por un lado, identificarse con la propuesta de autonomía regional propuesta por la Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía (ANIPA), o por otra parte de identificarse más con las propuestas que reivindican la autonomía comunal como base del ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas (Jasso Martínez, 2008, p. 191). Esto generó sendas corrientes ideológicas en la ONP, las cuales actualmente han perdido relevancia.

Las divergencias ideológicas al interior de la ONP dieron pie al surgimiento de una nueva organización llamada “Nación Purépecha Zapatista” (ONPZ o NPZ). El surgimiento de la nueva organización es producto de las tensiones que hubo entre dos distintas corrientes políticas que surgieron al interior de Nación Purépecha, por un lado una que impulsaba el cumplimiento de los acuerdos de San Andrés y mantiene su apoyo a la lucha neozapatista, corriente que se vincula con el surgimiento de la ONPZ; y por el otro lado, una corriente que a pesar de aceptar la necesidad de aprobar los Acuerdos de San Andrés se manifestaba en favor de la creación de una asociación política nacional, por lo cual se inscriben dentro de las instituciones políticas y electorales vigentes, el caso de la ONP.

Más allá de posturas discursivas la realidad es que ambas organizaciones reivindicaban y simpatizaban con los planteamientos del EZLN y el CNI, y en todo caso, independientemente de la ideología, ambas veían en la lucha partidista una posibilidad. En suma, la toma de decisiones al interior de la ONP parece haber sido la principal razón del rompimiento de ambas corrientes. La NPZ decidió mantener sus vínculos directos con el PRD (Jasso Martínez, 2008; p. 193) y la ONP se manifestaba a favor de que el EZLN tomará la vía de una nueva organización política, se orientaba hacia los procesos autonómicos. Más tarde ambas organizaciones terminarían por establecer vínculos clientelares directos con el PRD, sea por su ideología de izquierda, sea por sus intereses particulares. Como señala la misma Jasso Martínez (2008), ambas organizaciones apoyaron la candidatura del perredista Lázaro Cárdenas Batel a la gubernatura del estado, a pesar de que en su tiempo como Senador validó la iniciativa de reforma propuesta por el gobierno federal en 2001.

No se puede dejar de señalar que algunos de los principales líderes de ambas organizaciones han desempeñado cargos dentro de la administración estatal durante los periodos que gobernó el PRD, e incluso del PRI, o han buscado candidaturas a través de esos partidos. Ejemplo de estas aspiraciones de algunos líderes indígenas es que el dirigente de Nación Purépecha, Abundio Marcos, ha exigido que los pueblos indígenas sean tomados en cuenta para formar parte de las distintas secretarías del gobierno del estado, así como postular candidatos a diputaciones plurinominales federales, incluido el mismo por parte del PRD ⁽¹²⁾ en 2012.

A pesar de esos vaivenes en las estrategias de la ONP y la ONPZ, en los últimos tiempos principalmente hasta antes de la reforma local en materia indígena, al lado de otras organizaciones indígenas y de otros sectores sociales la Nación Purépecha demandó cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, sin tener mayor éxito. En la misma discusión, acerca de los derechos indígenas y su reconocimiento formal en la constitución local, merece mención el papel del Frente Estatal Indígena (FEI), vinculado con el Partido Revolucionario Institucional (PRI), que en aquel entonces estaba tenía en sus manos el poder ejecutivo federal, y cuyas funciones se concentraban en mostrar el lado productivo de las comunidades indígenas,

12 En 2012 el dirigente la ONP buscó primero la candidatura a una diputación federal y luego a la dirigencia estatal del PRD, sin tener éxito en ninguna de las dos encomiendas.

desvinculándose así de otras organizaciones, particularmente la ONP, por considerar que ésta restringía su lucha al ámbito político. Era pues, una organización indígena que actuaría como contrapeso ante las organizaciones como la ONP.

Por otro lado, respecto del vínculo entre las organizaciones indígenas y el Partido de la Revolución Democrática, Jasso (2012a, p. 23) ha sugerido que “desde el nacimiento del partido de izquierda (PRD) en los años ochenta del siglo xx, la población indígena ha demostrado simpatía por éste”. Lo primero que hay que señalar es el estrecho vínculo con aquel instituto político, lo interesante es, sin embargo, presumir que dicho vínculo representaba a la vez una ruptura con el régimen priista, al menos ideológicamente implicaba un alejamiento del PRI.

138

Respecto de esto último lo que argumenta Jasso, habrá que corregir que el PRD formalmente se fundó en mayo de 1989, y lo hizo sobre la escisión surgida al interior del PRI, a través de la llamada corriente democrática, y a través de la base estructural del Partido Mexicano Socialista (PMS), así como de diversas organizaciones sociales de ideología política de izquierda. En la perspectiva de Bolívar Meza (2009), fueron cuatro las vertientes políticas que propiciaron el origen del PRD: la corriente democrática del PRI; el PMS; la izquierda social, que incluiría movimientos y organizaciones sociales; y la participación de algunos integrantes de partidos identificados como satélites por su subordinación y dependencia ante el PRI.

Desde su origen, el PRD tuvo una importante cercanía con los indígenas y sus organizaciones sociales en la entidad, así que “en Michoacán, la política electoral cobró mayor importancia y actividad; algunos miembros de organizaciones independientes indígenas que apoyaron a Cuauhtémoc Cárdenas se integraron al FDN, y posteriormente al PRD” (Jasso, 2012a, p. 28). No obstante, es sobre todo en la última década del siglo XX donde aparece más visiblemente este vínculo, en particular con la ONP. Por otro lado, es posible que la visualización de dicho vínculo entre movimiento indígena y el PRD responda a la propia visualización de los indígenas como sujetos políticos en México. Es decir, justamente la ruptura con el antiguo régimen fue el espacio propicio para visualizar a los indígenas, que buscaron alternativas para reivindicar sus derechos y su existencia misma.

En este punto es importante tomar en cuenta el proceso de reforma indígena en materia de derechos indígenas que tuvo lugar en Michoacán, y en el cual se manifestaron diversas negociaciones, vínculos y desacuerdos entre gobierno, partidos políticos e indígenas. A partir de la década

de los noventa se presentaron al menos cuatro iniciativas que pretendían reformar la constitución local en busca de que se reconocieran derechos indígenas. Estas iniciativas han sido propuestas por legisladores del PRD, en la legislatura 1997-1999; del PRI en la legislatura 2000-2002; del Partido de los Trabajadores (PT), en la legislatura 2003-2005; y la del grupo parlamentario del PRD en la misma la legislatura, estas iniciativas han sido señaladas por Ventura Patiño (2010), además de existir una quinta presentada por Leonel Godoy Rangel, Gobernador de Michoacán, el 10 de febrero de 2010, que es la única que ha sido aprobada, y cuyo dictamen se remonta al 13 de diciembre de 2011.

Las tres primeras iniciativas, encaminadas al reconocimiento de la composición pluricultural de la sociedad michoacana, no tuvieron el eco ni el apoyo necesario para lograr concretarse. Una situación contraria sucedió con la iniciativa propuesta por el grupo parlamentario del PRD, por encargo del entonces gobernador Lázaro Cárdenas Batel. Esta cuarta propuesta fue analizada por los legisladores, académicos, sociedad civil y los propios indígenas. En 2001, la Organización Nación Purépecha (ONP) entregó a Cárdenas Batel una propuesta de reforma indígena, la denominada “Ley de Derechos de los Pueblos Originarios del Estado de Michoacán de Ocampo”. Así, indígenas purépechas, nahuas, mazahuas y ñahñús (otomíes) manifestaron su esperanza de que al ser Cárdenas Batel el primer gobernador de extracción no priista en la entidad, él enviará esta iniciativa como propia para su discusión y aprobación en el Congreso (Ramírez, 2002).

Una de las primeras acciones en materia indígena de Cárdenas Batel fue la creación de la Coordinación Interinstitucional de Atención a Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Michoacán, a finales del 2002. Esta instancia fue integrada en su mayoría por indígenas, algunos de ellos pertenecientes a la ONP y a la Nación Purépecha Zapatista (ONPZ). Parecía que el gobierno del estado estaba interesado en los asuntos indígenas, sin embargo, la iniciativa de reforma una vez más fue postergada.

Si bien se generó difusión del proceso de elaboración y discusión de la iniciativa, ésta no logró ser aprobada. No hubo acuerdo suficiente entre las distintas facciones parlamentarias, e incluso no hubo acuerdos comunes al interior de cada grupo parlamentario. Además, organizaciones como la ONP y la ONPZ manifestaron su desacuerdo con el contenido de la iniciativa, en consecuencia, “las partes, organizaciones y representantes de las facciones parlamentarias acordaron ya no presentar [...] la inicia-

tiva, además de que operativamente ya no era posible en virtud de que el periodo legislativo vencía el 15 de enero [de 2005]” (Ventura, 2010, p. 176). Ninguna de las iniciativas mencionadas tuvo éxito en ser aprobada.

Finalmente, después de múltiples intentos y propuestas, por fin el 16 de marzo de 2012 se publicó en periódico oficial de Michoacán el decreto de reforma a la constitución local en materia de derechos indígenas. El artículo tercero a la letra señala: “El Estado de Michoacán tiene una composición multicultural, pluriétnica y multilingüe sustentada originalmente en sus pueblos y comunidades indígenas”, y aunque también señalaba que: “El derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, asentados en el Estado de Michoacán, se ejercerá en un marco constitucional de autonomía en sus ámbitos comunal, regional y como pueblo indígena”, lo cierto es que los posteriores párrafos del artículo no clarificaban cómo sería el ejercicio de tal autonomía. Es decir, en los hechos el derecho a la libre determinación quedó truncado.

140 Nuevamente, al igual que la reforma federal, desde que la reforma era aún una iniciativa tuvo serios cuestionamientos acerca de sus alcances y expectativas para los indígenas, tal como señaló Abundio Marcos, dirigente de la ONP, al asegurar además que esta iniciativa no era representativa de los intereses de las comunidades por lo que su aprobación representaría un avance mínimo (Monreal, 2011). Asimismo, el propio líder de la ONP aseguró en otro momento que la reforma carecía de legitimidad porque el movimiento indígena de Michoacán [léase ONP y ONPZ] no había sido considerado en las discusiones (Quadratín, 2011).

En esos procesos de reforma constitucional, particularmente respecto de la cuarta y la quinta iniciativas, la postura de la ONP y la ONPZ, y sobre todo sus acciones, han oscilado entre las alianzas partidistas y la movilización independiente. Incluso hay quien desde la academia identifica como no conveniente el distanciamiento entre el movimiento indígena local y los partidos políticos:

Específicamente la participación o no en partidos políticos es una cuestión delicada, ya que mientras el EZLN y el movimiento indígena nacional manifiestan su repudio a éstos, en Michoacán, los purépechas se sienten identificados principalmente con el PRD y su participación ha sido decisiva en momentos claves de la historia de la entidad. Incluso, un llamado a la no participación en los partidos políticos podría ser contraproducente para el movimiento indígena michoacano (Jasso, 2010b, p. 72).

Vale la pena señalar que esta reforma fue impugnada por la comunidad de Cherán al considerarse violatoria del derecho a la consulta que tienen los pueblos indígenas y que está estipulado en el artículo segundo de la constitución federal. La impugnación sería aceptada como válida por la Suprema Corte de Justicia de la Nación, y la sentencia de invalidez sería dictada en mayo de 2014 (Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2014).

En el ámbito de esas disputas, en junio de 2014 se sancionaron nuevas modificaciones al artículo tercero de la constitución de Michoacán. Mediante esa reforma se reconoció:

La existencia de los pueblos indígenas, originarios, p'urhépecha, Nahuatl, Hñahñú u Otomí, Jñatjo o Mazahua, Matlatzinca o Pirinda y a todos aquellos que preservan todas o parte de sus instituciones económicas, sociales, culturales, políticas y territoriales, garantizándole los derechos consagrados en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y los Instrumentos Internacionales relacionados en la materia (artículo 3).

Sin embargo, nuevamente el artículo tercero quedó sin una ley reglamentaria, que pudiera garantizar el ejercicio de esos “derechos consagrados en la constitución”, particularmente la libre determinación. Aunque se reconocía el derecho a la libre determinación, pero se acotaba éste al ámbito de la vida interna de las comunidades indígenas.

Las comunidades indígenas son aquellas que se autodeterminan pertenecientes a un pueblo indígena, las cuales constituyen estructuras de organización política, social, económica y cultural, asentadas en un territorio, que tienen autoridades, formas de elección y representación propias, de acuerdo a sus sistemas normativos y de gobierno interno y, en consecuencia, el derecho a elegir en los municipios con población indígena, representantes ante los Ayuntamientos, o a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de hombres y mujeres en condiciones de igualdad, en los términos de la ley de la materia (artículo 3).

Al referir a las formas propias de gobierno, el artículo tercero no deja claro si se trata de formas de gobierno autónomas, se puede inferir que sí, pero es ambiguo el contenido.

En aquel artículo se acotan las elecciones internas bajo el derecho de “elegir representantes ante los ayuntamientos”. De lo anterior derivan dos cosas: no se reconoce explícita ni claramente los alcances de la libre determinación; y más bien se delinea una forma de autonomía comunitaria, lo que en los hechos limita (por no decir niega) la posible existencia de municipios y regiones autónomos, a pesar de que el artículo tercero también señala que “el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, asentados en el Estado de Michoacán, se ejercerá en un marco constitucional de autonomía en sus ámbitos comunal, regional y como pueblo indígena”.

142

A pesar de los avances en materia de reconocimiento de derechos indígenas en Michoacán, la autonomía reconocida constitucionalmente es ambigua, pues no quedan claras las características de la misma, al tiempo que se desconoce la posibilidad de generar una remunicipalización que permita la existencia de municipios indígenas autónomos. Aunque la autonomía es una asignatura pendiente en esta entidad, ello no ha impedido que en diversas latitudes se hayan generado proceso de autonomía, particularmente en lo que se refiere a la autonomía financiera, es decir a la administración de los recursos que los poderes federales y estatales tendrían que asignar directamente a las autoridades comunitarias para su ejecución, sin que en el uso de tales recursos intervengan los ayuntamientos.

A la par de la generación de estos procesos, el vínculo partidos-movimiento indígena en Michoacán ha sido notorio, principalmente con el PRD, que es una de las fuerzas partidistas más importantes de Michoacán, y que ha ganado tres de las últimas cuatro elecciones para gobernador en la entidad. El vínculo de las organizaciones indígenas con ese instituto político no es algo nuevo, de hecho, se remonta a los orígenes de ese partido. Como es sabido, previamente a las elecciones presidenciales de 1988 se presentó una escisión dentro del Partido Revolucionario Institucional (PRI) que dio origen a la formación del Frente Nacional Democrático (FND), lo que sentó las bases para la posterior conformación del PRD, y que tuvo como principales líderes ideológicos a Porfirio Muñoz Ledo y Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano.

La figura de Lázaro Cárdenas del Río, padre de Cuauhtémoc Cárdenas, originario de Michoacán y que fuera presidente de la república en el período 1934-1940, goza de amplia reputación entre los habitantes de la entidad y de todo el país, principalmente por asociarlo con la reforma agraria (dotación de tierras) y el nacionalismo mexicano (simbolizado mediante

la expropiación petrolera). La relevancia política de la figura de Cuauhtémoc Cárdenas radica, entre otras cosas, en la gran aceptación del general Lázaro Cárdenas, en el hartazgo político manifestado hacia el PRI, y en verlo como una figura reivindicatoria de las luchas populares.

De esta manera, “algunos miembros de organizaciones independientes indígenas apoyaron a Cuauhtémoc Cárdenas y se integraron al FND, y posteriormente al PRD” (Jasso, 2010a, p. 233). El ascenso de la importancia del PRD en Michoacán ha estado relacionado en parte con la emergencia de movimientos sociales y con el apoyo de los indígenas locales hacia el neocardenismo. Esto sin embargo no significa que en las regiones indígenas prevalezca automáticamente una asociación entre identidad purépecha con el PRD, sino que en estas regiones la disputa partidista se presenta principalmente entre el PRD y el PRI.

Esta situación es novedosa debido a que, hasta antes del surgimiento del PRD, en la mayoría de los casos, la pertenencia a alguna organización política indígena se asociaba con la incorporación al PRI. Durante la época de Partido-Estado, la representación y participación indígena estaba mediada por corporaciones pertenecientes al partido oficial, particularmente a través de la Confederación Nacional Campesina (CNC), que subsumía las identidades indígenas a la categoría de campesinos.

Cabe recordar que en la época en que el PRI era el partido hegemónico de México los beneficiarios de la reforma agraria automáticamente se convertían en miembros de la Confederación Nacional Campesina (CNC) y el fomento mismo de la distribución de tierras se traducían en acción política en favor del PRI. “Por si fuera poco, los funcionarios indigenistas a menudo eran miembros del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) y de la Federación de Sindicatos de Trabajadores al Servicio del Estado (FSTSE), y ambos dependían del PRI” (De la Peña, 1995, p. 121). No había, pues, algún sector organizado que pudiera escapar del corporativismo del PRI, a menos que se tratara de organizaciones que se vieran obligadas a actuar al margen de la legalidad y la persecución política.

Cuando en las comunidades se habla del “más antes”, para decirlo con Muñoz Morán (2009), se hace referencia a un tiempo ideal en el cual las cosas “eran mejores” que en el ahora, se evidencia que se añora un imaginario social en el que el conflicto no existía o era mínimo. Este tiempo ideal, para el caso de las disputas partidistas se refiere a aquel tiempo en que no había disputas por el poder entre partidos políticos, en todo caso las disputas políticas se resolvían al interior del “partido”. Aquel tiempo,

en términos cronológicos no es lejano, data de apenas unas cuantas décadas, cuando el PRI era el partido hegemónico en el país y no había una efectiva lucha electoral. Ello no significa que la ausencia de conflicto era real, sino que ha sido idealizada de esa manera.

Por lo revisado hasta aquí, es posible notar que el movimiento indígena en Michoacán no ha estado desligado de procesos electorales y de los partidos políticos. De hecho, las comunidades que aquí se analizan no han sido ajenas a estas dinámicas, como al parecer tampoco lo han sido los procesos autonómicos. La emergencia indígena y, más particularmente, los discursos que esgrimen la causa indígena, no son algo reciente, pero sí han tomado nuevos tintes y nuevas características a partir de la alternancia partidista.

3.5. *Procesos autonómicos*

144

De manera conceptual la autonomía puede ser entendida como una de las expresiones del ejercicio de la libre determinación, que significa reconocer a los indígenas su personalidad y capacidad para guiar su existencia presente y futura (López Bárcenas, 2005). En el ámbito interno se manifiesta como el derecho a decidir sobre su propio futuro, su organización política, su gobierno e instituciones, ello dentro del marco de un Estado nacional, es decir, la autonomía. En el ámbito externo la libre determinación se expresa a partir de la decisión de los pueblos a ejercer su autogobierno mediante la búsqueda de la independencia absoluta respecto de los estados a los cuales pertenecen actualmente. Esta segunda forma de autodeterminación, para los pueblos indígenas contemporáneos significa hacer efectivo su derecho de secesión, que no es el caso de los indígenas michoacanos.

La autonomía es, por lo menos, “la base indispensable para la sobrevivencia material, política y cultural necesaria para un grupo humano” (Houtart, 2008; p. 12). Entonces, que los pueblos indígenas demanden autonomía significa de alguna manera que la posibilidad de que puedan alcanzar las condiciones materiales que garanticen su continuidad histórica, implica la posibilidad de guiar sus propias vidas. Así pues, la autonomía puede ser una condición para la prevalencia de estos grupos.

De las ideas desarrolladas por Díaz Polanco (2003) y por Consuelo Sánchez (2010) se infiere que un régimen de autonomía requiere para su existencia el uso de un *territorio*, como un espacio indispensable para la

organización social, política y para la producción económica. Asimismo, se hace necesaria la existencia de órganos de gobierno y administración propios (el llamado autogobierno). De igual forma, se requiere establecer las competencias de los órganos autonómicos, así como un conjunto de normas e instituciones que regulen y permitan la participación del régimen autonómico en las instituciones del Estado nacional.

En este sentido se necesitaría, además, de mecanismos legales que garanticen la autonomía. El principal sería un nuevo pacto entre el Estado y los pueblos indígenas, a partir del cual se plasme en la institución fundamental del estado (la constitución) esa nueva relación. Aquel pacto, por otro lado, idealmente tendría que sustentarse en un diálogo franco entre los distintos sectores de la sociedad nacional respetando, por supuesto, la voz de los propios indígenas. Aunque el paradigma de la autonomía señala como necesarios ciertos elementos mínimos, en la experiencia de los pueblos originarios las autonomías están en marcha, aún con la parcialidad de esas condiciones. Se trata, pues, de procesos autonómicos en construcción, que no han alcanzado una consolidación social, política y administrativa.

Como complemento de lo anterior, en concordancia con Araceli Burguete (2010), la autonomía “desde abajo” requiere de procesos de “reconstitución de los pueblos, y sin movimientos de resistencia, termina debilitándose, y finalmente pueden ser vaciados de los logros obtenidos con su reconocimiento legal” (p. 88). Dicho en otras palabras, la autonomía para existir requiere la reconstrucción de la vida colectiva, y aunque el reconocimiento jurídico puede ser un indicador de la transformación del Estado en su relación con los pueblos indígenas, los procesos autonómicos pueden existir al margen de ese reconocimiento.

Al entender las autonomías en términos jurídicos y como propuestas teóricas, se tendría que entender también, por otro lado, que la construcción de las mismas no es ni unívoca ni homogénea, y que las autonomías se construyen y reconstruyen continuamente, que no hay un modelo único y universal. Es por ello que antes que hablar de autonomías, en tanto una condición paradigmática, es conveniente referirnos a “procesos autonómicos” cuando se trata de autonomías en construcción, los cuales se articulan desde las experiencias particulares de cada comunidad o pueblo indígena.

Al respecto, tras las reformas a la Constitución Política de los estados Unidos Mexicanos en 2001, en materia de derechos indígenas, y en cumplimiento de esta disposición, pese a que en el ámbito federal no existe

una “ley indígena”, la reforma implicó la delegación de la tarea del reconocimiento de los pueblos indígenas y sus derechos autonómicos a las entidades federativas.

Al igual que la reforma federal, las modificaciones constitucionales locales tuvieron serios cuestionamientos acerca de sus alcances y expectativas para los indígenas. Abundio Marcos, dirigente de la ONP, aseguró en su momento que tal iniciativa no era representativa de los intereses de las comunidades, y por ende su aprobación representaría un avance mínimo (Monreal, 2011). Asimismo, el propio líder de la ONP aseguró en otro momento que la reforma carecía de legitimidad porque el movimiento indígena de Michoacán [léase ONP y ONPZ] no había sido considerado en las discusiones (Quadratín, 2011).

146

En el entorno del movimiento indígena michoacano se percibe indiferencia ante aquella reforma, pareciera que no habrá en el corto plazo cambios en materia de derechos indígenas, salvo el reconocimiento de la existencia de los purépecha, Nahuatl, Mazahua y Otomí. La falta de reconocimiento jurídico de la autonomía, sin embargo, no limita del todo la existencia de procesos autonómicos. Cuando la autonomía de los pueblos indígenas no se enmarca en un nuevo pacto social con las instituciones del Estado, ésta aún es posible ejerciéndola hacia dentro de los propios pueblos indígenas, esta es la “autonomía de facto”.

Por la vía fáctica varias comunidades indígenas han ejercido algún tipo de derecho enmarcado en la autonomía. Un ejemplo del ejercicio de derechos autonómicos ha sido el municipio de Ostula ha sido un antecedente incluso de la lucha de Cherán. A partir de 2009, las comunidades nahuatl de Aquila, Ostula, Pómaro y el Coire han buscado la conformación de un municipio autónomo (Muñoz, 2009).

A partir de entonces, se formó el poblado autónomo de Xayakalan, en los terrenos del antes llamado Canaguancera, siendo vigilado éste por la “Guardia Comunal” y la “Policía Comunitaria”, con lo que se activó un proceso de redefinición de la vida comunitaria, que iniciaría a partir del Comité de defensa Comunal (Gledhill, 2004; pp. 133-134). La Policía Comunitaria fue nombrada por la asamblea comunitaria, que es el órgano máximo de toma de decisiones en aquella Comunidad.

Ya en tierras purépechas otros antecedentes son presentados por la comunidad de Tarecuato, en el municipio de Tangamandapio, o Nurío en el municipio de Paracho (Ventura, 2010). Esta última no asumió la autonomía sin el permiso del gobierno, sin ser una autonomía jurídica, si fue

una autonomía pactada, no hubo una ruptura total con las instituciones del Estado, aunque en principio hubo una ruptura. Esto le da un matiz importante a la forma en cómo los purépechas se relacionan con las instituciones del Estado.

A partir de 2005 se constituyó el sistema autonómico de Nurío, al tiempo que la comunidad de Quinceo en el propio municipio de Paracho hacía lo propio. Todo indica que la relación de Nurío con el Ayuntamiento de Paracho se ha consolidado. La administración municipal le otorga los fondos necesarios a Nurío en proporción con su población. En tanto que esos recursos, como se mencionó, se administran por parte del Concejo Comunitario. De esta manera la comunidad de Nurío es autónoma al menos en términos administrativos, y está avanzando en cuanto a la procuración del orden y la seguridad mediante la existencia de una Policía comunitaria que está vigente actualmente.

Así, los procesos autonómicos y los movimientos sociales han sido parte de la historia contemporánea de la Meseta P'urhépecha. Las demandas de estos movimientos se han planteado en tres sentidos principales: en primer lugar, mediante la elección de autoridades propias mediante métodos propios, esto inicialmente en Cherán, y más tarde también en Pichátaro; en segundo lugar, en la seguridad interna de las comunidades a partir de policías o rondas comunitarias; y, en tercero, en la autonomía financiera, en términos de la administración directa de los recursos que tanto la federación, a través de las “participaciones federales”, como el Congreso Local a través del Presupuesto de Egresos anual, destinan a éstas por medio de los ayuntamientos.

Por lo descrito hasta este punto, se puede apreciar que la Meseta P'urhépecha de Michoacán es una región donde ha existido una significativa presencia de organizaciones y movimientos indígenas, a la vez que en ella se encuentran comunidades que cotidianamente se ven enfrascadas en luchas partidistas que generan tensión entre las distintas facciones políticas de las comunidades. Las tensiones políticas, y la lucha por el reconocimiento de las particularidades étnicas han sido temas centrales en la vida política de las comunidades que aquí se analizan, ello se ha exacerbado sobre todo en las últimas tres décadas, que coinciden con los procesos de alternancia política en Michoacán.

Vale la pena ahondar en esas relaciones de poder, no sin antes hacer un acercamiento más particular a los principales acontecimientos políticos de las comunidades de interés.

4. EL PROCESO AUTONÓMICO DE CHERÁN

La lucha de esta comunidad no se inició como una lucha política, que pretendiera desafiar al régimen político, sino como una lucha por la sobrevivencia y la protección del territorio y los recursos naturales. No obstante, para lograr esa defensa, los habitantes de Cherán pronto se darían cuenta que la lucha no solamente era contra los “malos”, contra los talamontes, sino en contra de quienes habían permitido la proliferación de esos grupos en la comunidad.

149

4.1 Procesos electorales en Cherán

Previo al inicio del proceso autonómico de Cherán en 2011, el régimen que prevalecía en esas tierras, como en el resto de Michoacán, era el de un Ayuntamiento, conforme a lo estipulado en el artículo 115 de nuestra Carta Magna, y conforme a la Ley Orgánica Municipal de Michoacán de Ocampo, por lo que la vida política transcurría a través de los procesos electorales en los que los partidos políticos se disputaban las simpatías de los electores de la comunidad. Para el caso de las tenencias en éste, como en los demás municipios de Michoacán, se ordenaba la vida comunitaria exclusivamente a través de autoridades auxiliares: *jefes de tenencia* y *encargados del orden*.

La forma de elegir los ayuntamientos estaba determinada por la competencia electoral que se realizaba entre partidos políticos. De esos procesos electorales emanaba el gobierno del municipio, lógicamente quien resultaba electo alcalde tenía una marcada filiación partidista. La vida comunitaria transcurría, entonces, a partir de las luchas partidistas, a veces entre facciones del mismo partido. La cuestión electoral fue una arena donde se acentuaron y dirimieron muchas de las discrepancias internas de las comunidades.

Es importante conocer la trayectoria electoral reciente de Cherán, a continuación, se muestran los resultados electorales de Cherán previo a los cambios suscitados en la elección de autoridades.

Tabla 4. Resultados electorales de Cherán

Nombre	Periodo	Filiación partidista
Francisco Servín Guardián	1999-2001	PRD
Guadalupe Tehandón Chapina	2002-2004	PRD
José Cristóbal Servín Hernández	2005-2007	PRD
Roberto Bautista Chapina	2008-2011	PRI

Fuente: elaboración propia con datos del Instituto Electoral de Michoacán.

150

Además de lo que se presenta en esta tabla, es importante señalar que, desde la creación del PRD en 1989, el municipio de Cherán estuvo gobernado por aquel partido político, el gobierno perredista se extendería durante 18 años continuos. La alternancia partidista emanada de la escisión vivida al interior del PRI en los albores del proceso electoral federal de 1988 se reflejó de manera inmediata en la alternancia que hubo en el ámbito municipal en Cherán.

De la tabla anterior se puede resaltar que el periodo durante el cual se inició el proceso autonómico de Cherán fue en un periodo de gobierno priista. Resulta relevante esta situación dado que la vida partidista de esta comunidad nos indicaba claramente que históricamente a partir de la alternancia partidista las simpatías de la mayoría de la población estaban con el PRD.

Al recapitular brevemente sobre lo acontecido en 2007 en Cherán, en aquel proceso electoral, las facciones que integraban al PRD postularon, por un lado, a Leopoldo Juárez Urbina, y por el otro a Antonio Tendón, protagonizando una ruptura al interior de aquel partido. Como ha señalado Santillán Ortega (2014), tradicionalmente el PRD seleccionaba a su planilla para contender al ayuntamiento local a través de asambleas. Estas tenían lugar primeramente en los barrios, de las que resultaba la selección de una terna que posteriormente se sometía al escrutinio popular mediante una asamblea general, de la cual emanaba la planilla que competía por los comicios locales.

El orden establecido por el PRD se interrumpió en aquel 2007, ya que mediante asamblea fue electo como candidato a la presidencia municipal Antonio Tendón, mientras que Leopoldo Juárez Urbina quedó integrado en la planilla, sin embargo, este último rechazó participar en esas condiciones. Juárez, junto con un grupo importante de ciudadanos que lo apoyaban, decide desligarse del PRD y competir en las elecciones por el partido Alternativa de Socialdemócrata (PAS). “De esta manera el partido de la Revolución Democrática se divide y deja un espacio considerable para que el candidato del Partido Revolucionario Institucional (PRI), Roberto Bautista Chapina pudiera competir realmente en las elecciones del 11 de noviembre de ese mismo año” (Santillán 2014, p. 126). Esta disputa entre facciones del PRD cobraría factura, y le daría posibilidades reales de triunfo al PRI, que en realidad siempre contendió en los comicios locales, siendo la oposición más fuerte en la historia electoral reciente de Cherán. Los resultados de la elección se muestran en la siguiente tabla:

Tabla 5. Cherán. Proceso electoral 2007

151

PAN	PRI	PAS	Coalición PRD-PT
239	2,153	2,068	1,980

Fuente: elaboración propia con datos del Instituto Electoral de Michoacán (2008).

Como se observa, fue el candidato del PRI, Roberto Bautista Chapina, quien se alzó con el triunfo, mientras que la diferencia entre el PRI y el PAS fue de apenas 85 votos, al tiempo que la diferencia entre el PAS y la Coalición PRD-PT fue de 173 votos. El porcentaje de votos que obtuvo el PRI significó el 31.81%, mientras que Leopoldo Juárez Urbina compitiendo por el PAS, alcanzó el 30.55%, a su vez Antonio Tendón, de la coalición obtuvo 29.25% del total de los votos.

En términos numéricos las diferencias no fueron realmente significativas, pero sí suficientes para dejar al entonces partido dominante en la tercera posición de la contienda electoral. Sin duda, la ruptura interna del PRD fue un factor esencial para que el PRI lograra recuperar la presidencia municipal de Cherán después de 18 años de haber perdido el gobierno municipal. Tan relevante esa fractura que Juárez Urbina, logró más votos a través del PAS, que el propio PRD.

Ahora bien, no se debe olvidar que con anterioridad a la fundación del PRD en 1989 las pugnas políticas al interior de la comunidad no eran entre partidos, sino entre facciones del propio PRI. No es que no existieran facciones al interior de esa comunidad, sino que al final de cuentas el aparato del partido de gobierno articulaba de una manera más o menos armónica esas diferencias. No se puede afirmar la ausencia de conflicto intracomunitario, pero sí se puede asumir que las diferencias se arreglaban en el seno del “partido”.

Lo mismo aconteció ya con el PRD al frente de la política local. En palabras de Jorge Martínez (2017, p. 151): “en efecto, la comunidad y sus formas de gobierno se impusieron durante sucesivos procesos electorales sobre la estructura del PRD; durante el periodo de 1989 a 2007, sirvió como la instancia para formalizar las decisiones tomadas en las asambleas de barrio y comunal”. Es decir, las disputas intracomunitarias se atendían en el seno del partido dominante (PRD), teniendo como base un sistema de elección que bien podríamos identificar como de “usos y costumbres”.

152

Con la creación del PRD en aquella comunidad las dos facciones que estuvieron en disputa fueron las de Samuel Cano y Lucio Jiménez Uribe (maestro y presidente municipal 1993-1995), que fueron personajes con el suficiente peso político como para impulsar candidaturas. Pronto estos líderes mostraron que las “viejas prácticas” podían seguir teniendo vigencia. Los líderes de las facciones perredistas “fueron adoptando cada vez más las características de los tradicionales caciques: utilizaban sus puestos administrativos o de elección pública para crear redes de patronazgo” (Román, 2014, p. 251). De los desencuentros de esos líderes caciquiles surgió precisamente la escisión que llevó al PRD a perder la contienda de 2007. No fue la simple disputa entre partidos lo que generó fracturas políticas al interior de la comunidad, sino las disputas entre grupos de poder, con sus respectivos liderazgos.

A partir de la creación del PRD, el PRI fue considerado en la comunidad como un “partido de los viejos y de las viejas prácticas” (Román, 2014, p. 250), aunque prácticas similares se replicaron en los demás partidos locales. Se configuró así un discurso que identificaba al PRI con el autoritarismo y la corrupción. Como la mayoría de partidos políticos de oposición, también el PRD local había reclutado a un amplio sector que antes perteneció al PRI, por lo que aquellas las formas de hacer política en el viejo régimen se reprodujeron ahora en el PRD.

El PRI, en formas diversas se mantuvo vigente en la comunidad. A pesar de la preponderancia del PRD, en realidad, el PRI siempre estuvo en la contienda durante los periodos que gobernó el partido del sol azteca. Prueba de ello fueron los resultados electorales de los procesos recientes, en los que el PRI siempre figuró en segundo lugar:

Tabla 6. Procesos electorales en Cherán 1998-2004

1998	PAN	PRI	Unidos por Michoacán
	139	1,250	2,163
2001	PAN	PRI	Unidos por Michoacán
	226	1,991	2,445
2004	PAN	PRI-Verde	PRD
	504	2,192	2,267

Elaboración propia con datos del Instituto Electoral de Michoacán (IEM).
Procesos electorales: <http://iem.org.mx/index.php/procesos-electorales>

153

La brecha entre el PRD y el PRI se fue reduciendo al transcurrir de los años y los procesos electorales, hasta que finalmente en 2007 el PRI derrotó al PRD. Ya para 2004 la diferencia entre ambos institutos políticos fue de tan solo 105 votos.

Es necesario resaltar que en 2001 en Michoacán se conformó la Coalición Unidos por Michoacán, encabezada por el PRD, coaligado con el Partido del Trabajo (PT); Convergencia por la Democracia (CD); Partido de la Sociedad Nacionalista (PSN); Partido Alianza Social (PAS); y el Partido Verde Ecologista de México (PVEM), que en la entidad impulsaron la candidatura del miembro del PRD, Lázaro Cárdenas Batel, nieto del expresidente Lázaro Cárdenas del Río. Para 2004, la coalición Unidos por Michoacán fue integrada por el PRD y Convergencia.

Es de suponer que, en 2007 de no haber sido por la ruptura interna del PRD, y de no haber dividido los votos de sus simpatizantes entre éste y el PAS, posiblemente la suma de los votos de ambos hubiera bastado para derrocar al PRI. No obstante, no se puede desestimar el paulatino repunte de este último. En realidad, el pensar la escisión interna del PRD como el único factor de su derrota resultaría insuficiente como premisa explicativa. Lo cierto es que la población de Cherán encontró en el PRD,

partido identificado con la izquierda cardenista, un espacio para canalizar sus intereses políticos, que eran compatibles con la identidad indígena de un amplio sector del municipio.

Aquel proceso electoral de 2007 marcaría un punto de inflexión en la comunidad, ya que el PRD no pudo armonizar las diferencias políticas intracomunitarias y ello derivó en una nueva alternancia marcada por un entorno de violencia y agitación. Ante los resultados electorales de 2007 Jiménez Uribe (PRD) manifestó abiertamente su desconocimiento de los mismos, por lo que inició un “movimiento civil pacífico” a través del cual denunciaba un presunto fraude y la alianza del alcalde electo con presuntos “talamontes” de la comunidad de Tanaco (Román, 2014). Es decir, un aspecto fundamental de las inconformidades fue la identificación de grupos criminales en la vida política de la comunidad. No sobra señalar que tras diversas protestas Jiménez Uribe desapareció de Cherán el primero de mayo de 2008, y que posteriormente su cuerpo fue encontrado en las inmediaciones de Paracho el 09 de mayo del mismo año.

154

Lo que aconteció luego de ese trágico suceso fue que el ejército se hizo presente en la comunidad, tomando labores de seguridad, a la vez que el alcalde conformó una escolta que lo acompañaría permanentemente. Así, las tensiones entre el presidente electo en 2007 y un importante sector de la población de Cherán estuvieron marcadas desde el inicio de ese periodo de gobierno. Dichas tensiones no desaparecieron, sino que se intensificaron en los albores de la insurrección de 2011.

Otro aspecto a considerar sobre las posibles causas de la debacle del PRD y el ascenso del PRI puede ser, entonces, la intervención de grupos de interés fácticos, como los mencionados talamontes y presuntas células del crimen organizado, que a decir del propio Román (2014), sustentándose en su trabajo etnográfico, éstos pudieron estar coludidos con líderes del PRI, incluyendo al entonces alcalde. A pesar de que previamente existían tensiones políticas en la comunidad, un aspecto que resulta fundamental para la insurrección en Cherán fue la presunta presencia del “crimen organizado”.

En palabras de Mandujano (2014, p. 104), “El crimen organizado extendió su estrategia de cobro por protección y *derecho de piso* con que extorsiona a productores, comerciantes y autoridades al *derecho de paso* y explotación del bosque para los *talamontes*”. Ello ante “la indiferencia de las autoridades de todo orden y la complicidad de la policía con el crimen organizado incrementaron el miedo, la incertidumbre y la marginación de

una comunidad”. Los señalamientos de la colusión de las autoridades y los cuerpos de seguridad pública locales con presuntos criminales fueron una constante.

En términos de un sistema de partidos, previo al conflicto de 2011 la lucha electoral tuvo a dos partidos principales: PRD y PRI, con la supremacía del primero sobre el segundo. En los hechos en Cherán las disputas por el gobierno local comenzaron justamente a partir de la aparición del PRD en la escena electoral al final de la década de los ochenta del siglo XX. A partir de ese momento la disputa partidaria impactó en la acentuación de coyunturas políticas internas que, sin embargo, se transformaron con la incursión del crimen organizado en la vida comunitaria.

4.2. De la emancipación a la lucha autonómica

El 15 de abril de 2011 es una fecha icónica para Cherán y para las reivindicaciones autonómicas en la región, pues a partir de ese momento la comunidad se emancipó ante miembros del crimen organizado y ante las autoridades municipales en turno.

Aquel proceso surgió como consecuencia de un conflicto que derivó en un enfrentamiento entre comuneros de Cherán con presuntos talamontes, que se sugiere algunos pueden ser habitantes de la comunidad de Capacuaro, y del propio municipio de Cherán, de las comunidades de Tanaco y El cercesito (Casimiro Leco), los cuales presuntamente acudían a hacer sus labores clandestinas al amparo de personas armadas.⁽¹³⁾

Este conflicto sería resultado de un continuo proceso de desgaste por la presencia del crimen organizado y por la devastación de los bosques de esta comunidad. En la mañana del 15 de abril del 2011, después del presunto asesinato de comuneros y el secuestro de lugareños, así como por el continuo saqueo de sus bosques, los habitantes de Cherán decidieron elevar la voz con un unísono “ya basta”, a la vez que deciden tomar medidas para su autoprotección, al margen de las instituciones de seguridad del municipio y de la entidad.

13 “Se enfrentan comuneros y presuntos talamontes en Michoacán; un herido”, 16 de abril de 2011, *La Jornada*, Estados, p. 28; y “Comuneros de Cherán se enfrentan con presuntos talamontes de Capacuaro”, 16 de abril de 2011, *La Jornada Michoacán*, Política, p. 5.

Al fragor de los primeros enfrentamientos entre comuneros y presuntos delincuentes, en los que se dio la retención de camiones cargados con madera y la instalación de barricadas, las personas de Cherán decidieron tomar la vigilancia de su comunidad en sus manos, por lo cual bloquearon las entradas del pueblo y generaron patrullas vecinales, con la intención de establecer vigilancia comunitaria las 24 horas del día (Cambio de Michoacán, 16 de mayo de 2011). En unos cuantos meses esta forma de organizarse para la vigilancia de la comunidad se transformó en lo que sería conocido más tarde como la “ronda comunitaria”.

Con la consigna de mantener la seguridad, la “ronda” se conformó por voluntarios, y era el cuerpo armado que controlaba las 200 fogatas dispersas por todo el poblado con la consigna de estrechar la vigilancia, calle por calle, barrio por barrio y alertar sobre la entrada de gente armada, o como dijieran los pobladores: “los malos”. Actualmente, este cuerpo de seguridad se ha institucionalizado formalmente y sigue siendo conformada por vecinos de la comunidad, teniendo en su encargo la seguridad pública interna.

156

Los acontecimientos de abril de 2011 aunque ya han sido descritos en diversos espacios no dejan de ser tremendamente impactantes para quienes tuvimos la oportunidad de atestiguar la situación de la comunidad en aquellos días. Las entradas al pueblo se encontraban bloqueadas, en las calles había por lo menos una docena de vehículos incendiados, algunas personas armadas caminaban por las calles, había fogatas en las esquinas, era todo un desafío y riesgo entrar a Charán. El ambiente era muy tenso, de hecho, era difícil que alguien que no fuera de la propia comunidad quisiera siquiera acercarse un poco, salvo algunos periodistas. En los primeros días de aquella insurrección era prácticamente imposible entrar en vehículo, o con cámaras a menos que los visitantes estuvieran debidamente identificados y autorizados.

Una de las habitantes de Cherán, miembro del primer Concejo de K'eris, relató en una entrevista realizada en octubre de 2012 cómo fue aquel proceso, en sus palabras aún se denotaba tristeza, coraje y dolor:

No quisiera recordar qué es lo que pasó ese día 15 de abril [hizo una pausa que aparentemente le ayudó a contener las lágrimas] fue que pues ya estábamos ¿cómo le dijéramos? Apoderados ya de los malos, así los llamamos [suspiro]. Cuando, pues, entró el presidente que ya salió, fue que fue esteee, pues fue todo a causa de los partidos.

En esas palabras “Naná” Chepa hacía notar la idea de que se había tratado de un proceso doloroso. Y a pesar de lo que más adelante relató, dejó de manifiesto que la violencia desatada en Cherán había derivado del actuar de los partidos políticos. Nana Chepa, así como en lo general la comunidad de Cherán, responsabilizó a los partidos políticos, particularmente al PRI de la violencia suscitada en Cherán a partir de la destrucción de sus bosques.

Estuvo la gente callada, nadie dijo nada, ¿por qué? porque el PRI estaba ya fuerte aquí en Cherán. Estuvimos muy callados, ya después que avanzaron todo eso, ya fue que se habían pasado pues más acá ahí. Nadie decía nada [pausa]. Bueno, al principio si fueron unos compañeros, el que era, estee, Comisariado. Fueron trataron de abrir vallado a esa parte, una partecita, pues y ahí se agarraron a balazos y ahí un hermano mío participó en eso. Ahí un compañero que se llamaba, en paz descanse, Furcio Madrigal, él había, estee, estado en el ejército él dijo: “¿quién son esos, los que tiraron al rato voy a ver? voy a ver”; subió, ya esperaron, esperaron, a que regresara después de la balacera pues que ya habían tenido. Esos se retiraron también los de [pausa] Tanaco, o no sé de dónde serían. Pues esperaron y ya no regresaron, y un hermano de él dijo: “él así se va, va a regresar, ya vámonos”, lo que hicieron se vinieron.

157

Furcio Madrigal jamás regresó a su hogar. Fue una de las víctimas de aquellos días de terror que vivió Cherán por la presencia de la delincuencia que se había apropiado de sus recursos naturales. En las palabras de Naná Chepa apenas puede uno imaginar cómo era la situación que se vivía en la comunidad. Pero estas palabras pueden ser insuficientes para reflejar realmente el miedo que tenían los habitantes de Cherán. Quienes en aquella ocasión escuchamos las palabras de la naná, estábamos absortos con tal nivel de descripción de lo acontecido, y varios de nosotros al borde de las lágrimas, incluido tatá Salvador Campanur, líder comunitario de Cherán. El relato siguió dando cuenta de la violencia y el miedo:

Lo que nosotros teníamos miedo ya, a los que, a los que, pues, nos secuestraban, se los llevaban y no podían hacer nadie cuando estaban quemando, cuando estaban pelando esa parte. Estábamos muy callados, a un compañero de aquí de la esquina se lo llevaron, lo habían secuestrado, lo secuestraron, y pues, la gente, eran como las nueve de la noche, ocho y media, pues la gente

cuando yo me asomé, porque yo tengo un negocito aquí a la vuelta, yo me asomé y dije; bueno, ¿qué es lo pasa?, Y se oían, pues, los balazos. Pues la gente estaba tirada en apuntada con los rifles para que no se movieran cuando se llevaron al compañero. Lo secuestraron, gracias a Dios regresó vivo.

Eso no fue todo, entre otras barbaridades cometidas en contra de las personas de la comunidad, Nana Chepa relató que incluso amenazaron, secuestraron, o en su caso coludieron a las autoridades:

¿Qué pasó con el tiempo? Pues ya se llevaron al que quedaba como comisariado, Armando Jerónimo, se llevaron a ellos tres, los desaparecieron. Ya fue entonces cuando ya estaban avanzando más tumbando árbol. Ya cuando llegaron al ojo de agua, entonces si nosotras pues sí, nosotras si platicábamos con maestras, compañeras, amas de casa, platicábamos y ¿Cómo le vamos a hacer? ¿Qué vamos a hacer? No tenemos ningún respaldo ¿Cómo?, pues ya. Nos salíamos bien decepcionadas y nos poníamos a platicar. El 15 de abril ya unos dos -tres días antes yo me sentí muy mal porque ya me dijeron: Chepa ¿qué vamos a hacer? Que ya le llegaron al ojo de agua la cofradía ¿Cómo le vamos a hacer? ¿Con quién vamos a acudir? Quién sabe, pues ora si nos vamos a morir (comunicación personal, 26 de octubre de 2012).

158

Con la voz a punto del llanto Nana Chepa nos compartía esas sentidas palabras. Recordemos que un aspecto central de la relación de las comunidades purépechas con la naturaleza, y un elemento necesario para su subsistencia, son los escasos cuerpos de agua que hay en la meseta. Así, no sólo se estaba atentando en contra de la seguridad de la ciudadanía, sino que se ponía en riesgo la mismísima existencia de Cherán. Los delincuentes habían atentado contra un espacio sagrado en la vida comunitaria, el ojo de agua. Al talar los árboles aledaños a ese lugar se ponía en riesgo el futuro de la comunidad.

La impunidad de los “talamontes” era abrumadora, ni autoridades municipales ni estatales les hacían frente, a pesar de las denuncias. Continuó Naná Chepa su relato:

Entonces fue yo que, el 14 de abril, “no”, yo fue una cosa, pues, como que si me abrieran mi corazón, porque, o un odio, más que nada. Camiones pasaban, 40 o 50, con esos árbolotes: ire [mire, extendiendo completamente los brazos], los que nunca nosotros no queríamos ni tocarlos.

Las expresiones de la entrevistada dan cuenta de la impunidad con la que actuaron los delincuentes, además de mostrar la relevancia real que tiene el bosque para la comunidad, no sólo como un elemento de identidad y de territorio, sino como una fuente de supervivencia. Los gestos de quienes me acompañaron en la entrevista, que tuvo lugar en el hasta ese momento palacio municipal (miembros del Concejo Mayor y estudiantes de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán), asentían y confirmaban el hartazgo que en la región se tenía por la impunidad de la delincuencia organizada y en particular de los talamontes. Era evidente que para muchas personas de Cherán y los alrededores la situación de inseguridad se volvió insoportable.

Me dijeron “adiós señora” y conforme dijeron eso se echaron mire la cerveza, y yo dije: pues ¡¿qué haremos Dios mío?! Me metí, lloré. Lloré con hartas ganas, muy triste de verdad, y a veces no quisiera recordarlo porque no sabía con quién se tenía que enfrentar uno, no me importó nada a mí, pero, yo dije ¿qué voy a hacer? ¡Dios mío!, nos están acabando el monte, y luego el agua más que nada. Me metí, no sé [... relato entre llanto], ya más tarde como las 5, o más tarde, estuve muy decepcionada, y ese odio que sentía tan grande.

159

El relato que refirió aquel 14 de abril de 2011, ciertamente desgarrador por el tono en que fue contado, entre sollozos y lágrimas, fue apenas preludeo de lo que el 15 de abril habría de acontecer. Con el temor y el hartazgo como en la vida de los comuneros, con la participación de Naná Chepa y otras mujeres la comunidad de Cherán canalizó su miedo y su dolor para organizarse y transformar la comunidad. La centralidad de la participación de las mujeres queda de manifiesto en el relato de la misma Naná, y luego lo atestiguan otras personas en diálogos informales:

Tons fue así como nosotros, lo hice yo, y gracias a dios, éramos pocas las compañeras que, que actuábamos. Eran las 5 y media de la mañana cuando tocamos las campanas, y mucha gente dijo: esto no es misa, la misa da a las 7 de la mañana, se levantaron por la curiosidad porque te digo que utilizamos los cuetes, media docena de cuetes que teníamos, que era lo único que teníamos, pero nosotros no pensamos de que el pueblo estaba alerta para que se levantara.

Eran las 7 de la mañana cuando ya estaba una multitud de gente, pues. Decían que, “no sé qué paso, pero ya ¿qué vamos a hacer?” A las 8 de la ma-

ñana ya los habíamos amontonado unas piedras, de montones de piedras. Así, niños, jóvenes, doctores, estudiantes, todos. Pero si era un movimiento, pues, muy grande, muy grande porque las escuelas también, pues eeh, una cosa pues espantosa que las escuelas, pues las mamás iban con sus niños y los jóvenes para recogerlos.

El miedo convertido en coraje se había apropiado de la comunidad. Si antes de esos acontecimientos la articulación social estaba fragmentada, fue el miedo y la violencia los que lograron unirlos, así como su identidad con la comunidad y con el territorio. En el relato de Naná Chepa se da cuenta de las primeras horas del caos vivido el 15 de abril:

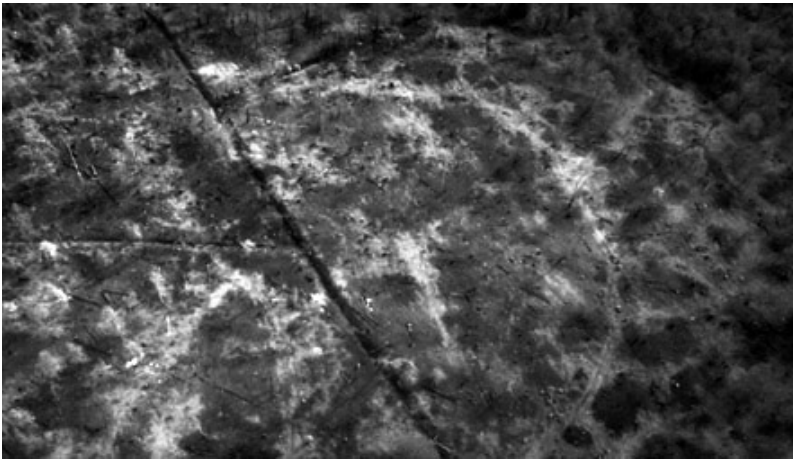
160

Como a las 8 de la mañana empezamos a detener una camioneta con madera, que ya traían pues a pedradas y lo bajamos, al que venía ahí. Pues como le digo no se si haigamos pensado, no pensamos, lo que iba a pasar, lo que iba a suceder. Al primero que agarra..., que bajamos lo amarramos con un rebozo, lo amarramos aquél se desoltó, y ya la gente digo ya se está yendo, ya no lo volvimos pues a recoger. Y lo sí lo habían, pues, golpeado, pues bien, fue en segundos. Fue el tercero que yo vi, los otros dos ya no porque andábamos: que vete para allá, que vete pa' ca, atajando pues los camiones; muchos camiones que bajaban esa madera. Y eso fue lo..., detuvieron cinco, cinco camiones, camionetas.

Ya a las 9 de la mañana fue cuando, pues ya había entrado pues el, pues ahí venían, pues los malos, iban los malos con el presidente municipal a rescatar a los que teníamos detenidos. Los compañeros pues andaban enojados, le tiraron de pedradas y ellos les contestaron con balazos.

Cuando en este relato se habla de camiones o camionetas llenas de madera podemos estimar que cada camión mínimamente puede con una carga de 15 toneladas. Es decir, en aquel momento se detuvieron al menos 60 toneladas de árboles recién talados. Cada día los talamontes hacían más de un viaje, es realmente difícil calcular el nivel de afectación que estaban ocasionando al bosque. De acuerdo con la Semarnat, 7,133 hectáreas de bosque fueron devastadas por la tala clandestina (Concejo Mayor de Gobierno, 2015).

Devastación de los bosques de Cherán



Fuente: fotografía tomada del Plan de desarrollo de la Comunidad de Cherán, 2015-2018.

161

En la imagen de arriba se puede observar la devastación de los montes de Cherán, además de cortar los árboles, los talamontes incendiaban los restos de bosque. Las llamas y las columnas de humo se podían ver prácticamente todos los días previo a la insurrección de Cherán.

La actuación de las autoridades municipales fue quizás el último detalle para que la comunidad iniciara un proceso de rearticulación y dejara de manifiesto su repudio al sistema político vigente. Los habitantes de Cherán no vieron en las autoridades locales la solución a sus problemas, por el contrario, parecen haber visto en esas autoridades una amenaza más. Continuando con el relato Naná Chepa dijo, apretando las manos y con la fuerza de sus palabras:

Fue a esa hora que pasó, a las 9 de la mañana pasó eso, pero cuando estuvieron alerta, alerta, alerta. Fue cuando yo vi que el pueblo estaba ahí, la comunidad estaba bien unida, niños, ingenieros, doctores, todos. Ahí fue donde yo pues que ahí no, no, ya no hubo pues partidos, ni nada. Todo el santo día estuvimos con eso, así. Ya en la tarde, ya en la tarde fue que hicimos la primer fogata, pues ya. Fue cuando ya se platicó cada quien se extendió a hacer sus fogatas, a estar al pendiente en las entradas, la multitud de gente, yo esperando a ver qué, a ver qué pasaba (comunicación personal, 26 de octubre de 2012).

La seguridad de la comunidad no era ya algo que los habitantes de Cherán podrían dejar en manos de las autoridades municipales. Las palabras de la entrevistada concuerdan en mucho con los diferentes relatos que se pueden encontrar en los ya bastos manuscritos que abordan la emancipación de la comunidad de Cherán. Por ejemplo, Mandujano (2014, p. 105) señala que en los albores de la lucha:

Cuando la devastación alcanzó la zona de la cañada, un grupo de mujeres subió al monte para intentar convencer a los talamontes de respetar la fuente natural de agua de la comunidad. Fueron encañonadas y echadas de manera violenta. Llenas de indignación, al amanecer del día siguiente, 15 de abril de 2011, bloquearon el paso a los camiones que bajaban del monte cargados de troncos; los hombres armados que protegían a los delincuentes agredieron al grupo. Avisados entonces por los disparos, la gente salió en defensa de las mujeres, aparejada con fuegos de artificio, piedras y palos, ahuyentaron a los narcotraficantes y aprehendieron a cinco de los taladores.

162

De alguna manera el relato que hace Mandujano resulta ilustrativo, efectivamente, los pobladores de Cherán, principalmente mujeres, habían pedido a los talamontes que no dañaran los alrededores del ojo de agua. La respuesta violenta de los delincuentes lo que a final de cuentas desató la furia de los pobladores de aquella comunidad. El atentado contra el bosque era un atentado contra la vida misma de los pobladores de Cherán.

En una entrevista realizada a uno de los miembros del Concejo Mayor de gobierno en octubre de 2012, él nos señalaba la relevancia de las mujeres, en particular de Naná Chepa: “la señora fue una de las que nosotros respetamos, admiramos y queremos, porque si no hubieran sido ellas, pues nosotros no hubiéramos iniciado la lucha” (Ramírez, José, comunicación personal, 26 de octubre de 2012).

El “levantamiento de Cherán” se trataría de una lucha de autodefensa, una lucha contra los partidos políticos, contra el sistema, contra el crimen, contra la inseguridad y por el respeto de la vida de los cheranenses. La primera demanda después de la insurrección fue la necesidad de la salvaguarda de los habitantes de la comunidad, pero no fue atendida como los habitantes de la comunidad hubieran deseado.

Las palabras son insuficientes para describir la tensión que significó en la región el levantamiento de Cherán. En los días del conflicto, debido a mi lugar de residencia, cada fin de semana debía transitar de Pichátaro a Zamora,

y la ruta más corta era a través de Cherán, así que solamente dos días después de los primeros enfrentamientos emprendí mi ruta habitual, pero con un miedo inusual. Al acercarse a Cherán el primer retén estaba instalado de manera muy rústica con costales de tierra y madera en el ingreso del lado de Nahuatzen, en las inmediaciones del Toril, las personas que vigilaban esa entrada tenían pasamontañas para cubrir su identidad, presuntamente por miedo a represalias del gobierno o del crimen organizado. Atravesar el pueblo sin ser cuestionado era imposible, en la entrada se me persuadió de rodear el pueblo, pero eso sería complicado ya que no había transporte público para evitar el pueblo, ni nadie se atrevía a subir extraños a su vehículo.

Estando dentro del pueblo por muchas partes se veían fogatas, trincheras y vehículos incendiados, no era prudente hacer preguntas ni tomar fotografías, lo más pertinente en esos momentos era cruzar el pueblo lo más rápido posible, solamente unas cuantas personas externas caminábamos las calles de Cherán en aquellos días, las miradas inquisidoras de los habitantes pesaban sobre los hombros y el miedo a ser “confundido” es indescriptible. Fueron varias semanas y meses que el mismo clima de inseguridad e incertidumbre se tenía al estar en Cherán o sus inmediaciones.

Huellas de la batalla



Fotografía propia, 08 de junio de 2012, salida a Carapan, Cherán, Michoacán.

Uno de los miembros del Concejo Mayor de Gobierno (2012-2015), Salvador T., ha señalado que el Estado no actúa de la misma manera para proteger que para reprimir:

El Estado cuando va a reprimir, nosotros solicitamos la presencia de un operativo en toda la zona, en toda la región, y para que nos mandaran un grupo del ejército duramos más de un año y medio, y 10 muertes. Diez muertes tuvimos que pagar para que nos mandaran un operativo (comunicación personal, 26 de octubre de 2012).

Ese tipo de comportamiento institucional fue degradando aún más la confianza de los habitantes de la comunidad en las instituciones del Estado, en particular las instituciones de seguridad pública, de administración de justicia, y las político-electorales. De esta manera se fue transitando de las demandas de seguridad a las demandas autonómicas. Tal como ha señalado uno de los integrantes del Concejo de gobierno 2015-2018:

164

Lo primero que teníamos eran demandas, sobre todo quejas, de seguridad, en cuanto a la devastación del bosque, levantones, extorsiones y demás. Se hizo lo propio ante los gobiernos en turno y se encontró indiferencia, se encontró marginación, se encontró ninguneo, se encontró esa falta de atención, y de capacidad incluso. Hasta cierto modo, ¿por qué no? también poder ver la cuestión de la correlación del crimen organizado con el Estado, de eso no estamos seguros, pero así se dejaba ver, porque hacíamos las quejas y parecía que no pasaba nada. Al contrario, pareciera que se daban más, entonces esto fue gradual porque por el movimiento que resultó en demanda de seguridad, en defensa de los bosques, en defensa de justicia, se fue convirtiendo en una cuestión de un proceso de autonomía de libre determinación (P. Chávez, comunicación personal, 17 de noviembre de 2017).

Así, de una demanda de seguridad se transitó hacia la autonomía. Por decirlo de alguna manera, no fue algo planeado, pero tampoco espontáneo. La violencia, la negligencia y la inseguridad fueron los detonantes del conflicto, pero el proceso autonómico se fue articulándose a partir de la experiencia política de diferentes miembros de la comunidad, a partir de su participación en diversos eventos históricos en que la comunidad reivindicaba su pasado indígena.

En Cherán ni un partido más



Fotografía propia, 2 de septiembre de 2015, Cherán, Michoacán.

Los habitantes de la comunidad que se emanciparon en contra de las condiciones de inseguridad, al mismo tiempo se emanciparon en contra del orden institucional vigente en la comunidad. Se trató, por así decirlo, de un acto que rompía con la subordinación que existía hacia las instituciones partidistas. Se trataba de un acto de insurrección que hace traer a la memoria la toma del palacio municipal de San Cristóbal de las Casas en Chiapas en aquel enero de 1994, como una forma de decir “ya basta”. Recordemos que aquel primero de enero “siete pueblos situados en Los Altos de Chiapas, habían sido ocupados por un ejército de más de tres mil indígenas que exigían tierras, libertad, democracia, justicia y paz” (Harvey, 2000, p. 29). Las demandas en tierras purépechas eran similares: justicia, paz y democracia.

4.3 Hacia la construcción de la autonomía

Para el mes de mayo de ese mismo año ya había posturas de apoyo de diversas organizaciones, y desde luego voces de la propia comunidad, para

que Cherán se encaminara hacia la autonomía. Entre estas organizaciones destacan la ONP y el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), y la Otra Campaña. Con estos vínculos se vislumbraba la posibilidad de que Cherán ejerciera una autonomía de facto.⁽¹⁴⁾

Ante hechos extraordinarios se dio una respuesta extraordinaria, pero las reivindicaciones étnicas de los habitantes de Cherán tenían ya un largo andar. En Cherán 1990 se conformó el Frente Independiente de Comunidades Indígenas (FICIM), el cual fue integrado por profesionistas, principalmente profesores. Esta organización, para 1991, impulsó el *Primer Encuentro de Comunidades Purépechas*, que tuvo lugar en la comunidad de Cherán. Se puede decir, como de hecho ha sugerido Dietz (1999), que este evento ha significado uno de los primeros vínculos en el avance hacia la coordinación de las comunidades purépechas. Desde los inicios de la década de los noventas se vislumbraba entre los purépechas una reemergencia indígena, se vislumbraba la llegada de acciones colectivas encaminadas a demandar derechos específicos.

166

Ya desde décadas anteriores Cherán había tenido un papel muy importante entre los purépechas, particularmente los de la Meseta. Casi dos décadas después de la conformación del Instituto Nacional Indigenista (INI), conformado en 1948, se estableció en Cherán un Centro Coordinador de ese Instituto en 1964 (Korsbaek y Samano-Reintería, 2007). Cabe aclarar que el INI sustituyó al Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI), el cual había emanado de la política indigenista desarrollada por el gobierno de Lázaro Cárdenas a partir del Congreso de Pátzcuaro en 1940.⁽¹⁵⁾

Además de las demandas particulares de cada comunidad, la primordial lucha del FICIM radicó en oponerse a la llamada “contrarreforma agraria”, encabezada por la administración de Carlos Salinas de Gortari., se manifestaban en contra de la posibilidad de que la posesión de la tierra perdiera su carácter corporativo. Sin embargo, las demandas de esta

14 De acuerdo con lo escrito en Cambio de Michoacán, (17 de mayo de 2011), existen además en Michoacán otras comunidades que previamente han declarado su autonomía: Nurío, Zirahuén, y Ocumicho. Por lo tanto, habría que revisar si estas afirmaciones son correctas y, en todo caso, se agregarían a este estudio. “Organizaciones apoyan la autonomía en Cherán”, 17 de mayo de 2011, Cambio de Michoacán, sociedad, p. 17.

15 Este Congreso sentó las bases de una nueva política indigenista en el Continente Americano, del cual derivó la creación del Instituto Indigenista Interamericano (1942), y a la luz del cual se creó también el Instituto Nacional Indigenista (1941).

organización más tarde significaron un parteaguas de las reivindicaciones indígenas de los purépechas, pues se alejaron paulatinamente del discurso agrario para transformarlo en un discurso neoindigenista.

El 5 de diciembre de 1991 en la misma comunidad de Cherán, en una reunión regional de la FICIM se generó y dio a conocer un manifiesto conocido como el “Decreto de la Nación Purépecha”, que fue suscrito por líderes y autoridades de “prácticamente todos los pueblos purépecha” (Dietz, 1999 p. 369), esto en los inicios de 1992. Este decreto se presentó al tiempo que se desarrollaban protestas y manifestaciones con motivo de la conmemoración de los “quinientos años del descubrimiento de América”. A partir de este pronunciamiento se generaría más tarde la ya mencionada organización, “Nación Purépecha”.

Ya en 2011 en la comunidad de Cherán, y en particular los intelectuales y líderes de la comunidad, se reflexionaba acerca de cómo avanzar hacia la reconstrucción de la comunidad. La respuesta que construyeron fue:

Mediante ¿el qué?: mediante volver a nuestras raíces, a través de un modo de reconstituir nuestro modo de vida, volver a nuestra cosmovisión, volver a nuestras raíces como pueblo originario, ¿entonces que decimos? un proceso de autonomía frente a una crisis civilizatoria enmarcada dentro de todo este contexto que vivíamos antes (P. Chávez, comunicación personal, 17 de noviembre de 2017).

167

Dicho en otras palabras, se trataba de reinventar la comunidad. Para ello el horizonte discursivo fue retomar las reivindicaciones étnicas, fue construir un presente a partir del imaginario del pasado indígena. Entendemos aquí que un “imaginario colectivo se constituye a partir de los discursos, prácticas sociales y los valores que circulan en la sociedad. Se trata de un dispositivo móvil que produce materialidad: efectos concretos en los sujetos y su vida de relación” (D’Agostino, 2014, p. 128).

Al referir la idea de un “imaginario social” no se está pensando en algo irreal, o que existe solamente en el ámbito ideal, sino que se concreta a través de acciones y que bien puede fundamentarse tanto en experiencias del pasado como en construcciones míticas. La remembranza del “antes” coincide con la necesidad de fundamentar un nuevo orden en la idealización de que anteriormente las cosas eran mejores.

Como podemos ver, en Cherán las condiciones que propiciaron la re-vuelta se fueron generando a lo largo de muchas décadas en las que se

moldeó un discurso en torno a las demandas de derechos indígenas. No obstante, hubo catalizadores para que Cherán asumiera ese proceso, entre ellos por lo menos se pueden identificar:

- La indiferencia y/o negligencia gubernamental;
- La presencia del crimen organizado; y
- La presencia de personas que habían participado en movimientos u organizaciones que reivindican los derechos indígenas.
- La reemergencia indígena de los años noventa del siglo XX.

Cherán vs los partidos políticos



Fotografía propia tomada en Cherán el 1 de septiembre de 2015.

Tras haber transcurrido los primeros meses de lucha y reorganización de la comunidad, los habitantes de esa comunidad acordaron mediante Asamblea General, el primero de junio de 2011, no participar en las elecciones locales que se llevarían a cabo el 13 de noviembre. Esa decisión incluía no permitir la instalación de casillas en la comunidad, y contemplaba la meta de elegir sus propias autoridades mediante el argumento de “usos y costumbres”. Quienes apoyaron esta propuesta decidieron hacer una solicitud formal ante el órgano electoral local, el Instituto Electoral de Michoacán, el 26 de agosto de 2011. En aquella fecha:

Cherán acercó una solicitud acompañada por 103 hojas que contenían 1942 firmas y 217 nombres sin asentar la firma en el apartado destinado para ello. Que de la lectura del escrito se desprende que piden que en Cherán, cabecera municipal y la Comunidad Indígena Purépecha de Michoacán sea respetado el derecho a decidir y elegir el nombramiento de sus autoridades en ese municipio como el derecho histórico, que les asiste por la existencia de su pueblo. Que apoyaron esa solicitud, en su reconocimiento como parte del pueblo purépecha ampara el **Título Virreinal** del año 1540 que marca la existencia a un derecho propio como comunidad de disposición de su territorio y recursos naturales que la contienen y, sobre esa base se llega a la figura del municipio en el año de 1861.

169

Ante esta solicitud, el Consejo General del IEM, emitió el 09 de septiembre del 2011 el acuerdo CG-38/2011, mediante el cual estableció que “el Instituto Electoral de Michoacán carece de atribuciones para resolver sobre la celebración de elecciones bajo el principio de los usos y costumbres en los términos que lo solicita la Comunidad Indígena de Cherán”. Con lo cual rechazaba la posibilidad de dar validez a la elección por usos y costumbres en la comunidad.

En respuesta a ese acuerdo, los habitantes de Cherán promovieron un juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano el 19 de septiembre de 2011. Después de que las autoridades judiciales analizaron el caso, y determinaron la competencia para su resolución en el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, dicha instancia determinó revocar el Acuerdo CG-38/2011 del IEM, a la vez que decretó que “los integrantes de la comunidad indígena de Cherán tienen derecho a solicitar la elección de sus propias autoridades, siguiendo para ello sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, con pleno respeto a los derechos humanos”.

Asimismo, en la resolución del TEPJF ase ordenó: “a las autoridades estatales que, en el ejercicio de sus funciones, acaten la presente ejecutoria y presten el auxilio necesario al Instituto Electoral de Michoacán” (Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano. Expediente: SUP-JDC-9167/2011). De ahí derivó que el treinta de noviembre de dos mil once, el Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán creará la Comisión Especial para dar seguimiento a la resolución. Esta estuvo encargada de generar “asambleas informativas” y una “consulta” que tuvo verificativo el 18 de diciembre de 2011, con la que se buscaba conocer si la mayoría de los ciudadanos de la comunidad quería elegir a sus autoridades por usos y costumbres. En aquel entonces los habitantes de Cherán refrendaron la iniciativa de elegir autoridades mediante “usos y costumbres”.

170

En seguimiento de la sentencia dictada por el TEPJF, “el Congreso del Estado de Michoacán, expidió el decreto 442, mediante el cual se estableció como fecha para que las comunidades indígenas de San Francisco Cherán y Santa Cruz Tanaco, realizaron sus elecciones para elegir autoridades municipales, por el sistema de usos y costumbres, el veintidós de enero de dos mil doce” (Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano. Expediente: SUP-JDC-167/2012). A final de cuentas la elección se llevó a cabo el día señalado.

Finalmente, el veinticinco de enero de 2012, el Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán, emitió el acuerdo CG-14/2012, por el que calificó y declaró válida la elección celebrada en el Municipio de Cherán, bajo sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales. Mediante esas acciones administrativas y judiciales, se estaba reconociendo y validando no solamente una forma particular de elegir autoridades en un municipio, sino la conformación de un órgano de gobierno comunitario.

Después de esta primera elección por usos y costumbres, en 2015 los habitantes de Cherán refrendaron la elección de autoridades comunitarias mediante el sistema de usos y costumbres, a pesar de que personas de la propia comunidad, identificadas como miembros de partidos políticos, como es el caso de la petición del representante del PRI ante el IEM, pretendieron dar marcha atrás a esta forma de elección y organización, mediante la promoción de juicios para la protección de los derechos políticos y ciudadanos de los habitantes de Cherán. En ese sentido, el Tribunal Electoral del Estado de Michoacán desestimó los argumentos presentados en las demandas correspondientes (Juicio para la protección de los derechos

político-electoral del ciudadano. Expediente: TEEM-JDC-440/2015).

Con lo anterior, el tres de mayo de 2015 los habitantes de Cherán llevaron a cabo la elección de los integrantes del Concejo Mayor de Gobierno Comunal, a través del sistema de usos y costumbres quienes asumieron funciones el primero de septiembre, en sustitución del primer Concejo Mayor, elegido en 2012. El 01 de septiembre de 2015, a propósito de la toma de protesta del segundo Concejo Mayor de Gobierno, tatá Pedro Chávez señaló:

No olvidemos que el movimiento que emprendimos con el rostro cubierto, señal de temor, y a la vez muestra del sometimiento de nuestros pueblos originarios, fue acompañado por la luz de las fogatas, que poco a poco nos fueron brindando la fuerza y el valor para mostrarnos sin ese paliacate. Ello como muestra del amanecer ante las penumbras que vivíamos asediados por la maldad. Pero es a la vez esa luz la que ilumina nuestras mentes para diferenciarnos de los enemigos comunes en nuestro país, **los partidos políticos**.

Mujeres del fuego en Cherán

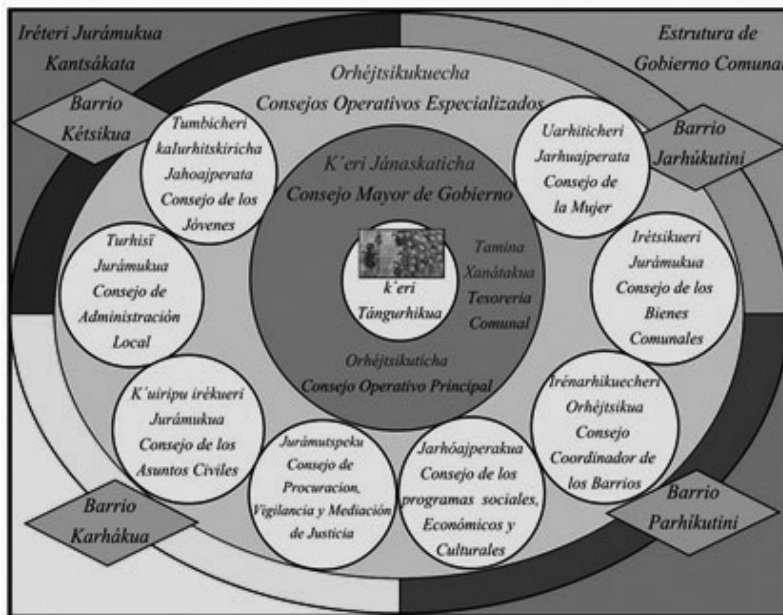
171



Fotografía propia, tomada el 2 de septiembre de 2015 en Cherán, Michoacán.

Ahora bien, en lo que corresponde a la forma de organización actual del municipio de Cherán, en esta comunidad, la misma base de organización por barrios es la base de la actual organización administrativa y del gobierno del municipio de Cherán. Actualmente la administración municipal es dirigida no por un ayuntamiento, sino por un Concejo Mayor de K' eris, que se integra por doce comuneros,⁽¹⁶⁾ tres de cada uno de los cuatro barrios en los que se organiza la comunidad, por tanto, deberán celebrarse asambleas de barrio para que dichos concejales sean electos. La forma de elección tradicional es que los habitantes de cada barrio se forman de frente al candidato que ellos eligen, de manera que se eligen tres por cada barrio para integrar el concejo de 12 K' eris o principales.

Ilustración 1. Estructura de gobierno de Cherán



Fuente: Recuperado de la página web del Concejo Mayor de Gobierno de Cherán: <http://concejomayor.gob.mx/gobierno.html>

16 Término que se utiliza para designar genéricamente a los habitantes de la comunidad, independientemente del tipo de tenencia de la tierra que se adjudiquen. Son comuneros porque forman parte de la comunidad. Cabe decir que la categoría de comunero es válida tanto para hombres como mujeres.

Así, en ese municipio la administración local no se organiza mediante un Ayuntamiento, sino mediante un Concejo Mayor de Gobierno, con el apoyo de diversos Concejos auxiliares. Este órgano es representativo de cada uno de los barrios de la comunidad y se elige en asamblea general. Para la integración de ese órgano de gobierno son los propios vecinos quienes postulan a los candidatos, sin mayor mediación que la pertenencia a la comunidad, sin la intervención de ningún órgano externo. Así, quizás una de las victorias más importantes que la comunidad tuvo a partir de este dictamen es la exclusión formal de los partidos políticos de la vida electoral de la comunidad, aunque sin duda éstos seguirán presionando para regresar a sus antiguos espacios de poder.

A pesar del reconocimiento de Cherán como municipio indígena, es imprescindible señalar que no estamos ante un proceso autonómico municipal, tal como ha señalado Aragón (2020), sino ante una comunidad autónoma, que en todo caso está condicionada al cumplimiento de las obligaciones que tiene un ayuntamiento ante el Estado mexicano. Y no es propiamente un municipio autónomo porque incluso las otras comunidades del municipio son autónomas respecto de la cabecera. En todo caso, la autonomía no ha implicado un consenso municipal sobre la elección de autoridades generales para el municipio. Justamente esta comunidad, como las otras analizadas, han abierto una ventana de oportunidad para apostar por una autonomía más amplia que la comunal, pero al momento de redactar estas líneas no se aprecia la articulación de una propuesta factible en ese sentido.

Con todo, la autonomía, o mejor dicho el proceso autonómico de Cherán se ha construido en varios sentidos. Uno de ellos es el de la autodefensa del territorio y la seguridad. Esto lo ha logrado a través de la creación de una ronda comunitaria. Otro aspecto que ha desarrollado la comunidad de Cherán en su camino hacia la autonomía, el de la elección de autoridades propias a través de mecanismos propios, es decir el autogobierno. En Cherán no sólo han desarrollado una forma propia de elegir autoridades, sino que han determinado también qué tipo de autoridades elegir.

Cuando aquí se menciona que los partidos no han quedado al margen de las disputas por los cargos comunitarios referimos a los intentos de los partidos políticos locales por retomar sus antiguos espacios de poder. No es que los partidos políticos sean del todo externos a la comunidad, sino que mayoritariamente los miembros de la comunidad no los consideran como entes válidos para organizar la vida interna de la misma. Inicial-

mente no fue del todo así. Más bien las demandas de seguridad fueron presentadas como precondition para que la vida de la comunidad continuará, sin embargo, con el desarrollo del conflicto emanado en abril de 2011 se estaba marcando una ruptura con las condiciones del sistema político vigente. Es así, que:

El 6 de junio de 2011, se presentó en la Presidencia del Instituto Electoral de Michoacán un escrito con la leyenda “COMUNIDAD INDÍGENA DE SAN FRANCISCO DE CHERÁN. POR LA DEFENSA DE NUESTROS BOSQUES. POR LA SEGURIDAD DE NUESTROS COMUNEROS”, - sin rúbricas, dirigido a otras autoridades, entre ellas al Instituto Electoral de Michoacán-; en este escrito se hacía del conocimiento los problemas que enfrentaban en San Francisco Cherán; y a su vez informaron que en asamblea general del 01 de junio de ese año, se acordó no participar ni permitir el proceso electoral en el municipio, en tanto sus habitantes no gozaran de las garantías que les otorgaba la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y la Constitución Política del Estado de Michoacán de Ocampo (IEM, 2012, pp. 25-26).

174

Ya en los primeros meses posteriores al conflicto se estaba marcando una postura con respecto a los partidos políticos y los procesos electorales, se les consideró como causantes de las divisiones internas de la comunidad. Aunque en un primer momento estaba abierta la posibilidad de que los procesos electorales se desarrollaran de manera normal una vez garantizada la seguridad y el respeto a los derechos de “la comunidad”, el discurso autonómico se fue fortaleciendo paulatinamente, como también se desarrolló el rechazo a los partidos.

Tatá Salvador E., miembro del primer Concejo Mayor, al hacer una remembranza de los albores de la nueva forma de organización de la comunidad de Cherán, relataba en el año 2014:

Decimos; lo primero que tenemos que sacudirnos son los partidos políticos si queremos ser auténticos como somos Purépechas, si no de lo contrario, aquí hay un compañero José Guadalupe y él lo dice muy claramente, defendíamos al PRI al PAN otros al PRD al PT otros al PANAL, defendíamos cada quien al partido y se nos olvidó defender a Cherán. Por eso fue el daño que nos hicieron, estuvimos peleando otras cosas menos lo que es de nuestro pueblo (Comunicación personal con Tata Salvador, Cherán, 26 de octubre de 2012).

De esta manera se fue identificando a los partidos políticos como algo ajeno a la comunidad, a pesar de que, lógicamente, los integrantes de los comités locales de los partidos políticos eran parte de la misma. Así, los partidos, incluso más que el crimen organizado, se fueron visualizando, **junto con el modelo neoliberal**, como el enemigo principal de la comunidad.

Esto fue gradual porque por el movimiento que resultó en demanda de seguridad, en defensa de los bosques, en defensa de justicia, se fue convirtiendo en una cuestión de un proceso de autonomía de libre determinación al momento de decir **el enemigo común aquí son los partidos políticos**; es la misma policía en turno y, bueno, todo el aparato que está funcionando como representante de nosotros. Entonces a partir de ahí, lo que se dice vamos generando nuestra propia seguridad, vamos generando nuestro propio sistema de organización y vamos sacando los actores que nosotros vemos que son maléficos para la comunidad, en este caso los partidos políticos. (P. Chávez, comunicación personal, 17 de noviembre de 2017).

175

Esto, dicho por Pedro C., integrante del segundo Concejo de Mayor de Gobierno, (2015-2018), proyecta la manera en cómo evolucionó el conflicto y el posterior proceso autonómico de Cherán; pasando de demandas de seguridad y defensa de los bosques hasta llegar al ejercicio y legalización de su libre determinación. Los partidos, como entes abstractos, junto con el “sistema” y el crimen organizado se convirtieron en los enemigos de la comunidad. Se comenzó a proclamar la idea de un pasado armonioso en la comunidad, que fue roto por esos agentes externos.

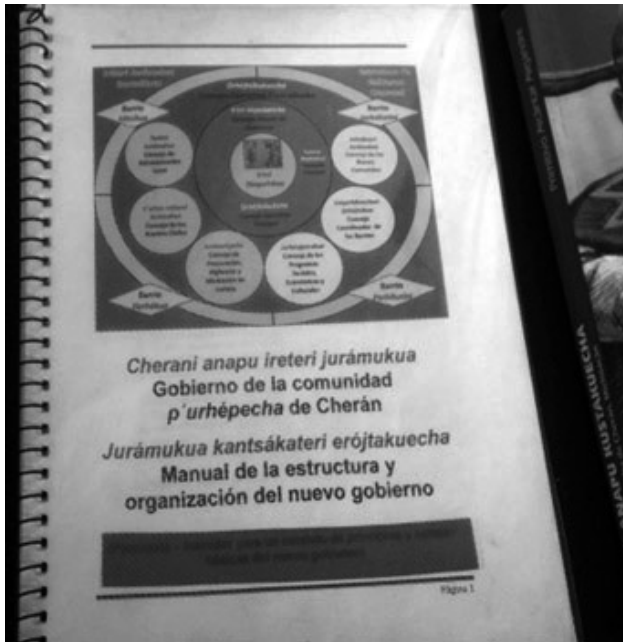
El mismo K’eri, Pedro C., señaló en el “II Foro de análisis sobre “libre determinación, autonomía y ejercicio del presupuesto directo en las comunidades originarias”:

El día de hoy decimos claro y sin titubeos, la situación es refrendar el camino de la libre determinación, refrendar un proyecto de vida emanado desde las comunidades originarias, y consolidar un proyecto de vida por encima de un proyecto de muerte, emanado **desde el propio sistema** y desde los partidos políticos (19 de agosto de 2017).

El proyecto autonómico de Cherán se contrapone ideológicamente a la posibilidad de regresar a una organización tradicional mediante un Ayun-

tamiento emanado de la elección a través de partidos políticos, que son identificados con el “sistema”, de opresión, había que agregar. Entiéndase en estas expresiones la idea de sistema como un modelo de organización política y económica, que explota, oprime y divide a las comunidades indígenas. El proyecto autonómico significaba, por lo tanto, la oposición a la democracia formal y al propio modelo neoliberal.

Nueva organización comunitaria



Fotografía propia, tomada el 1 de septiembre de 2015

La confrontación contra los partidos implicaba confrontaciones tanto internas como externas a la comunidad. Los integrantes de los partidos son propiamente habitantes de la comunidad, por lo que los militantes y simpatizantes de los partidos políticos no han desaparecido de la vida pública de la comunidad, de alguna manera tienen incidencia o buscan tenerla. Con respecto al cuestionamiento, hecho en entrevista personal, acerca de papel que juegan los partidos actualmente en Cherán, Pedro C. apuntó:

Yo creo que desde el principio han estado y van a seguir estando, los intereses son grandes y la parte de la dignidad de ellos no la ponen como primer plano, desde el principio ellos comentaron que esto no era viable, no respondía a las problemáticas en ese momento y no respondía características propias de la comunidad, los que en ese momento se peleaban eran PRI, PAN y PRD, salen de manera descarada y sinvergüenza a presentar una coalición para poder contender y entonces a partir de ahí nos han hecho lo mismo, lo mismo, lo mismo y pues el sistema tiene que arroparlos porque finalmente el que Cherán pueda caminar sin partidos, el que Cherán pueda caminar por fuera de las instituciones que ellos han creado como forma de que ellos puedan permanecer en el poder, han estado evidenciado que hay otras formas y que estas formas están dando respuesta a cosas que ellos no han podido responder a través de toda su historia (comunicación personal, 17 de noviembre de 2017).

Estas palabras dejan de manifiesto que los “partidos políticos” son vistos como una latente amenaza al sistema de organización actual de la comunidad. También se evidencia que los partidos y las personas cercanas a esas instituciones están al acecho del poder político en la comunidad. La reivindicación de autonomía es también una lucha por el poder local, por arrebatarlo de los entes que se identifican como ajenos (aunque haya participación de miembros de la comunidad) y colectivizarlo.

177

Uno de los Integrantes del Concejo de Jóvenes de Cherán (2015-2018), al respecto señalaba lo siguientes:

Bueno, se podría decir que la comunidad de Cherán también siempre se definió también como una comunidad partidista. ¿Por qué? Porque tenía grande, por gran comunidad tenía gran cantidad de votos, también para, para, el Estado. Entonces ehh, ahhh, a raíz de que la comunidad dice cero a los partidos políticos, pues es un choque muy fuerte tanto para, para, las personas que vivimos en la comunidad, porque muchos, este, pues hasta tenían problemas familiares ¿no? por un color, por un partido político. Entonces es como, como esa cuestión como de concientizarnos y decir que era lo que estaba sucediendo mal y por qué, por qué estaba sucediendo mal. Entonces, pues onde ya realmente se llega a esa reflexión, pero en la actualidad, o seaa, sabemos que realmente los partidos políticos siguen existiendo al interior, dentro de la comunidad, de que siguen haciendo cosas, siguen bajando proyectos, siguen estee tratando de, de que la gente pues se vaya con ellos. Pus es el trabajo ¿no? de, de los, de estos partidos, pus, partir a las comunidades, ¿no? dividir las. Y pues, claro que aquí

ha habido sucesos de ese tipo, no, donde vemos a representantes que esteen en algún momento tuvieron un cargo público, o que te das cuenta de que de repente son familias en donde no están de acuerdo con el proyecto de usos y costumbres (Comunicación personal, 16 de noviembre de 2017).

Así, además de seguir operando de diversas maneras, a pesar de la declarada extinción de los partidos, en los hechos, militantes y simpatizantes de los partidos políticos de la comunidad han manifestado abiertamente su rechazo a la organización comunitaria por usos y costumbres. No se vislumbra que en el corto plazo terminen las luchas por el poder político en la comunidad, sin embargo, los canales para zanjarlas se han transferido primordialmente a las formas de organización comunitaria, a los sistemas normativos internos.

178

A pesar de todo, los agentes del sistema político mexicano, en particular aquellos que se disputan el poder político, posiblemente seguirán buscando incidir en la toma de decisiones de esta y otras comunidades con procesos de autonomía. De acuerdo con un expediente del Tribunal Electoral de Michoacán:

La elección del tres de mayo de 2015, fecha establecida por el Instituto Electoral de Michoacán para celebrar el proceso, fue para ratificar al Concejo Mayor electo en abril por las asambleas comunales. Ante la resolución adelantada por las asambleas y como reacción, los militantes y simpatizantes del PRI, PVEM, PRD y Nueva Alianza, realizaron una marcha desde la salida de Cherán rumbo a Paracho, contra lo que calificaron “un acto de exclusión” y advirtieron que el tres de mayo instalarían casillas para votar por los candidatos a diputados y gobernador de Michoacán (Juicio Para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano, 2015).

Finalmente, esas casillas no fueron instaladas. Diversos personajes de la Comunidad decidieron que si alguien quisiera participar en las elecciones estatales lo hiciera, pero fuera de la comunidad. Flores (2015), cita lo mencionado por un maestro de la comunidad de Cherán, el profesor Sebastián, quien expresó: “si alguien quiere salir a votar el domingo lo puede hacer. Pero aquí no, no en la comunidad”. Quien quisiera formar parte de los partidos podría hacerlo, pero fuera de la comunidad. Los partidos políticos personificaron entonces al sistema mismo contra el que Cherán estaba luchando.

Los intentos de los simpatizantes de los partidos políticos y la participación de personajes representativos de éstos en la vida “autonómica de la comunidad”, implica que de diferentes formas algunos personajes políticos de la era partidista siguen estando vigentes. Éste es el caso del expresidente municipal Guadalupe Tehandón Chapina, quien desempeñó tal cargo en el periodo 2002-2004, teniendo una filiación partidista con el PRD. De hecho, el profesor aludido formó parte del primer Concejo de Gobierno de Cherán.

Aquel personaje fue reconocido como K’eri de la comunidad a pesar de su abierta militancia partidista. No es extraño que éste y otros personajes relevantes de la comunidad hayan tenido una expresa militancia partidista. De hecho, el liderazgo comunitario muchas veces ha quedado en manos de sujetos de prestigio dada su formación académica y sus servicios como maestros, y por su previo desempeño como servidores públicos. En estos casos la filiación partidista ha sido un canal de acceso a los cargos de tomas de decisiones que, sin embargo, sí marca una orientación ideológica, pues en su momento entre las opciones partidistas posibles ellos optaron por el PRD, diferenciándose del PRI, por ejemplo.

179

4.4 Valores e identidad étnica en Cherán

Por otro lado, y dando seguimiento a las formas en cómo se puede entender el comportamiento político de los purépechas, hay que tener en cuenta el vínculo entre la cultura y los valores de un pueblo. En este apartado se busca dar cuenta de cuáles son los valores que han orientado la construcción del proceso autonómico de Cherán. Si en la democracia liberal se resaltan valores como la participación política, el respeto a las instituciones, el civismo, en las formas de democracia indígena son otros valores los que la orientan.

En voz de uno de los comuneros de Cherán:

Nuestros valores como autoridad purépecha es lo que nos hizo ser y hacer el movimiento del 12 de abril, no, perdón el 15 de abril del 2011 porque mencionaba el compañero la *kaxumbekua*, una sola palabra que duele mucho es el respeto a todo lo que nos rodea y todo lo que somos nosotros mismos, respeto a la madre naturaleza, el respeto al sol, el agua, el bosque, a los animales, a nosotros como personas. Se puede considerar como el valor supremo de todos los demás que nos hacen como personas, como parte de la comunidad de Che-

rán (Representante del barrio segundo, Sexto aniversario de la defensa de los Bosques en Cherán, 15 de abril de 2017).

En la perspectiva de esta persona, y que es compartida ampliamente en la región, la *kaxumbekua* es uno de los valores centrales de la vida de los purépechas. Se trata, por intentar traducirlo, del respeto tangible. Sin ese valor materializado no sería posible la convivencia entre las personas, ni sería posible la convivencia de las personas con su entorno.

Kaxúmbekua es el liberar, es el liberar al ser humano, es una forma de educar, es aquello que dice que en casa es bien educado de quien es ese, que se porta bien de qué familia es ese que fue gobernante que ya nosotros sabemos quiénes son las familias que han ejercido por el gobierno, también sabemos quiénes han traicionado a nuestra comunidad. Kaxúmbekua se hereda de las siguientes generaciones, en casa de quien es esa mujer y así que gobierna, el ser Kaxúmbekua se hereda. Kaxúmbekua se sustenta en nuestro sistema de creencias en nuestra espiritualidad de nuestra religiosidad, pero sobre todo Kaxúmbekua tiene que dar. La estructura de gobierno tiene que funcionar, para que nosotros vivamos bien, para que vivamos en armonía.

180

Si bien es cierto que Éste es un ideal, la estructura de gobierno debe de funcionar, de esa manera debe de ejercerse el respeto; debe de ejercerse, la Kaxúmbekua en todo su aspecto, y una vez que nosotros tenemos ese sustento ideológico de lo que es nuestra estructura de gobierno, las principales funciones de la estructura de gobierno deberían ser o deben de servir a la comunidad (Representante Barrio tercero, Sexto aniversario de la defensa de los bosques de Cherán).

Ese valor, entonces articula el conjunto de valores generales de los purépechas, por lo que se refleja a su vez en otros más y, sobre todo, en la relación entre las propias personas de las comunidades. En ese sentido, por ejemplo, un comunero de Cherán nos indicó:

En nuestras comunidades hay dos maneras de dirigirse a las personas, a los varones; una es *tatá* y otra es *tata*. *Tatá* es dirigirse en el sentido de respeto, ¿sí? en sentido de dirigirse a una persona de mucha experiencia con mucho conocimiento, con mucha Kashunbekua. Y *tata* es dirigirse a una persona común, normal, así nada especial, nada extraordinario. (Comunicación personal con *Tatá M.*, Cherán, 26 de octubre de 2012).

Justamente la persona que nos mencionaba esas palabras es reconocida como *tatá* en la comunidad de Cherán, es decir se le reconoce como una persona de respeto y con amplios conocimientos y sabiduría. Lo mismo ocurre con las mujeres, no es lo mismo nombrar a alguien *doña* que *naná*. Pareciera, por la experiencia que he tenido en la convivencia en esas comunidades, que es menos marcada la distinción entre *naná* y *nana*, en todo caso ambas formas de dirigirse a una mujer son formas de respeto. El carácter de *nana* o *naná* no se les atribuye a las mujeres sólo por el hecho de ser mujeres, se gana con la edad y el respeto que demuestran para con los demás y para sí, es decir, se reserva para quienes practican la *Kaxúmbekua*.

Además, hay otro valor primordial, la *Juramuküa*, que es “tener orden en la vida misma para poder trasladar, este orden a la sociedad, una vez que ocupe un cargo de gobierno” (comunicación personal con Tatá M., 15 de abril de 2017, Cherán). Este valor implica que una persona que pretenda formar parte del gobierno, en específico en el gobierno por usos y costumbres, debería primeramente ser una persona respetable, que no está metida en escándalos o controversias, una persona que “guarda orden en su vida”. Como vemos, esa es idealmente una condición para la nueva organización comunitaria. Esto lo confirman las palabras de otro habitante de Cherán:

Lo que acaban de decir mis compañeros de barrio primero y barrio segundo sobre los valores en la cultura purépecha y los usos y costumbres se sustentaban en lo que es la *Jurámukua*, y la *Jurámukua* no es más que otra cosa que gobernanza indígena, esta estructura es lo más parecido que nosotros hemos aprendido a recrear, en lo que es nuestra estructura de gobierno. Pero, sobre todo, la estructura de gobierno es un servicio a través de la estructura, todos sus integrantes, desde el Concejo Mayor hasta las comisiones y aquellas personas que tienen responsabilidades, deben ejercer. Esto significa dar servicio, y sí, dar servicio a los demás, *Jurámukua kantsákata*, ayudarnos entre nosotros mismos, a construir un gobierno diferente. Deben ser obedientes deben saber escuchar, la opinión y el consejo de nosotros, el consejo desde la plática desde la familia, desde la asamblea, desde la iglesia (Representante del Barrio tercero, “Sexto aniversario de la defensa de los bosques de Cherán”, 15 de abril de 2017).

De ello se desprende que *Kashubekua* y *Jurámukua* son valores que aparecen como condiciones básicas de un buen gobierno y un buen gober-

nante. Los gobernantes tendrían que ser personas de mucho respeto y con vocación de servir a la comunidad. Las personas que asuman el gobierno deberían cumplir con la condición de ser reconocidos como *tatá* o *naná*, siendo el caso de hombres y mujeres. A partir de ello, en el caso de Cherán, podrían ser reconocidos como *Tata K'eris*, o señores mayores, parte del concejo comunitario.

En el mismo sentido, los purépechas tienen otro valor relevante en su vida comunitaria, y particularmente en su nueva forma de organización, me refiero a la *P'urhejkukua*:

Es el valor del respeto a la palabra y es en el cual se hace presente **el espíritu guerrero** que cada uno de la comunidad lo tiene, lo tenemos [...] **yo antes de ser mexicano soy purépecha, y el ser purépecha están en mí estos valores** (Comunero Barrio segundo, Sexto aniversario de la defensa de los Bosques en Cherán, 15 de abril de 2017).

182 Ese valor, *la p'urhejkukua*, es justamente el que los purépechas reconocen como la valentía que los purépechas tienen, lo que les ha permitido ser guerreros. Del discurso de este miembro de la comunidad de Cherán hay que destacar que define este valor en torno a una postura ideológica contestataria. Antepone la cuestión comunitaria a la adscripción nacional. No es casual, entonces, que la postura anti sistémica, así como de rechazo a los partidos, se acompañe de reivindicaciones de valores comunitarios e indígenas a valores cívico-nacionalistas.

Este tipo de posturas discursivas en las comunidades que manifiestan su rechazo al sistema político vigente en México, deja en claro que no se apunta hacia una separación del Estado nacional, sino que se privilegia la identidad local sobre la nacional. Por ejemplo, en eventos cívicos como el aniversario de la defensa de los bosques en Cherán, o en la toma de protesta de las autoridades, es común que se rinda honores a la bandera mexicana, pero también a la bandera purépecha, que simboliza las cuatro regiones purépechas de la entidad.

No es que abiertamente se rechacen los símbolos nacionales, ni que se desprecie todo tipo de civismo, sino que se trata de una forma de comportamiento en la que se articulan tanto la adscripción nacional como la étnica, y en la cual pareciera que son tan importantes una como la otra, e incluso en momentos de conflicto se privilegia el discurso étnico local sobre los valores y símbolos nacionales.

Así, los valores de los purépechas de Cherán articulan su estructura y orden comunitarios. Como ha señalado el consejero P.C.:

La comunalidad, la dignidad, el amor a la naturaleza, la soledad para los pueblos, la parte ética, tú dices la parte ética, pero para nosotros es palabra en purépecha que no se escribe, el respeto a la vida ¿no? Esos son los valores que también a nosotros nos han permitido poder valorar lo que nosotros tenemos, y estar en la condición de decir, el daño a la misma naturaleza pues es el daño que nos hacemos a nosotros mismos (Comunicación personal con P.C., 17 de noviembre de 2017).

Como se puede observar, hay una estrecha relación, ideal, entre los valores étnico-comunitarios con el valor de la vida y la naturaleza. Es decir, la cosmovisión que asocia la naturaleza con lo metafísico y con el orden espiritual de la comunidad está vigente. Tan es así que el fuego juega un papel importante en la cosmovisión de los cheranenses. Recordemos que, tras el inicio del conflicto en 2011, la forma de ir tejiendo primero la defensa del territorio, y luego la rearticulación comunitaria, fue el establecimiento de fogatas, tal como ha sido señalado:

183

Para nosotros la célula principal de la organización es la fogata, la fogata no son más que vecinos que nos reunimos a raíz de este movimiento en la conciencia de las calles que se cruzan. Ustedes pueden hacer lo mismo allá reunirse como ciudadanos de una ciudad de una colonia y platicar allí sus asuntos, el otro asunto que tienen que considerar, es empezar a ver, a quienes va a nombrar, para ocupar cargos en la vida política que viene para el próximo año (Comunicación personal con Tatá M., 15 de abril de 2017, Cherán).

La fogata simboliza un espacio de diálogo, de convivencia, así como el fogón que se prende al interior de la casa para preparar los alimentos y dialogar, así también las fogatas en las esquinas de las calles fueron el espacio ideal de encuentro desde el cual se fue pensando el porvenir de Cherán.

Ahora bien, esta cosmovisión no es solamente una cuestión de un orden comunitario, sino que se asocia directamente con el origen étnico, con la identidad de los habitantes de Cherán como purépechas. A propósito del papel de la identidad en la nueva forma de organización, uno de los consejeros, y quizás uno de los más relevantes activistas de Cherán a partir de 2011, nos ha señalado:

Nosotros en este proceso entre que nos perdíamos como purépechas, o nos consolidamos como tal, decidimos volver a raíces para poder afrontar esto. (Comunicación personal PC, 17 de noviembre de 2017).

Es decir, ese regresar al pasado idealizado se hace presente nuevamente. El pasado purépecha se convierte entonces en un imaginario social que orienta el presente y genera aspiraciones futuras. El ser purépechas les permite a los cheranenses tener un horizonte y un sustento ideológico-valorativo para organizarse en torno a la defensa de derechos colectivos. Se antepone esta identidad al orden nacional, e incluso global, tal como lo evidencian estas palabras:

184

Nosotros estamos enfrascados en un infierno neoliberal en un sistema de muerte, en un sistema que depreda, que mercantiliza, que cosifica y entonces ¿cuál es la alternativa o cual es salida de nosotros?, finalmente la identidad como purépechas. No es que los purépechas seamos buenos, yo creo todos los seres humanos tenemos esa condición de poder hacer el bien, pero, si tenemos dentro de nosotros en nuestras raíces valores de amor a la naturaleza, de la solidaridad de comunalidad, de cooperación y demás que permitieron con este proceso de conocernos todos de defendernos, afrontar esa parte. Entonces es imprescindible la parte de la cultura, porque la cultura es la que nos permitió sacar esos valores, sacar esa dignidad, para poder afrontar todo eso, pero tiene que ser en marco macro, ¿no? porque en términos concretos decimos pues, es un sistema o un proyecto de vida en contra un proyecto de muerte (Comunicación personal P.C., 17 de noviembre de 2017).

En este discurso, entonces, el regreso a la cultura no es otra cosa que retomar, en su caso reconstruir, los valores de la comunalidad y etnicidad de los habitantes de Cherán. Justamente cuando hablamos de etnicidad nos estamos refiriendo a un origen que otorga características culturales específicas a una colectividad, en este caso a los purépechas, y que se puede asociar con un linaje.

Yo quisiera partir un poco de la pregunta ¿De dónde provienen los valores? que Froylan y Sebastián han comentado han dicho han hablado sobre ellos. Y bueno, estudiando los textos que hay, escritos en siglo XVI, siglo XVII, y otros no tan antiguos, vemos que en la gramática escrita por Fray Martarino Gilberte está la palabra Igualdad, *Uandáskukua*, el orden aquello dicho o aquello

establecido no es ningún lío si no memoria histórica escrito por los antepasados y que proviene todavía de más atrás de la *surukua*, del linaje purépecha. Suruku'a nuestra raíz, nuestro linaje, Jurhímpekua entonces este de ahí provienen los valores. (Comunero representante de la fogata 10, Sexto aniversario de la defensa de los bosques de Cherán, 15 de abril de 2017).

**“Pedimos permiso a Tatá Jurhiata y a los abuelos
para esta ceremonia”
Juchari uinapikua. Nuestra fuerza**



Fotografía propia, 2 de septiembre de 2015 en Cherán, Michoacán.

En las palabras de este comunero, por cierto radicado fuera de la comunidad, es posible notar que la referencia el origen de sangre (*surukua*), se tiene como fundamento identitario, lo cual concuerda plenamente con la idea de “ser purépecha antes que mexicano”. De ahí se fundamenta la idea de “ser todos iguales”, de un origen común, de la pertenencia a un linaje. Ello aun cuando sabemos que históricamente el Estado P’urhépecha fue multiétnico.

Valores como el buen comportamiento, el respeto, la combatividad, la vocación de servicio, y el diálogo, vienen a ser articuladores de la actual forma de organización de la comunidad de Cherán. Estos valores no son una invención contemporánea, sino una revalorización, e incluso reinterpretación, de antiguos valores de los purépechas. En realidad, la actual forma de organización de Cherán es innovadora en muchos sentidos, los habitantes de esa comunidad, primordialmente los líderes, prefieren referirse a ellos como un “regreso” a antiguos valores y formas de organización.

5. PICHÁTARO: LA LUCHA POR LOS RECURSOS Y LA AUTONOMÍA

El proceso autonómico de Pichátaro inició años más tarde que en Cherán, y sin duda el movimiento de Cherán fue ejemplo para esta comunidad. Sin embargo, el proceso autonómico de Pichátaro tuvo sus particularidades, con un origen y un proceso diferente al primero. El proceso de Pichátaro más bien se desarrolló en torno al proceso electoral de 2015, planteando las inconformidades de los comuneros respecto del sistema político local vigente hasta ese momento, en particular respecto a su inclusión en cargos de alto nivel en el Ayuntamiento.

187

5.1. Procesos electorales en Tingambato y Pichátaro

Para comprender el comportamiento político en Pichátaro se hace necesario tener como antecedente el comportamiento propiamente electoral de los habitantes de Tingambato y desde luego, de la comunidad en cuestión. Desafortunadamente no existe un archivo histórico amplio de las elecciones en Michoacán, y particularmente de Pichátaro. Por ello, debemos enfocarnos en, por lo menos, revisar la generalidad de los procesos electorales inmediatos al momento en que Pichátaro decidió organizarse por usos y costumbres, y que precisamente se plantea la inquietud a partir del proceso local electoral de 2015.

Pues bien, la ideología cardenista, como ya hemos descrito, tiene un gran calado en la memoria de los Michoacanos, particularmente con zonas rurales de la entidad. Como ha señalado Ramírez (2007, p. 128):

En la provincia mexicana, por el origen de la principal figura del movimiento (Cuauhtémoc Cárdenas), Michoacán fue uno de los estados que en mayor medida sufrió un cambio notable en su configuración política, pues las bases del partido oficial y parte de sus cuadros medios se incorporaron a la nueva

organización, y junto con militantes de otros orígenes se convirtieron en una fuerza que -sobre todo en las zonas rurales e indígenas- se convirtió en la nueva mayoría, a veces de manera abrumadora.

El cardenismo en Michoacán, tuvo en las regiones purépechas un importante bastión. El PRD aglutinó entonces la mayoría de simpatías políticas en la Meseta, de manera que la aceptación que el cardenismo tuvo en Michoacán se reflejó en el respaldo electoral y político que tenía ese instituto político. La fuerza de la ideología cardenista encarnada en el PRD se mostró también en Tingambato.

Tabla 7. Histórico de alcaldes de Tingambato

Periodo	Partido	Alcalde
1990-1992	PRD	David Aguilera Calvillo
1993-1995	PRD	Isidro Villanueva Rodríguez
1996-1998	PRD	José Luis Hernández Ayala
1999-2001	PRD	José Luis Fuentes García
2002-2004	PRD	Juan Villegas Pérez
2005-2007	PRD	Waldo Villanueva Zarco
2008-2011	PRI	Delfino Villanueva Camacho
2012-2015	PRD	José Guadalupe Aguilera
2015-2018	PRD	Luis Manuel Maximiliano Villanueva

Fuente: Elaboración propia con datos del Instituto Electoral de Michoacán.

Desde su creación el PRD tuvo sucesivos triunfos en las elecciones municipales en Tingambato, de manera que ganó elecciones consecutivas desde diciembre de 1989, hasta que, finalmente, en 2008 el PRI recuperó el Ayuntamiento. Sin embargo, la recuperación del PRI en aquel municipio fue efímera, pues solamente duró un periodo de gobierno. En las elecciones locales de 2011 el PRD ganó nuevamente el Ayuntamiento, situación que se repetiría en las elecciones locales de 2015, aunque estas últimas con la salvedad de la no instalación de casillas en la comunidad de Pichátaro.

Para comprender de manera más cabal la predilección que en Tingambato se tiene hacia el PRD, conviene analizar al menos los resultados electorales de 2007 a 2015. En el caso de la elección de noviembre de 2007, esta fue sumamente reñida, tan es así, que se tuvo que determinar la validez de los resultados por la intervención del Tribunal Electoral del Estado de Michoacán (TEEM).

Tabla 8. Resultados electorales de Tingambato 2007

CASILLA	Votos en favor del PAN	Votos sufragados para el PRI	Votos en los que se marcaron los apartados de ambos partidos políticos PAN y PRI	Suma total de los votos obtenidos para el candidato común del PAN y PRI	Votos obtenidos por la coalición "Por un Michoacán Mejor"
1995B	34	164	12	210	165
1995C1	31	156	10	197	179
1996B	38	170	22	230	178
1996C1	40	171	18	229	155
1996C2	41	144	8	193	205
1997B	46	183	16	245	257
1997C1	37	181	14	232	260
1998B	69	174	23	266	138
1998C1	49	173	13	235	141
1999B	19	90	0	109	114
1999C1	16	55	2	73	144
2000B	13	53	0	66	105
2000C1	10	43	0	53	95
2000C2	7	32	0	39	117
2001B	13	89	6	108	164
2000E1	12	35	1	48	98
CÓMPUTO TEEM	475	1,913	145	2,533	2,515
CÓMPUTO MUNICIPAL	475	1,913	145	2,533	2,515

Fuente: TEEM. Juicio de Inconformidad. Expediente: TEEM-JIN-008/2007.

De estos resultados se puede apreciar que fue una contienda cerrada, y que a final de cuentas la diferencia entre primer y segundo lugar fue mínima, de apenas 18 votos. En esas circunstancias el PRI obtuvo la victoria en aquellas elecciones, ello a pesar del juicio interpuesto por la coalición "Por un Michoacán Mejor", encabezada por el PRD, en el cual se señalaron diversas anomalías, desde la instalación de casillas en lugares diferentes a los autorizados, hasta la sustracción de boletas y material electoral por

parte de terceros desconocidos. Con independencia de las controversias en torno a ese proceso, lo cierto es que la constancia de mayoría fue otorgada al candidato del PRI.

En cuanto a las casillas ubicadas en Pichátaro, de acuerdo con el Plano Urbano Seccional de Tingambato, a dicha comunidad le corresponden los seccionales 1999 y 2000, por lo que las casillas básicas y contiguas con esos prefijos corresponden a la comunidad. De ahí que podemos analizar los resultados de la elección en Pichátaro.

Tabla 9. Resultados electorales por casilla en Pichátaro, 2007

Casilla	Votos de la candidatura común PRI/PAN	Votos de la Coalición “Por un Michoacán Mejor” (PRD)
1999/básica	109	114
1999/contigua	73	144
2000/básica	66	105
2000/contigua 1	53	95
2000/contigua 2	39	117
Total:	340	575

190

Fuente: Elaboración propia con datos del IEM. Proceso electoral 2007.

De lo anterior se obtiene que la diferencia de votos entre el PRD y sus aliados, en contra de la alianza PRI-PAN fue de 340. La diferencia de votos entre el partido ganador en la comunidad y la alianza que obtuvo el segundo lugar fue mucho más significativa que aquella por la cual ganó al PRI el Ayuntamiento de Tingambato.

Para 2007, a pesar de que el PRD se había debilitado en general en el municipio, en la comunidad de Pichátaro las simpatías de los habitantes seguían favoreciendo a la tendencia que representa a la izquierda cardenista. Pichátaro seguía siendo un bastión perredista, confirmando lo que delineado por Ramírez (2007), a propósito del inicio de la alternancia partidista en Michoacán en 1988, quien ha resaltado que la derrota del PRI en muchos lugares implicó el predominio del PRD, del cual destaca su fuerza en regiones indígenas de la entidad.

En la elección de 2011, cuando justamente la comunidad indígena de

Cherán se encontraba en el punto más álgido de su lucha, la posibilidad de la autonomía aún no se vislumbraba en Pichátaro, sea porque en esta comunidad no se habían tenido los mismos problemas de inseguridad que en aquélla, sea porque el proceso autonómico de Cherán aún estaba en ciernes. Para 2011 Pichátaro reafirmó su militancia perredista, con lo que el partido del sol azteca logró recuperar el gobierno municipal. En las elecciones del 13 de noviembre los resultados fueron los siguientes:

Tabla 10. Resultados del proceso electoral Tingambato 2011

Partido	Votos
PAN	397
PRI/VERDE	2546
PRD/Convergencia	3781

Elaboración propia, con datos del IEM proceso electoral ordinario 2011.

191

Con estos resultados, el PRD encabezó el gobierno del Ayuntamiento. La diferencia entre los dos partidos punteros fue de 1,235 votos favoreciendo la candidatura común entre PRD y Convergencia. Un dato relevante es que de los votos obtenidos por la candidatura común PRD-Convergencia, por sí solo el PRD obtuvo 3753 de los 3781. Si en 2007 Tingambato presencié una contienda sumamente reñida, en esta ocasión la derrota del PRI fue contundente.

En lo que concierne al proceso electoral en el interior de la comunidad de Pichátaro, en el entendido que hasta ese momento tradicionalmente se habían instalado cinco casillas, se tienen los siguientes resultados:

Tabla 11. Resultados por casilla elecciones 2011 en Pichátaro

Casilla	PAN	PRI	Partido Verde	PRD	Partido del Trabajo
1999 básica	36	182	5	171	48
1999 contigua	24	215	1	167	39
2000 básica	26	165	2	150	79
2000 contigua 1	23	160	2	149	66
2000 contigua 2	33	136	2	154	72
Total	142	858	12	791	304

Fuente: IEM. Resultados por Casilla de la elección de Ayuntamientos. Proceso Electoral Ordinario 2011.

192

Como se puede observar, el PRI obtuvo el triunfo en Pichátaro, superando a su más cercano rival, el PRD, por casi 70 votos. Esto mismo aconteció a nivel estatal, en donde el PRI se alzó con la victoria para la elección de gobernador, resultando electo Fausto Figueroa Vallejo, superando a Luisa María Calderón Hinojosa, propuesta por el PAN, en segundo lugar; mientras que Silvano Aureoles Conejo, candidato del PRD, quedó en tercera posición.

El triunfo del PRI se replicó en Pichátaro, pero solamente en términos del número de votos que tuvo dicho partido por sí solo, aunque es importante señalar que en aquella elección en el ámbito estatal se formó una coalición PRI-PV; y otra, PRD-PT-Convergencia. En tanto, en la elección municipal el PRI y el Partido Verde postularon candidatura común; lo mismo sucedió con el PRD, el cual postuló una candidatura en común con el PT. Por lo tanto, aunque el PRI obtuvo el mayor número de votos por partido en la comunidad en Pichátaro, en términos brutos la candidatura PRD-PT se impuso nuevamente, obteniendo una diferencia total de 237 respecto a la suma de votos PRI-PV.

Ahora bien, de cualquier manera, el PRI superó al PRD en lo particular, lo cual evidencia la álgida disputa entre ambos partidos por conseguir las simpatías de las personas de la comunidad, y que éstos se posicionaron como las dos principales opciones para los habitantes de Pichátaro. A pesar de que la disputa entre los dos principales partidos de la comunidad no evidencia una amplia tendencia en favor de uno u otro, la predilección por votar por el PT, como tercera opción, indicaba que los habitantes de

esa comunidad tenían una propensión por las opciones que representaban una oposición al antiguo régimen.

En términos electorales sería muy complicado explicar el cambio de una preferencia electoral que beneficiaba al PRI hacia la ruta autonómica, es evidente que las preferencias electorales poco nos podrían revelar al respecto. Sin embargo, el proceso electoral de 2015 resulta de sumo interés para este trabajo, ya que ahí se definió la ruta hacia la autonomía financiera de la comunidad. Lo que es claro, es que la identidad con la izquierda partidista, particularmente con el PRD fue también un marcador de la comunidad de Pichátaro, aunque también ha sido posible apreciar la degradación del predominio electoral del PRD, hasta llegar a la ruptura con la comunidad.

5.2. Pichátaro y la autonomía financiera

En 2015 la comunidad de Pichátaro, al igual que otras como Urapicho, en el municipio de Paracho, y Pamatácuaro en el municipio de los Reyes, se manifestó en contra de la realización de elecciones en la localidad. Por acuerdo de una asamblea general de los “miembros de la comunidad” se acordó que no se permitiría la instalación de casillas, y que no se permitiría la entrada de personas ajenas a la comunidad, así como la salida de personas de la comunidad hacia otras localidades para que no pudieran votar en casillas extraordinarias.

Fotografía 6. Bloqueo del camino a la comunidad de Uricho



194

Fotografía propia, tomada el 7 de junio de 2015 en Pichátaro.

Las intenciones de la comunidad de Pichátaro se concretaron el día de la elección, el 7 de junio, cuando cerraron los accesos a la comunidad, incluso desde una noche antes, por lo que no se instalaron casillas. Los habitantes de la comunidad, no sin disidencias internas, manifestaron la idea de que los partidos políticos han generado fracturas dentro de la comunidad y que, por otro lado, el Ayuntamiento de Tingambato no resolvía sus necesidades. Como bien ha señalado Agabo (2017):

Desde el 7 de junio de ese año [2015], la comunidad inicia su camino hacia la autodeterminación cuando decidieron que no permitirían la instalación de casillas para la realización de elecciones en las que se elegirían presidente municipal, diputados y el gobernador del estado, esto por el hartazgo ante la falta de atención de parte de los partidos políticos hacia las comunidades.

Para aquellos momentos ya habían transcurrido tres años de gobierno por usos y costumbres en Cherán, por lo que la remergencia autonómica en la Meseta estaba iniciada. La experiencia de Cherán, junto con los respectivos fallos del TEPJF que favorecieron la nueva forma de organización de aquella comunidad, abrían la posibilidad de que otras comunidades siguieran el camino autonómico.

Aunque 2015 marcó el punto de partida hacia una nueva forma de organización en Pichátaro, lo cierto es que desde varios años antes en esa comunidad se dieron indicios de que no estaban todos a gusto con la relación político-administrativa que mantenían con la cabecera municipal. Ya desde 2009 Dietz ha señalado que:

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 (p. 181).

195

Antes de 2015 las intenciones de Pichátaro no necesariamente se orientaban hacia un proceso autonómico, aunque ya había la pretensión de lograr cierta independencia de la cabecera municipal. Los habitantes de Pichátaro buscaban por las instituciones del Estado, congreso local y ayuntamiento, una reorganización político-administrativa de la comunidad, más no se planteaba hasta ese momento ninguna forma de organización distinta de la establecida en el artículo 115 constitucional. No se pierda de vista que:

Dicha comunidad participó en la alternancia partidaria en el Ayuntamiento de Tingambato, incluso varios de sus miembros fueron parte del Gobierno municipal. Algunos de los dirigentes de la anterior Organización Nación Purépecha (ONP), luego ONP-Zapatista, son originarios de esta comunidad. La apuesta de muchos de muchos de sus comuneros en la competencia partidaria, así como su militancia perredista, también entraron en crisis (Ventura, 2018, p. 178).

Lo anterior significa que Pichátaro ha sido una comunidad con amplia participación política en los procesos electorales locales, así como en el movimiento indígena local, lo cual indica que en la comunidad se alterna el activismo electoral con la militancia en organizaciones sociales,

que por cierto eran cercanas a los propios partidos. No obstante, la fuerte militancia partidista se degradó paulatinamente hasta desembocar en el proceso autonómico de Pichátaro.

A propósito de la ONP y de la ONPZ, estas organizaciones en su momento pretendieron que se estableciera un régimen de autonomía en la región Purépecha. Es más, en un principio fueron una misma organización. Entre los líderes de esta se destacan tanto Abundio Marcos, originario del municipio de Chilchota; como Abelardo Torres, originario de Pichátaro. Este último sería líder de una facción que se separó de la ONP, para conformar la NPZ (Nación Purépecha Zapatista), ambas con simpatías partidistas hacia el PRD.

196

A pesar de los vínculos del PRD y el movimiento indígena en Michoacán, la alternancia partidista y el fortalecimiento de un partido nominalmente identificado como de “izquierda” fueron insuficientes a la hora de dar respuestas particulares a las problemáticas de la comunidad, sea por la transformación de los intereses de los líderes, sea por el hartazgo que las personas tenían respecto a las instituciones políticas estatales y municipales. A final de cuentas diversos actores políticos locales comenzaron a plantear una nueva forma de organización comunitaria.

Como ha señalado uno de los integrantes de la Comisión de enlace de Pichátaro, que es uno de los miembros de la comunidad más reconocidos y con mayor prestigio, aparentemente el proceso autonómico:

Surge principalmente por el ar, el ar, el “hartazgo”, o ¿cómo le podríamos decir? Hacia los partidos políticos, hacia la forma de gobernar de los ayuntamientos, de la cabecera municipal de Tingambato, que siempre hicieron menos, pues, a nuestra comunidad, los apoyos, los recursos, todo lo que le pertenecía a la comunidad siempre fueron regateados, ninguneados, eh, nuestra gente relegada, discriminada. Entonces, a raíz de todo eso, la gente empezó a no querer seguir participando en los procesos electorales, porque sabíamos, pues, que era más de lo mismo. Y finalmente la comunidad, a través de sus barrios, a través de su jefatura de tenencia, en esos tiempos, pues determinó que no deberíamos primero participar en el proceso electoral del 2015 para que a partir de ahí empezáramos a construir una nueva forma de gobernarnos, de hacer gobierno (Tatá W. Comunicación personal, 28 de noviembre de 2017).

Estas palabras dan muestra de que uno de los motivos fundamentales del reclamo de Pichátaro para tener autonomía fue el tema de la discrimi-

minación, entendida como aquellos actos en los que las autoridades del Ayuntamiento ignoraban o desatendían las necesidades de la comunidad e Pichátaro. El hartazgo político, las promesas incumplidas, la exclusión social y la degradación de la relación entre la comunidad y la cabecera municipal fueron los detonantes del proceso autonómico de Pichátaro. Este se inició no por una causa territorial, o de resguardo de la seguridad, sino primordialmente por una coyuntura en la que los vínculos entre esta comunidad y la cabecera se degradaron. En ello subyace la discriminación y la segregación social como precondiciones de esa difícil relación política.

La disputa que encabezó Pichátaro se fue fraguando al calor de los desacuerdos presupuestales y de la pugna por los espacios de toma de decisiones con la cabecera municipal. Se trató primordialmente de un asunto político-administrativo. En las calles de la comunidad era posible escuchar a algunos pobladores hablar del que cuando uno u otro miembro de la comunidad participó en el Ayuntamiento “agarró lo que pudo” o “robo”, incluso se hablaba del cinismo de algunos de estos personajes que respondían ante las críticas frases como: “¿y qué me hacen?”, aludiendo a que la comunidad no podía castigarlos de ninguna manera. También hay que señalar que para el grueso de la población la posible autonomía era más bien algo ajeno, “esos son políticos”, referían de quienes participaban de las asambleas o actividades en torno a la posible autonomía.

Lo que sí es posible afirmar, es que aún en un entorno de una mayoría indiferente ante el proceso autonómico, es que el sentimiento de que Tingambato no le daba a Pichátaro lo que le correspondía, era una idea extendida en el grueso de la comunidad. En las palabras de otro de los personajes claves de la comunidad, el Maestro P., ha delineado la manera en cómo se desarrollaba la relación de la comunidad con la cabecera:

El profesor José Juan Miranda fue regidor acá y él tuvo que llevar nuestra demanda ante el municipio, y con buenos resultados, porque fue ahí que conseguimos que nos entregaran por primera vez el 33 % del presupuesto para obra, pero no liberada, sí íbamos y presentábamos la propuesta allá, y hacíamos todo un evento participativo en la comunidad para la determinación de obra, y con ese listado íbamos a gestionar allá. Le poníamos nosotros las cantidades y todo lo que necesitábamos, y se logró así ese 33%, los otros rubros nada, pero ya estoy hablando del 93, 94. Lo que quiere decir que, a partir de entonces, cada uno de los cambios tria..., trianuales que pasaban, nuestra demanda siempre fue la misma: “queremos esto, queremos otro”. En otro, en otro mo-

mento deee, del trabajo político logramos que ese presupuesto prácticamente lo gastáramos nosotros (Mtro. P., Comunicación personal, 21 de noviembre de 2017, Pichátaro).

Es evidente que una de las demandas históricas de la comunidad de Pichátaro fue la cuestión presupuestal, el ejercicio de un presupuesto atribuido en proporción al tamaño de su población con respecto al total del municipio. Esta demanda tuvo eco especialmente a partir de la alternancia partidista que significó el arribo del PRD al gobierno municipal. Pero, aunque en la entrevista se señala que en diferentes momentos de la historia comunitaria se lograron avances en cuanto a la asignación de recursos, eso no dejó satisfechas las demandas comunitarias, se trató de momentos excepcionales que no lograron formar parte de las normas no escritas de Tingambato. Quizás de haber prevalecido esa forma de distribución de los recursos la lucha de Pichátaro no hubiese tenido sentido alguno.

198 La relación de Pichátaro con Tingambato, o mejor dicho los intercambios políticos iban más allá de lo eminentemente económico. Durante muchos años la relación consistía en pactar la asignación de cargos en el ayuntamiento para personas de Pichátaro, lo cual contribuía a la gobernabilidad:

Yo lo puedo decir categóricamente porque la única oferta era primero sindicatura, y ya y ahí se acabó el asunto. Cuando había unos conflictos más fuertes, entonces le vamos a dar una sindicatura y una regiduría, cuando se daban los conflictos todavía más fuertes, una, una, la sindicatura y una y 2 regidurías, pero esas 2 regidurías ya podrían distribuirse entre partidos ¿comprendes? o sea, le dejaban una al ganador y una al perdedor (Mtro. P., Comunicación personal, 21 de noviembre de 2017, Pichátaro).

La distribución de cargos políticos a la comunidad dependía del nivel de conflicto que pudiera vislumbrarse entre la cabecera y Pichátaro. A mayor nivel de conflictividad más posibilidades de obtener mayores cargos en el ayuntamiento, ello con independencia del partido político. Esta distribución de cargos se hacía con independencia de su pertenencia a algún partido, eso significa que los cargos se pactaban desde la conformación de las plantillas, lo que definía en realidad que había diversas posibilidades de que algún habitante de Pichátaro accediera a algún cargo público, primordialmente a través del PRD, del PRI o, incluso, del PAN.

Cabe recordar que, para el caso de las regidurías, es más probable resultar electo mientras más votos obtenga el partido ganador dado el orden de aparición de los candidatos, mientras que los partidos perdedores, dependiendo de su número de votos, pueden acceder a cargos de representación proporcional en el ayuntamiento. El Código Electoral de Michoacán (2017) señala que: “la asignación de regidores por el principio de representación proporcional se hará siguiendo el orden que ocupan los candidatos a este cargo en la planilla a integrar el Ayuntamiento” (art. 213). Por lo tanto, con independencia de qué partido postule a los candidatos del ayuntamiento, era más probable que personas de la comunidad de Pichátaro ocuparan esos cargos si ocupaban los primeros lugares de las listas de regidores de cada planilla.

Resulta lógico que las principales negociaciones de los personajes electoralmente más activos de la comunidad optaron por negociar estos espacios en principio con el PRD y luego con el PRI, dado que el primero de estos partidos era el que mantenía mayores posibilidades de ganar la contienda por el ayuntamiento en los diferentes procesos electorales locales. Vale señalar que bajo este esquema de negociaciones entre los partidos políticos con sede en Tingambato y las cúpulas comunitarias, hasta antes de 2015 algunos miembros de la comunidad lograron acceder a cargos de elección popular como sindicaturas o regidurías bajo las siglas del PRI, PAN, PRD o incluso el PT.

199

Sin embargo, el sistema de intercambios políticos a través de la vía electoral se fue desgastando, dado que las lealtades de las personas de la comunidad que lograban integrarse al ayuntamiento no necesariamente correspondían con las aspiraciones comunitarias.

Cuando los nombramos dejaban de ser comunitarios. Es decir, empezaban a actuar con la mano dura del municipio, todos sin excepción, todos sin excepción. Entonces los reclamos venían de ¿qué estaban haciendo nuestros regidores? ¿qué estaban haciendo los síndicos? y no había este, tranquilidad en la comunidad, y una percepción de que había un trato a veces más injusto de nuestras gentes que de nuestros propios munícipes o regidores de allá. Así se repetía todo a lo largo de la historia, todo completo (Mtro. P., Comunicación personal, 21 de noviembre de 2017, Pichátaro).

Por lo tanto, más allá de la posible fractura que podría implicar la presencia de diversas opciones partidistas en la comunidad, al final de cuentas

el punto de ruptura con el ayuntamiento fue en dos sentidos principales: primero el abandono de la comunidad percibido a partir de la asignación de recursos insuficientes para atender sus necesidades; y segundo, la ruptura que existió entre los representantes políticos de la cabecera y los liderazgos de la comunidad.

Las lealtades políticas de los miembros de los partidos se superponían a la identidad como miembros de la comunidad. Esto fue generando resentimientos y un sentido de abandono, o discriminación, en diversos miembros de la comunidad. A pesar de que algunos personajes de la comunidad accedieron a cargos en el Ayuntamiento, en realidad la comunidad no apreciaba plenamente los beneficios de tener esos espacios.

Los últimos días de la Jefatura de Tenencia en Pichátaro

200



Fotografía propia, tomada el 23 de abril de 2016.

En mayo de 2016 al efectuarse la toma de protesta del Concejo de gobierno que sustituyó la figura del “jefe de tenencia”, como autoridad político-administrativa de la comunidad de Pichátaro, uno de los consejeros señalaba:

Queremos dejar bien claro que no estamos en contra del gobierno, ni las instituciones que lo representan, tampoco pretendemos aislarnos de la sociedad, solo pedimos un trato con justicia y dignidad y respeto absoluto a nuestro sistema de organización comunal, estamos plenamente convencidos de que es posible la convivencia en la diversidad siempre y cuando se dé en un marco de respeto a lo diferente hacia la otredad (Consejero Armando C., declaración hecha en la “Toma de protesta del Concejo Comunal”, 08 de mayo de 2016).

Resulta notorio que la lucha de Pichátaro, al menos en ese momento, no se manifestaba en contra de las instituciones del Estado Mexicano, inicialmente no se trataba de una lucha antisistema, como en el caso de Cherán. Ciertamente, la postura de demandar el ejercicio de un presupuesto directo, sin la intermediación del Ayuntamiento, implicaba en sí un desafío a las normas tradicionales del Estado mexicano, en el que el Ayuntamiento funge como orden básico de gobierno, pero no implica una abierta oposición, sino la posibilidad de negociar arreglos institucionales que permitieran a Pichátaro organizarse internamente y, principalmente, administrar sus recursos sin intermediación del ayuntamiento.

201

Un comentario que se hizo por parte de uno de los encabezados de los barrios también dejó de manifiesto que no se trataba de una lucha generalizada de la comunidad, sino de un proceso en el que a partir del impulso y acuerdos de los líderes paulatinamente se fue incorporando a más gente de la comunidad. Aquel encabezado mencionó: “aunque algunos no están convencidos, nosotros como representantes de los barrios, como eran antes los reyes, queremos ser aparte de Tingambato” (08 de mayo de 2016). Es decir, la decisión fundamental del tránsito hacia el presupuesto directo (al menos inicialmente) fue un acuerdo de líderes y autoridades.

Lo que en esta declaración se enfatiza es que no se trataba de un desconocimiento del orden institucional, sino del ejercicio de derechos específicos en el marco del reconocimiento de la diferencia, lo cual está plenamente reconocido en el artículo segundo de la constitución federal.

Pichátaro es Purépecha



202

Fotografía propia, tomada el 08 de mayo de 2016 en la plaza de Pichátaro.

Las inconformidades de Pichátaro, antes que manifestarse en contra de un orden institucional nacional, más bien parecen expresar la idea de que estaban a disgusto con el sistema político local. Me refiero al sistema de relaciones de poder prevalecientes a partir de las interacciones de los partidos políticos y los líderes locales, tanto del municipio como de la comunidad. La principal inconformidad era político-administrativa, y la vía para canalizarla fueron los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

La discriminación, que los miembros de la comunidad identifican, era en dos sentidos: nuevamente la cuestión financiera y; segundo, la cuestión étnica.

Ellos siempre nos hacían menos, cuando íbamos a solicitar algún apoyo, alguna ayuda, o los recursos que por ley le corresponden o le correspondían a nuestra comunidad, siempre a duras, a duras penas, pues se los sacábamos, y no lo que nos correspondía, sino lo que ellos estaban dispuestos a darnos y como ellos quisieran darnos (Comunicación personal, Mtro. W., 28 de noviembre de 2017, Pichátaro).

Lo que comentó el entrevistado nos puede dar idea de que, al menos en la perspectiva de las personas con mayor preparación académica en la comunidad, prevalecía la idea de que a la comunidad debían corresponderle “por derecho” recursos específicos, para ser ejecutados desde la propia comunidad.

Aunque diversos miembros de la comunidad militaron en el PRD o en otros partidos, de manera paulatina fueron asumiendo que, efectivamente, había un distanciamiento entre los líderes y miembros de los partidos con los intereses comunitarios, o bien con los liderazgos comunitarios.

En el PRD. En el PRD yo milité, pues yo quiero aclarar que mi militancia era por convicción ideológica y política, no era por algún puesto o por algún interés personal, como muchos. Y bueno, aquí mucha gente no entiende eso.

Y eeste, y cuando vi que, que, el PRD mmmm no se conducía o no empezó a conducirse como sus principios lo marcan, pues empecé a no seguir, pues, en ese partido político, porque en esto de la política pues se vale reflexionar y tomar otros rumbos, y decidí finalmente participar en el proceso de la comunidad y apoyar a mi comunidad para lo que hoy tenemos (Mtro. W. comunicación personal, 28 de noviembre de 2017, Pichátaro).

203

En las palabras del entrevistado, es notorio el sentido simbólico de su militancia partidista, muestra una identidad ideológica con los principios políticos que representaba el PRD. Sin embargo, hubo un proceso de desgaste de esa identidad, hubo también erosión de la relación entre las necesidades y demandas de la comunidad con el Ayuntamiento, y más puntualmente con los partidos políticos y sus liderazgos, fue lo que desencadenaría el proceso autonómico de Pichátaro.

Durante la jornada electoral del 7 de junio de 2015 la comunidad de Pichátaro decidió no participar en el proceso electoral, como una manera de manifestar su inconformidad primordialmente en contra de las autoridades civiles del municipio, y hacia los partidos políticos locales. El día de las elecciones uno de los comuneros que participaron en los bloqueos, y que en aquel entonces era encabezado del Barrio de San Miguel (el más grande en extensión y en población), señalaba:

El motivo ahorita que estamos que estamos bloqueando es porque no que hay votaciones, para que no haya votaciones, por acuerdo de la comunidad, por acuerdo de la comunidad no va ver votaciones, por lo mismo de aquí los bene-

ficiados son los partidos nosotros como comunidad no, no, o sea no nos han dado seguimiento a los proyectos que se han estado manejando (Comunicación personal, 07 de junio de 2015).

Uno de los consejeros vigentes en 2017 ha relatado de manera general la manera en cómo se generó este proceso autonómico:

La comunidad tomó esta decisión por lo que hemos tenido varios problemas con el Municipio, yo lo viví, lo inicié juntamente con otros compañeros en su tiempo de encabezados, nosotros íbamos cada rato a Tingambato a pedir lo que nos correspondía, lo que por Ley nos corresponde, lo que se llama el Ramo 33 le mencionábamos, siempre nos daban lo que ellos querían, a la hora que ellos querían, nos trataban como ellos querían y hubo un momento en una reunión cuando realmente se empezó esto, fue en una reunión de encabezados, ¿hasta cuándo vamos a permitir que nos traten lo mismo y lo mismo? Nos dan lo que quieren a la hora que quieren y éste, y nunca nos hacen caso para cuando, para lo que necesitamos.

204

Incluso en ese tiempo estábamos por, este, sacar unas obras adelante pues nomás nos traiban vuelta y vuelta, y vuelta. Fue cuando tomamos una decisión, creo que es el momento de ponerle un alto, un fin a esto, y vamos a empezarle a buscar de qué manera nos vamos a independizar de Tingambato y... tomamos esa decisión. Empezamos a hacer reuniones, reuniones, empezarlo a dar a conocer a los barrios este, ir a reuniones a Tingambato, a Morelia a exigir. Y metimos una demanda por parte de la Comunidad hacía Tingambato, fue como se inició el proceso, ya luego se empezaron a tomar carreteras, a tomar camiones, después de ahí pues hasta que no vieron la presión de la gente, fue empezaron hacernos caso, hacernos caso en sí, pos' hubo mucho, pos' mucho, se puede decir mucho desmadre, y la gente, la neta que le agradezco a la gente que sí respondió.. ah, pos' así nomás tocaban las campanas y vámonos.

Ya después como estaban llegando las elecciones también lo, en broma lo íbamos platicando con algunos encabezados: “¿y qué pasaría si este año no hubiera elecciones?” No, “pos' vamos haciéndolo”. En plática se fue amacizando esto, se fue amacizando hasta que llegó el punto que no más elecciones, no más partidos políticos. “Vamos hacer el bien por la comunidad y creo que eso correcto vamos a independizarnos de Tingambato” (Comunicación personal, Consejero F., 07 de diciembre de 2017).

A decir de este concejero, la revuelta autonómica inició debido a lo que autoridades y líderes de la comunidad consideraron “injusto” o “discriminatorio”. Se trataba de una problemática que implicaba fundamentalmente la cuestión presupuestal, pero que también de manera implícita tenía un carácter territorial-étnico. Por esto último me refiero a que la condición de pertenecer a una comunidad indígena, al menos en la percepción de los miembros de la comunidad de Pichátaro, era una condición para ser discriminados por las autoridades municipales. Así, las demandas presupuestales tomaron el curso de una lucha por la autonomía financiera, fundamentada en los derechos de los pueblos originarios.

La lucha de Pichátaro, 2015



205

Fotografía propia, tomada el 20 de septiembre de 2015 en Pichátaro.

En aquella, y otras declaraciones, se puede apreciar que la idea de optar por una forma de organización interna diferente, que les permitirá “independizarse” de Tingambato, fue una concepción de los líderes y autoridades que en 2015 estaban en ejercicio de sus cargos en la comunidad. Cuando me refiero a autoridades hago alusión no solamente al jefe de te-

nencia y a los encabezados de barrio, sino a las autoridades agrarias, en este caso el representante de bienes comunales. En el caso de Pichátaro fueron las autoridades quienes encabezaron dicho movimiento y paulatinamente fueron integrando a más miembros de la comunidad. Por decirlo de otra manera, el proceso autonómico de Pichátaro surgió de la iniciativa de los líderes comunitarios.

Es conveniente destacar que los encabezados de barrio son las figuras de autoridad más importantes de la comunidad, ya que colegiadamente son quienes toman las decisiones más importantes de la comunidad, aunque en ello medie alguna asamblea. Los encabezados de barrio son parte de la estructura político-administrativa del sistema normativo interno de Pichátaro. Los encabezados de barrio desempeñan, por decirlo de alguna forma, la representación de representantes de una confederación a escala intracomunitaria.

206

El proceso se da porque en las vísperas de las elecciones pues aquí, como en todas partes, los partidos empiezan a hacer sus campañas de proselitismo, y la comunidad aquí a través de sus autoridades este empieza a fijar posiciones. Y como aquí en nuestra comunidad para atender los problemas de nuestra comunidad, precisamente, nos reunimos los siete barrios, los encabezados de los siete barrios, entre otras gentes que quieran participar obviamente en la asamblea, porque las asambleas siempre han sido abiertas a todo aquel que quiera participar y le interesen los problemas de la comunidad. Y como, y como, en las vísperas, el proceso electoral no se escapa, entonces se empezó a platicar de esa cuestión, porque Tingambato nos había tomado la medida en esas cuestiones de la cuestión electoral (comunicación personal Mtro W., Pichátaro, 28 de noviembre).

Esta otra comunicación da cuenta de que el proceso autonómico surgió primordialmente a partir de las reuniones que mantuvieron los encabezados de barrio. Efectivamente, en Pichátaro las asambleas barriales son abiertas, pueden asistir los habitantes de los respectivos barrios si así lo desean, pero solamente tiene valor y peso la voz de aquellos considerados “miembros activos”, por cumplir con las obligaciones inherentes a la membresía barrial-comunitaria, como las cooperaciones, las faenas, la asistencia a asamblea, entre otras acordadas colectivamente por la asamblea del barrio.

Al margen de esas asambleas, los líderes de los barrios y las autoridades civiles y agrarias suelen tener pláticas o reuniones informales en las que se delinearán futuros acuerdos y propuestas. Ese fue el caso de la autonomía, en esas reuniones se fue “amacizando” la idea de una “independencia” respecto de Tingambato. Esas reuniones, que en el argot político suelen llamarse “cabildo”, en esta comunidad tienen lugar sobre todo en espacios de convivencia colectiva. La costumbre es que después de las faenas o de las asambleas algunos miembros de los barrios se reúnan a tomar una “soda” (cerveza) y ahí dialoguen sobre el presente y futuro de la comunidad. Cabe señalar que esas conversaciones y acuerdos son reforzados por los lazos de familia y compadrazgo que existen en la comunidad.

Así, los encabezados de barrio, autoridades agrarias y civiles de la comunidad, fueron actores centrales del proceso, antes que la propia asamblea general. Aun así, el respaldo de la “comunidad” fue lo que pudo dar sustento a las demandas idealizadas por los líderes.

Fotografía 8. Comuneros cerrando el camino a los partidos

207



Fotografía propia, tomada el 7 de junio de 2015, Pichátaro, Michoacán.

En la ilustración anterior se observa a un par de comuneros que, sin tener cargo alguno en la comunidad, participan de manera activa en el bloque del camino Pichátaro-Uricho, el día de la jornada electoral en 2015. Es paradójico que en una comunidad donde prácticamente cada familia tiene acceso a motosierras, se decidiera bloquear el paso a automóviles cortando árboles con hachas.

Como parte de las reivindicaciones encabezadas por los líderes comunitarios, el treinta de junio de dos mil quince, autoridades comunales y civiles de la Comunidad purépecha de Pichátaro solicitaron a los entonces miembros del cabildo del Ayuntamiento, que se les entregará de manera directa, es decir “sin que pasara por las arcas Municipales”, la parte proporcional del presupuesto federal asignado al Municipio, tomando en cuenta el número de población que tiene la comunidad y sus propias necesidades, tal como puede constatarse en el Expediente SUP-JDC-1865/2015, del Poder Judicial de la Federación,.

208

Tras haber decidido que la comunidad buscaría una nueva relación con el Ayuntamiento de Tingambato, las autoridades comunales y civiles de Pichátaro buscaron como objetivo principal la adjudicación directa de recursos. Resalta el hecho de que las autoridades “comunales” hubieran intervenido en el proceso, dado que estrictamente a ese tipo de autoridades se encargan de la administración de asuntos agrarios estipulados en la Ley de la Reforma Agraria. En cierta medida, en Pichátaro como en diversas comunidades de la región Purépecha, las autoridades agrarias juegan un papel primordial en la vida política de la comunidad. De hecho, la membresía en la comunidad se determina en gran medida por la participación de las personas en los asuntos agrarios.

Posteriormente, a la solicitud presentada ante los miembros del Ayuntamiento, aquéllos emitieron un oficio dirigido tanto al Congreso del Estado de Michoacán, como a la Auditoría Superior del mencionado Estado, en el que pidieron a dichas instancias que emitieran una resolución sobre la factibilidad de que se llevará a cabo lo solicitado por los miembros de la de la comunidad de San Francisco Pichátaro. O sea, las autoridades municipales mostraron la intención de coadyuvar a dar respuesta a la inquietud que planteaba Pichátaro a través de sus representantes.

Tal disposición a colaborar en la petición de Pichátaro se reafirmó el quince de julio de dos mil quince, día en que se llevó a cabo una reunión de trabajo a la que asistieron, entre otros, representantes del Ayuntamiento de Tingambato, y de la comunidad de San Francisco Pichátaro, así como

de las Secretarías de Gobierno y Pueblos Indígenas. En aquella reunión los participantes acordaron, por ejemplo, ratificar el acuerdo mediante el cual los integrantes del cabildo aprobaron la solicitud hecha por los integrantes de la Comunidad de San Francisco Pichátaro y, en consecuencia, solicitaron al Congreso del Estado analizar y autorizar la petición. En síntesis, esto significa que la adjudicación de recursos de manera directa a la comunidad estaba en manos del Congreso estatal.

El rumbo autonómico de Pichátaro, que abiertamente estaba enfocado en el aspecto financiero, dio un vuelco. El primero de septiembre de dos mil quince tuvo lugar la toma de protesta de los integrantes del Ayuntamiento de Tingambato, Michoacán, para el periodo 2015-2018. Casi de inmediato, la nueva administración del Ayuntamiento desconoció el acuerdo que hemos referido, ante lo cual los habitantes de Pichátaro realizaron diversas movilizaciones y acciones en contra de esta determinación.

Demandas autonómicas de Pichátaro



Fotografía propia, tomada el 20 de septiembre de 2015.

Frente a esa situación, el 14 de septiembre un grupo de habitantes de Pichátaro bloquearon el entronque de San Juan Tumbio y retuvieron varios vehículos, principalmente de empresas, demandando la conclusión de seis obras que el Ayuntamiento dejó inconclusas en la comunidad, al tiempo de solicitar la asignación directa de presupuesto para la comunidad.

Retención de camiones en Pichátaro



Fotografía propia. tomada el 20 de septiembre de 2015.

En días posteriores los habitantes de dicha comunidad “tomaron” el palacio municipal realizando algunos destrozos (puertas dañadas y algunos vidrios rotos). Con las mismas intenciones, el veintinueve de septiembre de dos mil quince, Jesús Salvador González e Israel de la Cruz Meza, autoridades civiles y comunales de Pichátaro, promovieron ante el Tribunal Electoral, un juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano, aludiendo la presunta violación al derecho a la libre determinación, la autonomía y el autogobierno en tanto se reconocían como miembros de una comunidad indígena.

El 18 de mayo de 2016, la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación dictó la respectiva sentencia, reconociendo que

a la comunidad indígena de San Francisco Pichátaro le corresponden “los derechos colectivos a la autodeterminación, autonomía y autogobierno, vinculados con su derecho a la participación política efectiva, para determinar libremente su condición política, frente a la autoridad responsable y demás autoridades del Estado de Michoacán de Ocampo” (Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano. Expediente: SUP-JDC-1865/2015, 2016).

Para llegar a ese momento del proceso es oportuno dar cuenta no solamente el proceso jurídico, sino de la propia organización comunitaria. Nuevamente, las palabras del “maestro P.” pueden ser reveladoras:

De entrada, decidimos tres caminos, el camino de la presión política uno; el camino de lo jurídico, que teníamos que invitar a alguien que nos asesorara con mucha presión sobre qué hacer, y el camino de la resistencia pues, la bola de trancazos que había que aguantarlos. Entonces, por lo político no se podía hacer mucho, porque pues nadie te apoya ya cuando tú te revelas, ya ves que todos se hacen de la vista gorda y, ya no, ya no te pelan. Y por el camino jurídico.

211

Justamente, aunque el proceso de Pichátaro estuvo acompañado de diversas movilizaciones, tanto en la cabecera municipal, como en la capital del Estado, la vía jurídica fue la que eligieron sus líderes como la ruta central. Cuando el entrevistado señala que nadie apoya cuando uno se revela se refiere a que se cierran los canales de diálogo con los representantes principales actores del sistema político. Por ello, la comunidad de Pichátaro optó por mantener el diálogo, sin dejar de lado sus movilizaciones, con la pretensión de lograr un reconocimiento jurídico. El relato continúa:

Nosotros entendíamos que le estaba yendo muy bien a Cherán porque ya estaba trabajando Orlando Aragón con ellos, y estaba recibiendo asesoría de primer mundo, de primer nivel. Entonces, alguien nos dijo en una reunión que tuvimos en Querétaro “vayan a buscarlo, nosotros vamos a echarle un grito desde acá, y vayan a buscarlo, le platican cómo están las cosas para ver si se pueden hacer algunas situaciones”. Fueron tres encabezados y tu servidor a hablarle a él a estee, a Cherán, curiosamente lo encontramos por este contacto, de los muchos antecedentes que ya traíamos, que te platicamos: “no, venganse cabrón, aquí está”. Y lo agarramos en la sala del Concejo, dijo: “si no se rajan, yo le entro, pero aquí no se trata de decir de que se fueron, y no se fue-

ron, porque nos van a partir la maíz a todos ¿sale?” Ya él se vino a Pichátaro y se presentó, y la raza le dijo: “sí licenciado, echenos la mano”, lo convencieron (Comunicación personal, 211 de noviembre de 2017).

Orlando Aragón es un abogado michoacano, que de la mano de un grupo multidisciplinario denominado “Colectivo Emancipaciones” ha litigado exitosamente el proceso jurídico que le permitió a Cherán una nueva forma de organización sin la intervención directa de partidos políticos. La posibilidad de asesoría jurídica por parte del Colectivo Emancipaciones, generaba la confianza de la comunidad en que la solicitud de asignación de presupuesto directo podría ser exitosa. Continuando el relato del diálogo entre el abogado y los comuneros:

212

¿tienen, tenemos algún documento oficial que nos respalde para hacer la demanda?”, nada más contábamos con uno, le redacte al, meses antes, le redacte al presidente municipal un documento donde el exigimos la entrega de los recursos en función de lo que decían artículo 169 de la OIT y en función de lo que decía el articulado de la Ley 2007 de Naciones Unidas, todo perfectamente comentado, qué cantidad de personas somos en el municipio, etcétera, etcétera. Y ellos, pues, cuando lo recibieron les cayó como, como fuerte, les cayó el trancazo, pero creo que cometieron un error, y eso lo voy a decir siempre hasta que muera, porque contestaron el documento, y en el documento decía que no era posible hacer eso por esto, por esto, por esto, por esto y por esto. Su asesor no se asesoró y, entonces, a todos los cuestionamientos de ley que yo le había hecho los quiso responder a la usanza de, de un estee, racionalismo legal que ya no estaba actualizado, ¿Zaz? Entonces cuando Orlando dice “yo quiero revisar ese documento”, dice “¡Oh!, pues, los tengo en mis manos” (Comunicación personal, 211 de noviembre de 2017).

Y al parecer así fue, tal como señala el Expediente SUP-JDC-1865/2015, del TEPJF:

Se advierte que el municipio responsable reconoce expresamente que la comunidad de San Francisco Pichátaro es una comunidad indígena, cuando afirma que “...la Comunidad Indígena de San Francisco Pichátaro es la única del Estado de Michoacán a la que desde hace más de 15 años se le otorga el 33.3% del presupuesto del Fondo III (obra pública).

Esto implicó, quizás sin haber medido consecuencias, que el Cabildo vigente en aquel momento reconoció explícitamente que Pichátaro tenía la categoría de comunidad indígena, y que de hecho la asignación directa de presupuesto tenía antecedentes históricos. Esto hizo posible que a Pichátaro se le reconocieran los derechos reconocidos para los pueblos y comunidades indígenas contenidos en la Carta Magna. Así, el principal criterio para que el Poder Judicial de la Federación emitiera un fallo favorable para Pichátaro fue el derecho a la consulta de los pueblos y comunidades indígenas, entendiendo que éste:

Implica la necesidad de que las comunidades y pueblos indígenas participen de manera efectiva en todas las decisiones que les afecten. Asimismo, ese derecho implica el reconocimiento de la necesidad de involucrar de manera directa e inmediata a dichas comunidades y pueblos en las políticas y acciones estatales que afecten sus intereses y tiene por objetivo evitar tanto la imposición arbitraria de medidas como la exigencia de tomar en cuenta las necesidades y prioridades de las poblaciones indígenas interesadas o afectadas (Expediente SUP-JDC-1865/2015).

213

El derecho a la consulta es entendido en la jurisprudencia nacional como un derecho sustantivo, en cuanto expresión concreta del derecho a la libre determinación. Dicho en otras palabras, éste es el derecho que tienen los pueblos y comunidades indígenas a participar en las decisiones político administrativas que les afecten es considerado una expresión del derecho a la libre determinación, consagrado constitucionalmente.

El fallo emitido en favor de Pichátaro además permitió que fuera ratificada la personalidad jurídico-política como comunidad indígena, además de reconocer su adscripción étnica particular como parte del “pueblo purépecha”, avalando constitucionalmente los derechos a la autodeterminación y a la autonomía y, por lo tanto, la libertad de nombrar a sus autoridades, de acuerdo con sus propias normas comunitarias (Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano. Expediente: SUP-JDC-1865/2015, 2016).

De esto procede que el propio Poder Judicial de la Federación tuviera que reconocer:

El derecho de la comunidad indígena purépecha de San Francisco Pichátaro a participar efectivamente en los procesos de toma de decisiones que puedan

afectar sus derechos a la autodeterminación, autonomía y autogobierno, vinculados con sus derechos a la participación política, reafirmando su estatus constitucional de comunidad indígena, dotada de autonomía en el ámbito comunal, como persona moral de derecho público (TEPJF, expediente: SUP-JDC-1865/2015, 2016).

Con este fallo se reconoció jurídicamente el derecho de Pichátaro a ejercer su autonomía en el ámbito comunal. De esa manera, Pichátaro estaba en libertad de organizarse internamente como lo decidieran sus órganos de tomas de decisiones, en particular a través de las asambleas de barrio y la asamblea general.

214

De igual forma, con este fallo se instruyó al Instituto Electoral de Michoacán para realizar, en cooperación con las autoridades municipales y comunitarias, una consulta previa e informada a la comunidad, por conducto de sus autoridades tradicionales, respecto a la transferencia de responsabilidades relacionadas con el ejercicio de sus derechos a la autodeterminación, vinculado específicamente con su derecho a la administración directa de recursos económicos.

Tras haber cumplido con los mandatos del TEPJF, en San Francisco Pichátaro por fin se eligieron nuevas autoridades, las cuales se integraron en un concejo, y cuyo proceso de elección fue avalado por el IEM. La consulta señalada se llevó a cabo el 4 de julio de 2016, declarándose válida por el mismo Instituto Electoral el 22 de julio de ese año. La consulta versó estrictamente sobre la aceptación de ejercer directamente una asignación presupuestal directa para Pichátaro, con independencia del Ayuntamiento.

En alusión a los usos y costumbres de la comunidad, la consulta fue hecha únicamente a autoridades civiles y agrarias de la comunidad, en el entendido de que éstos son representantes populares. La comunidad fue consultada a través de sus líderes y, estrictamente, no hubo una consulta a la generalidad de la población. A pesar de esta situación, los encabezados de los siete barrios en los que se divide la tenencia asumieron el compromiso de difundir la información tratada en esta fase informativa a través de los medios de comunicación que utilizan los comuneros, primordialmente las asambleas. Tal como ha mencionado el entonces Consejero A.:

En esa fecha la consulta no se hizo a toda la comunidad, porque ahí había un apartado en la sentencia que dice que la consulta puede ser por consulta de autoridades tradicionales en tons en ese sentido en las comunidades, la forma

de gobierno está representada por el representante de bienes comunales, en este caso también está representada por el Concejo comunal y los encabezados de barrio, y estas fueron las tres figuras de gobierno a las cuales se les hizo la consulta. Una de esas dos preguntas fue que si estábamos dispuestos a gobernarlos con base a nuestros usos y costumbres, y pues la respuesta fue que si estamos de acuerdo; y la otra, fue de que, si íbamos hacer responsables de los recursos y al igual que quien iba administrar ciertos recursos, entonces ahí se comentó del Concejo comunal. Entonces en esa parte se comentó, también ese día de consulta pues también la comunidad participó también estuvo presente, y ese mismo día antes de realizar la constancia estuvo presente una serie de impugnaciones (19 de agosto de 2017, Foro autonomías Cherán).

Para 2016, cuando nos referimos a las autoridades civiles estamos aludiendo a los miembros del Concejo y a los encabezados de cada uno de los siete barrios. El concejo de administración comunal fue instituido de facto desde el 08 de mayo de 2016, previa consulta y elección de los representantes de cada uno de los barrios de la comunidad, y con la ratificación de la asamblea general. Cabe enfatizar que aquel concejo comunal fue instituido previo a conocerse el dictamen del Poder Judicial de la Federación. Es decir, Pichpataro se organizó administrativa y políticamente sin el reconocimiento judicial, en los hechos hicieron uso del derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación.

215

Del resultado de la consulta se deriva que la comunidad fuera ahora destinataria de un porcentaje del presupuesto asignado a Tingambato, en proporción al porcentaje de la población que representa respecto al municipio. Sin embargo, el Ayuntamiento de Tingambato, de extracción peeredista, se negó a entregar tales recursos, por lo que la comunidad acompañada del Colectivo Emancipaciones interpusieron un nuevo recurso jurídico ante el Poder Judicial, resultando que el 5 de octubre de 2016, la Sala Superior del TEPJF instó a que el Ayuntamiento de Tingambato cumpliera su sentencia previa y que cumpliera su obligación de respetar los resultados de la consulta; es decir, para transferir los recursos públicos proporcionales para la comunidad, así como las correspondientes las responsabilidades administrativas para las autoridades comunitarias, todo ello con la intermediación del Congreso Local, como garante de la ejecución de la sentencia.

Desde ese momento la autonomía financiera de Pichátaro se volvió un hecho, pues se dieron 15 días hábiles para que tanto el Ayuntamiento

como el Congreso de estado acataran la sentencia. Esta decisión jurídica tuvo al menos dos consecuencias inmediatas en la forma de organización. Por un lado, ratificó la nueva organización administrativa de la comunidad, en la que se sustituyó a la figura de Jefe de Tenencia por una figura colegiada: el Concejo Comunal. Por otro lado, se reconocía el derecho de la comunidad a recibir y ejercer recursos proporcionales de los que le correspondían al Ayuntamiento de Tingambato, todo ello bajo los usos y costumbres de la comunidad.

Dado este proceso, el Concejo Comunal funge como el principal órgano de gobierno de la comunidad, particularmente en lo que refiere a la administración de recursos. Sin embargo, el máximo órgano de toma de decisiones es la “asamblea comunal”, que a su vez analiza y decide sobre los asuntos previamente planteados en las respectivas asambleas de barrio. De hecho, la elección de autoridades sigue esta misma lógica. “Para nombrar al representante de bienes comunales, para nombrar a los consejeros eeh, se eligen por barrios, se eligen por barrios y ya nomás vienen aquí a la comunidad a la plaza a ratificarlos” (Comunicación personal con el representante de Bienes comunales, 11 de diciembre de 2017).

216

El proceso autonómico de la comunidad de Pichátaro no ha estado exento de dificultades. En principio las impugnaciones que los representantes de partidos políticos y del ayuntamiento de Tingambato antepusieron ante los órganos judiciales del Estado mexicano, buscando revertir la posibilidad de una asignación directa de recursos a esa comunidad. En este sentido, el PRD ha sido señalado por miembros del Concejo, y por demás comuneros, como un actor central en la obstaculización del proceso autonómico de Pichátaro. Así, por ejemplo, se ha dicho que:

El partido del PRD siempre se quería obstaculizar de que no se llevara el proceso de la comunidad, lo que nosotros llamamos el proyecto comunal y ellos iban a las casas este le ofrecían por allí productos productivos al igual que no era viable los recursos, que esto de formar los concejos no estaba bien que era mejor un jefe de tenencia y, pues, daba mala información a nuestra gente.

Y por ahí hubo personas que dieron su documentación a servidos de la cabecera municipal he como sus credenciales, actas de nacimiento datos personales los cuales ellos mismo utilizaron para impugnar o respaldar, impugnaciones y en ese sentido fue un error de la cabecera municipal al querer respaldar esas impugnaciones porque a las personas que habían impugnado se les mandó llamar cual había sido el motivo por el cual ellos habían impugnado

un esteee, una lucha pues de nuestra comunidad y pues muchas personas no estaban conscientes de haber generado esas impugnaciones y muchas de las gentes que aparecían en las impugnaciones también habían participado en la lucha entonces en los datos personales fueron tomados para pues para fines políticos (Consejero A., 19 de agosto de 2019, Foro autonomías, Cherán).

En segundo lugar, otro elemento que ha significado trabas al mismo proceso han las propias tensiones internas de la comunidad, las cuales han dificultado que los procesos administrativos tengan continuidad, pues la administración de recursos en la comunidad de Pichátaro ha estado marcada por relevos constantes tanto en el Concejo comunal, como en otros órganos de administración, como son la Comisión de enlace (comunicación social), y la Comisión de rendición de cuentas (contraloría interna).

Se podría decir que el proceso autonómico de Pichátaro es justamente eso, un proceso que se reformula constantemente, sin que se pueda decir que está perfectamente delineado y que funciona de manera armónica. Ante la pregunta acerca de si se trataba de un proceso terminado o en construcción, el Maestro W., señalaba a propósito de la autonomía:

217

Pues yo pienso que no está terminado, pues, por decir así. Decimos que estamos en proceso todavía porque hay muchas cuestiones que hay que clarificar sobre realmente qué es la autonomía, qué es la autodeterminación, qué es el autogobierno, que nosotros lo entendemos, pues, pero pensamos que hay algunas cosas más que afinar, que acomodar. Porque yo digo que esas tres cuestiones no podemos decir que hasta allí llegamos, o hasta allí es todo. No es algo absoluto, pues. Nosotros siempre hemos dicho que estamos en ese proceso de construcción (Comunicación personal, mtro. W., 28 de noviembre de 2017).

Así, aunque en Pichátaro se habla recurrentemente de autonomía, ésta es vista como un proceso todavía inconcluso, el cual no ha estado exento tanto de dificultades como de cuestionamientos.

5.3. Valores e identidad étnica en Pichátaro

La identidad étnica de la comunidad de Pichátaro se refleja en diferentes momentos de sus movilizaciones. Como ejemplo de ello, no se puede pasar por alto que en aquella comunidad tuvo lugar el Tercer Encuentro de Comunidades Indígenas de Michoacán, en febrero de 1994, con el lideraz-

go de la ONP, y con el impulso que había dado la aparición del EZLN a las cuestiones indígenas.

No se puede obviar que la ONP se fundó al amparo de un grupo de profesores bilingües del Sector IX de Educación Indígena, cuyo liderazgo recaía principalmente por Abelardo Torres Cortés, Abundio Marcos Prado y Rogelio Mercado Damián (Pérez, 2019), y que tradicionalmente había enfocado su lucha a cuestiones agrarias, aunque su discurso evolucionó en la década de los noventa hacia la reivindicación de derechos indígenas.

El primero de los personajes arriba mencionados es originario de la comunidad de Pichátaro, y ha sido un personaje relevante en la vida de las comunidades indígenas de la Meseta, de hecho, se le reconoce como uno de los principales líderes de la “Organización Purépecha Zapatista”. Sin embargo, a pesar de que en algún momento se le identificó como simpatizante de los proyectos autonómicos, durante el proceso de la comunidad de Pichátaro fue señalado como opositor al “movimiento” (Reynoso, 25 de julio de 2016), por ser vinculado con la cúpula del PRD a nivel estatal.

218

Por la experiencia dada desde la cotidianidad de esta comunidad es posible apreciar que su proceso autonómico ha estado íntimamente ligado a dos cuestiones: por un lado, la lucha por conseguir recursos asignados directamente a la comunidad sin la mediación del Ayuntamiento y, por el otro, la identidad indígena. Esta última, no declarada en términos de valores, sino a través de la asociación de la etnicidad a un pasado ancestral. Así, por ejemplo, uno de los ex consejeros declaró en su momento:

Nuestra lucha se inspira en la sabiduría que nos heredaron nuestros ancestros, pues ellos nos dejaron una historia, un territorio, una cosmovisión de una cultura para nombrar e interactuar con el mundo, un conjunto de saberes y valores, para una convivencia sana entre los seres humanos en cosmovisión con la naturaleza. Éstas serán las fuentes que guiarán nuestras, que guiarán nuestro camino a convivir (Concejero A., 08 de mayo de 2016, Toma de Protesta del Concejo Comunal de Pichátaro).

En el mismo discurso del consejero se plantea una relación estrecha entre la identidad étnica ancestral y el cuidado de la naturaleza. Este último punto resulta paradójico, pues en esta comunidad son cotidianos los problemas derivados de la tala clandestina, que realizan miembros de la propia comunidad, así como de comunidades vecinas. Es necesario recordar que una de las principales actividades económicas de esta comunidad es

la elaboración de muebles rústicos, elaborados a partir de madera local principalmente, sin que exista un registro y un control eficiente de la tala de los bosques de la comunidad. Incluso, existe una frase recurrente cuando de solventar un gasto o una deuda se trata: “el chivo paga”, haciendo referencia al cerro arbolado más importante de Pichátaro.

En relación con la identidad étnica como eje articulador del discurso político-autonómico de esta comunidad, el propio consejero antes citado, como ejemplo de ese vínculo planteó:

¡Exigimos nuestro derecho a una buena educación, salud, empleo, vivienda, seguridad!, es decir exigimos nuestro derecho a una vida digna y justa, así como respeto a nuestros recursos naturales, suelo, agua y bosques elementos fundamentales para el buen vivir. ¡Viva la sabiduría de nuestros ancestros! (Concejero A., 08 de mayo de 2016, Toma de Protesta del Concejo Comunal de Pichátaro).

Aquel discurso cerró con la siguiente arenga que fue acompañada por los asistentes:

219

C.A.: ¡Viva la fuerza indígena organizada!

Público: ¡Viva!

C.A.: ¡Vivan las comunidades y pueblos indígenas!

Público: ¡Viva!

C.A.: ¡Viva la lucha organizada!

Público: ¡Viva!

C.A.: ¡Juchar huinapikua!

Público: ¡Juchar huinapikua!

C.A.: ¡Juchar huinapikua!

Público: ¡Juchar huinapikua!

De esta manera, a pesar de que en las declaraciones de los miembros de la comunidad no se perciben a primera vista una serie de valores que orienten su lucha, es persistente la cuestión de la identidad indígena. Así, mediante la frase “Juchar huinapikua”, que se traduce como “nuestra fuerza”, se hace plausible la identidad étnica purépecha de los habitantes de Pichátaro.

En este mismo sentido, a la pregunta expresa de ¿qué tan importante es la identidad indígena para que este proceso se fortalezca? Uno de los

miembros del primer concejo declaraba: “pues creo que fue la esencia, pues, del movimiento como indígena para echar andar este proyecto de hecho pues se sigue trabajando en eso, en esto” (Concejero E., comunicación personal, 10 de noviembre de 2017). Es decir, se reconoce que existe una identidad indígena, pero también se reconoce la necesidad de seguir “trabajando” en ella.

Asistimos, por lo tanto, a la reconstrucción de la etnicidad. En palabras de Ventura Patiño, este tipo de acontecimientos podrían considerarse como un “volver a la comunidad” (2010). Es claro, por lo tanto, que la etnicidad representa tanto un proceso identitario, como un discurso emancipatorio. Sea el motivo que sea, al esgrimir un discurso étnico, se vincula la identidad de esta comunidad con su vida política y con su discurso emancipatorio. Pichátaro reivindica sus derechos a partir de la membresía purépecha, a pesar de que “la lengua materna” se ha ido perdiendo paulatinamente al pasar de los años, y cada vez es más difícil encontrar personas que hablen el purépecha, siendo los adultos mayores el segmento de la población que aún la conserva.

220

Aunque no expresamente, pero otro de los aspectos fundamentales de la comunidad, que se puede identificar como un valor de la vida política, es la cuestión del prestigio, así como la reciprocidad. Por esto último me refiero a un valor de apoyo justo que existe entre las personas de la comunidad, y que implica la colaboración material o monetaria en momentos de necesidad, que van desde una fiesta hasta un ritual funerario. Los ejercicios de reciprocidad se repiten una y otra vez en la comunidad de Pichátaro, donde para ser “tomado en cuenta” en la familia, en el barrio o en la comunidad se tiene que participar, se tiene que cooperar y se tiene que acompañar (cooperar y asistir a eventos colectivos). No continuar con este legado de reciprocidad en el que unos acompañan a otros implica ser relegado de la vida social de la comunidad.

En cuanto al prestigio, cuando se le preguntó a un miembro del Concejo la razón para ser electo, él respondió: “No, pues yo pienso que por las participaciones que tuvo cada uno de nosotros, las personas en los barrios se consideran para que ustedes puedan estar en un trabajo de la comunidad del barrio” (Comunicación personal, Concejero E., 10 de noviembre de 2017). Esto significa que cooperar y “participar” son condiciones para adquirir prestigio en la comunidad, el cual normalmente se acompaña de una experiencia en diversos cargos, así como en una experiencia laboral y

académica, aunque esta última tiene menor peso que el trabajo desempeñado en los diversos cargos.

La reciprocidad es un valor fundamental en la organización comunitaria de Pichátaro, la cooperación y la colaboración son piezas no sólo de convivencia, sino de supervivencia. El colectivismo entrañado en la comunidad está íntimamente ligado al origen, a la pertenencia a un territorio. En esas condiciones las palabras de García Liniera son perfectamente pertinentes: “la existencia material del individuo trabajador está mediada por su pertenencia comunal” (2009, p. 297), al menos en las formas de organización comunitaria. De manera que la pertenencia a la comunidad, y la consecuente posesión colectiva de la tierra, así como el trabajo colectivo han sido condiciones de supervivencia.

Ahora bien, esa adscripción étnica-comunitaria, junto con los valores que se han derivado de sus formas de organización comunitaria, son factores primordiales en la demanda de derechos específicos, y ha orientado las reivindicaciones de Pichátaro. Elementos como la reciprocidad, la colaboración, el trabajo colectivo y el prestigio son valores que se identifican en la vida cotidiana de la comunidad al margen de los discursos.

6. TENSIONES PARTIDISTAS Y AUTONÓMICAS EN SEVINA

Para el momento de realizar esta investigación en la comunidad indígena de Santa María Sevina el panorama era poco claro respecto a una ruta autonómica. Más bien existía una clara fractura en la comunidad entre quienes respaldaban la posibilidad de generar un movimiento autonómico, y quienes privilegiaban la organización formal a través de la existencia de una Jefatura de tenencia nombrada a través de un proceso electoral en el que los partidos políticos designaban las candidaturas.

Finalmente, durante el tiempo que se concluyó la investigación que sustenta este manuscrito la ruta autonómica se concretó, aunque, ciertamente no ha logrado consolidarse, pues las tensiones con los partidos políticos se mantienen vigentes.

223

6.1. Experiencia electoral

Como hemos visto en los dos casos anteriores, la cuestión electoral es importante para saber las tendencias que seguían los habitantes de estas comunidades, en cuanto a preferencias por los partidos políticos, teniendo en consideración que las dos principales fuerzas partidistas en la región han sido en la historia reciente tanto el PRI, como el PRD.

En el caso de Sevina, como sabemos, las elecciones se observan desde los resultados de las elecciones de ayuntamientos. Aquel municipio fue uno de los cuales formaron parte del cambio político electoral de la Meseta P'urhépecha. Desde 1990 el PRD se posicionó como una alternativa real a la hegemonía que hasta ese momento mantenía el PRI. Durante cuatro periodos consecutivos ese instituto político logró ganar la mayoría de votos del municipio para hacerse con el control del Ayuntamiento, desde 1990 hasta que en 1998 el PRI obtuviera finalmente el triunfo para gobernar aquel municipio. Posteriormente, en las elecciones de 2001 y de

2004, el PRI nuevamente logró hacerse con el triunfo en ese municipio, por lo que por tres periodos consecutivos encabezó el Ayuntamiento.

Fue hasta las elecciones de 2007 cuando finalmente el PRD, de la mano Coalición por un Michoacán Mejor, que integraba además a los partidos Convergencia y del Trabajo, logró alzarse con el triunfo, no sin antes afrontar una contienda sumamente competida y controversial, que se tuvo que dirimir en el Tribunal electoral de Michoacán (EXPEDIENTE: TEEM- JIN-014/2007). Pese a esa controversia jurídica el PRD gobernó de 2008 a 2011. Los Resultados de la elección del 11 de noviembre de 2007 se presentan a continuación:

Tabla 12. Resultados electorales de Nahuatzen, 2007

PAN	PRI	PRD/PT/CONV.	PAS
532	4546	4646	1534

224

Fuente: elaboración propia con datos obtenidos del TEEM, 2007.

El PRD obtuvo la mayoría de votos en el ámbito municipal. Sin embargo, en la comunidad fue el PRI quien dominó las elecciones, pues ganó en las cuatro casillas ubicadas en Sevina. La diferencia total en la comunidad fue abrumadora, de 565 votos. Las preferencias de los sevinenses fueron totalmente por el Revolucionario Institucional, eso de entrada marca diferencias con las comunidades previamente analizadas.

Tabla 13. Resultados por Casilla en Sevina, 2007

Casilla	PAN	PRI	PAS	COAL_PRD_PT_ PC
1331 B	4	217	8	126
1331 C1	5	248	7	98
1332 B	4	247	6	94
1332 C1	5	252	6	81
	18	964	27	399

Fuente: Elaboración propia con datos del IEM. Proceso Electoral Ordinario 2007.

Posteriormente, en un ejercicio de alternancia, el PRI recuperó el Ayuntamiento en las elecciones de 2011, con la candidatura de Ignacio Rodríguez Villa, quien falleciera en septiembre de 2012, y que fuera sustituido por el alcalde interino Wilfrido Flores Villa, quien también fallecería, pero él víctima de un atentado en febrero de 2013.

Para las elecciones locales de junio de 2015, el PRD se alzaría con el triunfo, de igual manera en el marco de una contienda sumamente reñida, con lo cual iniciaría un nuevo periodo de administración municipal, a cargo del perredista Miguel Prado Morales. Durante este periodo de gobierno se suscitaron en aquel municipio diversos acontecimientos enmarcados por la violencia.

Desde el comienzo de su gobierno, Prado enfrentó diversos señalamientos por un sector de la población de aquel municipio, particularmente por habitantes de la cabecera municipal, que enfatizaban la inseguridad que se vivía en el municipio dada la presunta presencia del crimen organizado. Desde el primero de septiembre, fecha en que tomó protesta el edil, hubo diversas manifestaciones en contra. El conflicto postelectoral escaló al grado de que en octubre de aquel año (2015), habitantes del municipio tomaron las instalaciones del palacio municipal, presuntamente reteniendo a dos integrantes del cabildo: una regidora y al síndico procurador (Quadratín, 19 de octubre de 2015).

De aquel conflicto poselectoral y del proceso de “purhepechización” que había vivido la cabecera municipal en los años previos, en la cabecera municipal de Nahuatzen se conformó el Consejo Ciudadano Indígena de Nahuatzen, del cual algunos de sus principales líderes habían formado parte de las planillas perdedoras de la contienda electoral (Villegas, 07 de marzo de 2018). El propio nombre de la citada organización da cuenta de que se pretendía el reconocimiento de derechos colectivos a partir del planteamiento de derechos individuales como ciudadanos. Pese a la agitación política vivida en Nahuatzen, el proceso electoral ya había tenido sus resultados.

Respecto de lo electoral, en las dos secciones de Sevina, los resultados de 2011 fueron los siguientes:

Tabla 14. Resultados electorales Sevina 2011

Casilla	PAN	PRI	PRD	PT	PVEM	Conver- gencia	Nueva A.
Básica	30	143	206	19	0	0	8
Cont. 1	24	180	172	21	1	0	4
Básica	15	156	200	30	2	0	6
Cont. 1	15	183	171	26	0	2	8
Suma	84	662	749	96	3	2	26

Fuente: Elaboración propia con datos del IEM (2011). *Resultados por Casilla de la elección de Ayuntamientos. Proceso Electoral Ordinario 2011.*

226

De ahí que, considerando la sumatoria de ambas secciones electorales, el PRD fue el acreedor de las simpatías de la mayoría de quienes participaron en aquel proceso electoral. Sin afán de ser exhaustivos, se podría decir que en ese proceso electoral el PRD fue el partido más representativo de la comunidad, sin dejar de lado que la lucha por las simpatías tuvo lugar frente al PRI, la diferencia de votos entre ambos institutos políticos fue de menos de 100 de entre más de 1600 emitidos para las diferentes fuerzas políticas.

En lo que respecta a los resultados de las secciones electorales que corresponden a Sevina en las elecciones locales, en el proceso electoral 2014-2015, los resultados se muestran en la siguiente tabla:

Tabla 15. Resultados electorales Sevina 2015

Casilla	PAN	PRI	PRD	PT	PVEM	Mov. Ciudad.	Morena	P. Hum.
1331. Básica	8	120	144	2	1	13	22	11
1331. Cont. 01	4	140	136	4	1	18	23	8
1332. Básica	18	159	146	4	0	8	27	7
1332. Cont. 01	20	168	102	2	0	6	45	7
Suma	50	587	528	12	2	45	117	33

Fuente: Elaboración propia, con datos del IEM. Resultados por Casilla de la elección de Ayuntamientos. Proceso Electoral Ordinario 2015.

En aquel proceso electoral el PRD participó mediante una candidatura común con el Partido Acción Nacional, Partido de la Revolución Democrática, Partido del Trabajo, Partido Humanista y Partido Nueva Alianza, por lo que los votos obtenidos por cada uno de ellos se sumaron a los resultados de la planilla propuesta. En el caso del PRI, este contendió en candidatura común con el Partido Verde Ecologista. De ahí resultó que la candidatura ganadora en Sevina, o mejor dicho la planilla, fue la propuesta por el PRD y sus aliados, por la cual obtuvo 669 votos, mientras que la otra alianza, la encabezada por el PRI, obtuvo 428 votos.

Esto significa, independientemente del número de partidos por alianza, que la alianza encabezada por el PRD fue favorecida por el voto de los sevinenses, a pesar de que en términos brutos el PRI obtuvo más votos que el PRD en lo particular. Nuevamente, en este proceso electoral se evidenciaba que la disputa local era principalmente entre el PRD y el PRI, y lo que definió los resultados fueron las alianzas, al tiempo que se vislumbraba el crecimiento de una nueva fuerza política: MORENA.

Por otro lado, en lo que concierne al proceso electoral 2018, cuya jornada electoral tuvo lugar el primero de julio, los resultados fueron los siguientes:

Tabla 16. Resultados de la elección Municipal en Sevina 2018

Casilla	PAN	PRI	PRD	PT	PVEM	PMC	Morena	V. emitidos
Básica	9	17	59	14	54	3	30	230
Cont. 01	5	31	50	5	60	5	18	205
Básica	3	13	46	4	74	1	19	212
Cont. 01	2	17	36	3	94	1	31	222
Suma	19	78	191	26	282	10	98	

Fuente: elaboración propia, con datos del IEM (2011). Resultados por Casilla de la elección de Ayuntamientos. Proceso Electoral Ordinario 2018.

228

Para las elecciones locales de 2018, el PRD, el PVEM y Movimiento Ciudadano participaron en coalición, por lo que nuevamente se puede apreciar que la alianza encabezada por el PRD resultó la ganadora en cuanto a la sumatoria de votos en la comunidad, aunque también es evidente que dicho partido político no es el más aclamado por los habitantes de esta comunidad. De hecho, al igual que el PRI, perdió terreno ante otras fuerzas políticas como el PVEM y MORENA.

Al mismo tiempo, se puso en evidencia la reducción en la participación electoral de los habitantes de Sevina, con respecto a los dos periodos anteriormente señalados. La política partidista estaba perdiendo vigencia en la comunidad, al tiempo que el proceso autonómico cobraba mayor relevancia. De lo observado hasta este punto se puede afirmar que en Sevina la lucha partidista fue mucho más intensa que en las dos comunidades analizadas previamente, y que realmente no hubo un predominio del PRI o del PRD sino una alternancia en las preferencias de los sevinenses. Asimismo, los resultados muestran que no hubo una ruptura plena con los partidos políticos al menos hasta 2018.

6.2. Sevina ¿Autonomía o partidos?

Para contextualizar el caso del proceso autonómico de Sevina no se puede obviar su pertenencia al municipio de Nahuatzen, pues los acontecimientos de la cabecera han tenido repercusiones en Sevina.

En 2017 la comunidad de Nahuatzen logró su autonomía política. El Tribunal Electoral de Michoacán reconoció al Concejo de Gobierno de Nahuatzen para que pudiera hacer uso de sus propios recursos, reconociendo a la cabecera municipal como una comunidad indígena (Pie de Página, 25 de marzo de 2020). Con este hecho, en aquel municipio se presentó la coexistencia de un gobierno municipal mediante la figura de un Ayuntamiento, a la par de la existencia de un Concejo de Gobierno autonómico asentado en la propia cabecera, con lo que autoridad municipal y autoridad comunitaria convergen en un mismo espacio.

Aquellos acontecimientos no estuvieron exentos de diferentes momentos de tensión y violencia suscitada entre los simpatizantes del gobierno municipal, y quienes se decantaron por otorgar su respaldo al Concejo de Gobierno en la comunidad de Nahuatzen. Tal situación incluso llevó a que el alcalde municipal despachara de manera itinerante desde otras comunidades del municipio.

Asimismo, como parte de las tensiones del municipio, en 2015 las comunidades de Sevina y Nahuatzen protagonizaron un fuerte conflicto agrario debido a la delimitación de los linderos entre ambas. En el marco de esos conflictos territoriales, el siete de septiembre de 2015 se llevó a cabo una Asamblea General en la comunidad de Sevina, en la que se determinó desconocer a las autoridades del Ayuntamiento de Nahuatzen. Ese acontecimiento daría pie a un largo debate intracomunitario acerca del rumbo que debía seguir esta comunidad indígena. Una parte de la comunidad se decantaba por proclamar un autogobierno, mientras que en el otro polo se encontraban aquellos que preferían seguir rigiéndose bajo el orden de una tenencia.

En ese mismo contexto, la comunidad de Sevina vivió momentos de álgido conflicto con la comunidad de Comachuén, ambas pertenecientes al municipio de Nahuatzen. En este caso se trató tanto de conflictos de linderos, como por la explotación de los bosques. Después de años de relaciones beligerantes, en 2015 se reavivaron las razones del conflicto, sobre todo tras las denuncias de comuneros de Sevina acerca de que los pobladores de Comachuén robaban clandestinamente la madera de Sevina.

Carretera cortada entre Comachuén y Sevina



Fotografía propia, tomada el 30 de julio de 2017 en Sevina.

A propósito de aquel conflicto, en diciembre de 2017, un comunero de Sevina relataba:

Pus ese conflicto ya es pues viejo, porque ellos pues de tiempo han, han esté, nos han robado la madera pero no tan fuerte así como lo hicieron estos últimos años pues ya, sí, yo creo que ya ha de tener unos 10 unos 12 años, que mero le entraron pues duro, antes si decían pues que tumbaban, pero nada más sacaban como para palos de escoba, es lo que me platicaba mi abuelo, mi papá es lo que nos platicaba, pero no así como ahora, ya con puro caballo pues llevaban la madera, pero pus si es lo que le digo es de año ya este problema, nada más que ahora estuvo pues más fuerte como le digo, estamos hablando de unos 15 años por ay, o un poquito más (Francisco C. Comunicación personal, 15 de diciembre de 2017).

El conflicto territorial y por los recursos forestales se agudizó a partir de la explotación más intensiva de los bosques de Sevina. Como puede inferirse hasta este punto, la comunidad de Sevina ha estado inmersa en una serie de conflictos intercomunitarios que, aunque han existido históricamente,

en los últimos años se intensificaron. En ese entorno, fue que también se hizo manifiesto el hartazgo de los habitantes de la comunidad respecto de la indiferencia y la inacción de los gobiernos locales, tanto municipal como estatal.

Justamente, en 2017 se iniciaron múltiples acciones colectivas y jurídicas para demandar autonomía en diversas comunidades purépechas e incluso otomíes de Michoacán. A decir de Pavel Uliánov Guzmán, uno de los líderes principales del denominado Consejo Supremo Indígena (CSIM), en aquel año iniciaron procesos autonómicos alrededor de 25 comunidades de las 60 que presuntamente integran dicha organización (Martínez E., 24 de junio de 2017).

Acerca de los inicios del proceso autonómico de Nahuatzen, uno de sus precursores, el profesor J. V. comentaba:

Se está iniciando, se está iniciando con ideas, se está dando formalidad, y se está planteando a la gente cómo sería la forma ¿no?, de manejarlo dentro de la comunidad. Claro que ya hay comunidades que tienen esta, por decir, que tienen su recurso directo que ya están trabajando de forma particular este, el recurso. Pero no nos vamos a andar fijando ¿no?, en otra comunidad, sino que debemos de ser propositivos nosotros también aquí en la comunidad (Comunicación personal 15 de diciembre de 2017).

231

Es decir, mientras que en 2017 la cabecera municipal, Nahuatzen ya se había encaminado hacia un gobierno comunitario por usos y costumbres, en Sevina apenas se vislumbraba la posibilidad de iniciar un proceso autonómico. En esta comunidad la vía jurídica y la lucha política de quienes se decantaron por la autonomía se llevó a cabo en coordinación con el mencionado CSIM.

Nahuatzen se proclamaba comunidad indígena autónoma



232

Fotografía propia tomada el 18 de abril de 2017 en Nahuatzen, Michoacán.

de autonomía como una posibilidad para la “asignación directa de presupuesto”, pero al mismo tiempo como una posibilidad para protegerse de la arbitrariedad de la cabecera municipal, como una posibilidad de proteger a la comunidad y blindarla ante los constantes conflictos territoriales.

Aunque la asignación de presupuesto a la comunidad fue el principal argumento en los debates para avanzar en un proceso autonómico, otro de los temas relevantes fue el de la división de la comunidad y la pérdida de parte de su identidad dada la intervención de agentes “externos a la misma”, especialmente los partidos políticos.

Un tercer elemento de la discusión fue el que corresponde a la seguridad y salvaguarda del territorio, lo que incluye tanto los límites territoriales, como los recursos naturales, y en ese tema esta comunidad ya había tenido sus propias experiencias, como es el caso de la colocación de barricadas y bloqueo de los accesos.

Huellas de batalla. Límites entre Sevina y Nahuatzen



Fotografía propia 8 de septiembre de 2017.

El inicio del debate sobre la autonomía en Sevina implicó plantear una lucha anti sistema por confrontar la organización político-administrativa del estado mexicano, pero al mismo tiempo se pretendió emprender un proceso de recuperación de la identidad comunitaria, y de defensa del territorio. La autonomía fue una posibilidad, uno de los caminos para lograr esos fines.

Autogestión y autodefensa en Sevina



Fotografía propia, tomada el 15 de abril de 2017 en Sevina, Michoacán.

La barricada que se plasma en la fotografía se colocó a las orillas de la comunidad en la colindancia con la cabecera municipal, espacio en donde se han tenido diversos enfrentamientos entre habitantes de una y otra comunidad. Aunque en ese momento la barricada lucía desolada, los habitantes de Sevina suelen reavivarla en momentos de conflictos con otras comunidades o con las instituciones gubernamentales.

A propósito del inicio de aquel movimiento, en los albores de 2017 ya las autoridades agrarias de Sevina tomaban la batuta para delinear el proceso autonómico. Aunque en un principio la lucha de las autoridades agrarias se orientaba a la defensa del territorio y a la demanda de justicia tras los conflictos mantenidos con Comachuén y con Nahuatzen, ya los aires de autonomía rondaban la comunidad.

Aires de autonomía en Sevina



Fotografía propia tomada el 15 de abril de 2017.

Así, pues, las autoridades agrarias de la comunidad, con el acompañamiento de algunos líderes comunitarios delineaban el comienzo de las demandas autonómicas:

El seis de enero de dos mil diecisiete, se celebró asamblea general, misma que fue convocada por el Comisariado de Bienes Comunales, en la que participaron el Consejo de Vigilancia y un grupo de sujetos agrarios con sus derechos vigentes de la comunidad de Santa María Sevina—ochenta en total—, y en la que se determinó conformar el Concejo Comunal (Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano. Expediente: TEEM-JDC-187/2018).

Para aquel momento primordialmente los “miembros de la comunidad agraria” eran quienes tomaban en sus manos la posibilidad de transitar a la asignación directa del presupuesto, tal como se ratificaría meses más

tarde en la celebración de la elección de autoridades agrarias de aquella comunidad, es decir, del comisariado de bienes comunales. El recién electo presidente del comisariado señalaba:

Yo creo que Sevina ya merece otro cambio que bueno que ustedes aquí lo están viendo se están nombrando las personas como acabo de mencionar, o acabé de mencionar, hace un momento que persona de cada barrio integra toda la comunidad entera y pues de antemano si quisiera que todos ustedes nos brindáramos un aplauso porque en primer lugar aquí nos estamos quitando la camisa nos estamos quitando porque queremos la unidad (Guillermo G. 30 de julio de 2017. Discurso de toma de protesta. Sevina, Michoacán).

236

En aquel entonces, en las palabras de ese líder, se puede apreciar la pretensión de reorganizar el poder local en la comunidad. De hecho, la forma de organizar el Comisariado de bienes comunales obedeció más a una forma de organización que incluía de facto a toda la comunidad que solamente a los ciudadanos registrados en el padrón de comuneros. Aunque en la elección de autoridades agrarias solamente pueden participar quienes integran la comunidad agraria, en esta ocasión se buscó la representatividad de cada uno de los barrios de la comunidad de Sevina, como si se tratara de un órgano de gobierno comunitario y no solamente agrario.

Elección del Concejo de Bienes comunales, Sevina 2017



Fotografía propia, tomada el 30 de julio de 2017.

En ese sentido, el Suplente del presidente del Comisariado, declaraba a propósito de esa elección: “empezamos a platicar, que se iba a nombrar este, una autoridad ya comunal, pero por todo el pueblo” (Francisco C., comunicación personal, 15 de diciembre de 2017). Finalmente, en la elección solamente los comuneros empadronados eligieron. Es decir, la comunidad agraria mantuvo su orden original en cuanto a las personas que la pueden elegir, pero con miras a organizar en lo general a toda la comunidad de Sevina.

Respecto de la pregunta de quiénes habían elegido a las autoridades agrarias de Sevina, el mismo integrante del comisariado señaló:

Todos pues somos de la comunidad, es lo que le digo, por eso es que se, se nombró pues a los cuatro barrios, se acercó a todos los que estamos representando el cargo ahorita, porque es como le digo pues, antes nada más como le digo pus, nomás ellos decían porque tuvieron el poder más de 20 años y decían ellos, porque aquí lo manejamos por un padrón de comuneros y decían no pus aquí nomás los que están dentro del padrón de comuneros son los que pueden participar, no puede participar todo el pueblo, pero nosotros les hablamos de todo el pueblo por eso se integró de los cuatro barrios pero gente que está dentro del padrón de comuneros, así fue la cosa porque hay un estatuto pues que tenemos, que nos rige aquí al pueblo y pus ahí vienen muchas, muchas esté, ahí marca lo que uno tiene que cumplir como comunero, y es lo que mucha gente orita nos decía, ¿por qué nada más a los comuneros?, ¿por qué a nosotros no nos dan pues esa participación? porque nada más cuando nos invitan a faenas o cuando hay este, este, esteee, para aportar pues cooperaciones que se hacen aquí este, fiestas de barrio, fiestas patronales, la gente mucho es lo que decían, ¿porque entons sí nos llaman o cuando hay un problema entons si llaman a toda la comunidad? ¿porque no llaman nada más a los comuneros? Esa era la inconformidad pues de mucha gente, por eso ora se nos hace más fácil, igual pues con puro comunero, pero de todos modos se les da pues el derecho porque somos pues de aquí todos y todos tenemos el mismo derecho, nomás que la cosa es de que en el padrón no están, en el padrón nomas están registrados como 606 personas nada más en el padrón y somos como, seremos ya como unos 3500 habitantes, por ahí, no llega ni a una tercera parte de las que estamos dentro del padrón (Francisco C., comunicación personal, 15 de diciembre de 2017).

A pesar de la reflexión interna de la comunidad acerca de quiénes podrían participar en la elección del Comisariado de bienes comunales, al final de cuentas se siguieron las reglas de la Secretaría de la reforma agraria, pero se sentaron también las bases de hacer procesos más inclusivos y, sobre todo, se buscó dejar a un lado las divisiones partidistas que hasta entonces existían en la comunidad.

Hasta ese momento los partidos políticos tenían gran influencia en la elección de autoridades agrarias, pues tradicionalmente eran los órganos a través de los cuales se presentaban las “planillas” que contendían por los cargos que conforman el Comisariado: presidente, secretario y tesorero, con sus respectivos suplentes. Esa situación cambió radicalmente en 2017, cuando para la elección del Comisariado se presentó una planilla única:

Aquí las autoridades comunales se nombraban pues por partidos y orita no lo hicimos pues así, lo hicimos pus por todo el pueblo, nos unimos pues entre perredistas, priistas, porque esos son los dos partidos que estaban más aquí, más fuertes, nos unimos para hacer este cambio porque así como le digo, el problema que tuvimos con todo esto de la tala, y ya las autoridades salientes que estuvieron en su cargo, pus no vieron nada, o sea no este, no se preocuparon por el problema, si ellos aportarán algo de su parte pero pus no les interesó (Francisco C., comunicación personal, 15 de diciembre de 2017).

La presentación de una planilla única en aquel proceso significó al menos dos cosas: por un lado, que los partidos políticos locales ya no tenían en monopolio de la organización política comunitaria; y, por el otro, se vislumbraba la posibilidad de que los líderes y simpatizantes de los principales partidos superaran sus rivalidades para poder dar paso a una forma de organización comunitaria. Además, en esas palabras se vislumbra uno de los problemas fundamentales que llevaron a los indígenas de Sevina a superar las diferencias partidistas: la defensa del territorio.

El mismo Suplente del Comisariado indicaba en aquel diciembre de 2017 respecto de la inquietud de autonomía de Sevina:

Ya no va depender de Nahuatzen, ya lo que quieren es que, que sea pues , que ya nos llegue el recurso directo aquí a la comunidad, esa es la cosa, porque ya todos modos como le dije nosotros aquí pus todo el municipio está pues mal, porque orita el presidente que está pus no lo dejaron trabajar pues en el municipio, entons orita cada quien quiere que, bueno al menos nosotros pues

estamos esteee, pensando pues que se nos llegue el recurso mejor directo pues porque así nos dan lo que ellos quieren, y así ya por ejemplo que ora nos tocó unos tres millones, no nos dan ni la tercia parte de lo que nos puede tocar aquí a la comunidad, que obras no se harían con todo ese recurso que nos, que se nos llegará pues como debe de ser, y orita pus yo creo que, esta pues, es lo que la comunidad quiere que no llegue directo el recurso aquí, independizarnos pues del municipio (Francisco C., comunicación personal, 15 de diciembre de 2017).

Veamos entonces que en la comunidad de Sevina aquel 2017 fue un año fundamental para ir definiendo un nuevo rumbo, en el que los partidos políticos dejarían de ser vistos como los canales propios para la conformación del gobierno local. Asimismo, la preocupación por los recursos económicos de la comunidad se volvió un tema central.

De esta manera, el seis de enero de 2017, se celebró una Asamblea General de la comunidad, que fue convocada por el Comisariado de Bienes Comunales, en la que participaron el Concejo de Vigilancia, así como alrededor de ochenta comuneros (poseedores de propiedad comunal) con derechos vigentes. De esta Asamblea se derivó la conformación de un “Concejo comunal”, con la intención de que éste fuera en adelante la autoridad, sustituyendo no solamente a la autoridad civil vigente: el jefe de tenencia, sino constituyendo el ejercicio de un sistema normativo interno. Ambos Concejos, el de vigilancia y el Comunal pasaron a ser las autoridades supremas de la comunidad, con la venia de los integrantes de la comunidad, constituyendo un nuevo sistema normativo interno.

El Concejo comunal, como ya se vislumbraba en la anterior elección de Comisariado de Bienes Comunales, se conformó con la participación de integrantes de los cuatro barrios que conforman la comunidad. A pesar de la inclusividad manifestada en la conformación del Concejo, en aquel entonces aún no había una postura general de aceptación de un proceso autonómico en la comunidad. De hecho, como lo relató el suplente del Comisariado en 2017:

No hay una postura así general. Le digo, todos lo están tomando de forma particular. En las reuniones es donde se les ha expuesto un poco como iniciativas, se les pregunta a la gente ¿cómo ven? Pues no se ve claro si en el 2018 tengamos elecciones o que la gente quiera participar. Y, entonces, algunas gentes responden a favor, otras no, y otras, pus, no saben ¿no?, no están bien claras en su decisión, y esto nos da también la oportunidad a lo mejor de emprender

esta idea y sí, pus, casi llevarla a cabo, pues (Francisco C., comunicación personal, 15 de diciembre de 2017).

Más aún, en Sevina a pesar de haberse iniciado un proceso autonómico no se manifestaba una ruptura contundente con los liderazgos partidistas, ni con los procesos electorales como en otras latitudes de la región. Pese a todo, la autonomía de Sevina quedó latente en los primeros meses del 2018.

El once de marzo de dos mil dieciocho, se llevó a cabo una asamblea comunal –90 comuneros suscribieron el acta– en la que se sostuvo que se autorizó al Concejo Comunal, al Comisariado de Bienes Comunales y al Concejo de Vigilancia, en cuanto autoridades tradicionales, para que realizaran gestiones y trámites a fin de solicitar al Ayuntamiento de Nahuatzen, Michoacán, la transferencia de los recursos públicos para su ejercicio directo por parte de la comunidad (TEPJF, 2019).

240

Posteriormente, el 02 de agosto del 2018, la comunidad indígena de Santa María Sevina a través del Concejo Comunal y el Concejo de Vigilancia, en conjunto con integrantes de la comunidad, acompañados jurídicamente por el Colectivo de Abogados Indígenas “Juchári Uinápekua” acorpados en el Consejo Supremo Indígena de Michoacán (CSIM), presentaron una demanda ante el Tribunal Electoral del Estado de Michoacán (TEEM) para exigir la asignación de recursos de manera directa, y de manera autónoma para la comunidad respecto del Ayuntamiento de Nahuatzen.

En aquel proceso los líderes de los partidos políticos no dejaron de defender sus intereses, buscando que la forma de organización se mantuviera bajo el régimen establecido en la ley orgánica municipal, y organizando de facto la elección de autoridades. Así lo atestiguó el maestro J.V:

Aquí el PRI pus prácticamente ya perdió fuerza, ya no tiene gente, tons es el partido del PRD ahora contra la comunidad, no es contra otro partido, es la comunidad la que está proponiendo y es el PRD que de alguna manera se está oponiendo o es el opositor pues a que se hagan las cosas en la comunidad (Comunicación personal 15 de diciembre de 2017).

Así, pues los partidos políticos, en especial el partido hegemónico en Michoacán (PRD) hasta ese momento, no estaban dispuestos a entregar fá-

cilmente sus espacios de toma de decisiones y de administración de recursos. Estaba latente la posibilidad de que los partidos a través de sus bases se opusieran, como de hecho lo hicieron, a la organización autonómica. Ante la interrogante acerca de la posible intervención en ese proceso el suplente del Comisariado indicó:

Pus orita como le digo este, pus hay un grupo que están trabajando orita por parte del Ayuntamiento, pero es un grupo pues nada más los que están trabajando allá. A lo mejor ellos sí, este, como que no están pues muy de acuerdo. ¿por qué? porque pues los tan, los tan este, pus no sé cómo estarán trabajando ahí, pero yo siento que ellos serían los únicos que estarían en contra pues, los únicos en contra de esto.

A pesar de la oposición, quienes respaldaron a los partidos políticos se habían convertido en una pequeña minoría al interior de la comunidad, cuyo recurso más viable era oponerse a la nueva forma de organización mediante la vía jurídica.

Luego, el 16 de noviembre de 2018, el Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán “dictó el acuerdo IEM-CG-418/2018, por medio del cual ordenó el inicio del procedimiento de consulta a la comunidad de Santa María Sevina y facultó a su Comisión Electoral para la Atención a Pueblos Indígenas, para que llevara a cabo los actos tendentes a dar cumplimiento a la sentencia de referencia” (TEEM, 2018). Con ello, se garantiza la validez jurídica e institucional de la respectiva Consulta en la comunidad.

Finalmente, en diciembre de ese año Michoacán, “con una participación de aproximadamente mil 300 habitantes de la comunidad de Sevina, el conteo arrojó 701 personas a favor de la autodeterminación presupuestal y 540 en contra. Este resultado será ratificado en sesión por el Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán (IEM), que coadyuvó con la organización y el desarrollo del ejercicio” (IEM, 9 de diciembre de 2018). Como puede verse en las cifras, no fue una decisión sencilla en la comunidad, pues de la población de poco más de 2900 habitantes participaron más de la tercera parte, teniendo en cuenta que la participación se acota a mayores de edad. Es decir, se presentó una amplia participación de los habitantes.

Así, la autonomía de Sevina, en términos políticos y financieros, había adquirido un estatus de formalidad institucional ante los órganos electorales y judiciales del país.

6.3. Valores e identidad étnica en Sevina

Nación e identidad indígena en Sevina



Fotografía propia, tomada el 14 de diciembre de 2018 en Sevina, Michoacán.

242

La anterior imagen corresponde al despacho del edificio de la jefatura de tenencia, en la cual se muestra de cierta forma la identidad de los habitantes de Sevina, se simboliza que por un lado aceptan y reconocen los valores y símbolos que articulan a la nación mexicana, la personificación de los héroes de la independencia, de los héroes de la revolución, y la bandera mexicana. Entre los símbolos nacionales también se incluye la imagen representativa de Benito Juárez, en la plaza de la comunidad existe un monumento al emblemático presidente liberal, el cual dice a la letra “un indio que sabe leer y escribir puede ser Benito Juárez”.

De aquella frase, y de la imagen mostrada se observa a los indígenas postrados ante los libertadores. Asimismo, se identifica parte de la vida comunitaria en los costados, y al centro cubriendo la bandera se encuentra la frase combativa de los purépechas “Jucharhi Uinapikua” (nuestra fuerza). Todo este simbolismo es ilustrativo de la doble adscripción que determina la colectividad de la comunidad, por un lado, los símbolos nacionales y, por el otro, la simbolización del indígena oprimido, a la espera de que la nación haga justicia.

A propósito de la identidad indígena, entre las autoridades y personas entrevistadas es explícito el reconocimiento de la identidad como indígenas, sin embargo, hay que señalar que en aquellos momentos los propios habitantes de esa comunidad reconocían la pérdida de la lengua como un factor que afecta dicha identidad. Por ejemplo, en una comunicación personal que tuvo lugar el 15 de diciembre de 2017 con el entonces suplente del Comisariado de bienes comunales, ante la pregunta acerca de si se consideraba a Sevina una comunidad indígena, él respondió: “Si, es una comunidad indígena, eso sí ¿no?”. En las palabras de esta persona es notoria la duda, asumiendo, por una parte, la identidad comunitaria, y por el otro poniéndola en tela de juicio.

Más aún, la identidad que reconocen estas personas es la de purépechas, tal como indican, al cuestionar, nuevamente si se consideraban purépechas, uno de los entrevistados nos indicó: “Pus sí, porque pus las raíces de nosotros son, pues, purépechas, nuestros padres pues si lo hablaban, y uno pus ya no lo habla, pero si lo entiende, pues. No todo, bueno mi papá y mi mamá si lo hablaban, pero ya hace años que se fue dejando pues esto” (Comunicación personal con Suplente de bienes comunales, Francisco C. 15 de diciembre de 2017). En estas palabras es notorio que el elemento que reconocen como fundamental de dicha identidad es su lengua, aunque al mismo tiempo identifican la decadencia en el uso de la misma.

Sin embargo, en las indagatorias realizadas, poco o casi nada se dice respecto a los valores que orientan la vida comunitaria en Sevina. Entre líneas es posible darse cuenta que los valores comunitarios tienen que ver con su participación en los trabajos y actividades colectivas, así como en la honorabilidad como condición para desempeñar un cargo.

Esta situación se manifiesta en la elección de cargos religiosos. En esta comunidad la fiesta patronal es uno de los acontecimientos, si no el que más, con mayor relevancia en la vida social. Para que alguien sea elegido carguero, igualmente, la cuestión del prestigio es fundamental, lo mismo que la participación previa en diferentes espacios cívicos y religiosos. Entre esos cargos, mencionados por el Maestro JV, están: “En primera que sean originarios de ahí de la comunidad y que ya hayan servido como comisionado. O sea, que no de buenas a primeras quieren ser, ¿aja? que hayan servido, eh para que lo puedan tener” (Comunicación personal 11 de diciembre de 2017).

En cuanto a la cuestión de la honorabilidad, ésta debe ser una de las características principales de los gobernantes. En una entrevista personal, con uno de los integrantes del Comisariado de Bienes Comunales ante la interrogante de acerca de qué características personales se tomaban en consideración para elegir a una persona como autoridad comunal, nos mencionaba:

“En primer lugar le digo que también que tenga madurez, que esa persona, aunque sea joven, pero que la gente vea que es responsable en todo pues no nada más en ser autoridad o sea que en su vida diaria se note que es responsable en su familia igual persona, honorable. Eehh pues sí, que no ande ni provocando ni nada de conflictos internos ni nada de eso” (Comunicación personal, 11 de diciembre de 2017).

244

La honorabilidad, en la percepción del entrevistado refiere a ser una persona respetable, que evite tener problemas con los demás miembros de la comunidad, que sea responsable y que colabore en las actividades comunitarias. Es decir, tal honorabilidad tiene que ver con la armoniosa participación en la vida de la comunidad, pero también con el reconocimiento de una vida privada con igual armonía. La idea de honorabilidad, por lo tanto, está íntimamente relacionada con la noción de *status* o prestigio, pero a través de la idea de llevar un “buen vivir”.

En este sentido, los ancianos de la comunidad, como en muchas otras de la Meseta, han mantenido cierto respeto, aunque éste se ha ido degradando al paso del tiempo. Hasta los años 90, y todavía en el caso de algunas familias “estaba prohibido fumar o tomar delante de los mayores, así como andar con mujeres. El anciano tenía suficiente poder como para poder sancionar cualquier actitud que considerara incorrecta y el joven o niño simplemente debía obedecer y pedir perdón. La palabra de los viejitos era, por tanto, la de más peso en la comunidad” (Muñoz Morán 2002, p. 49). Hasta hace al menos un par de décadas los “mayores” podían llamar la atención a aquéllos que manifestaban faltas de respeto, con independencia de la existencia de algún lazo familiar. La edad, por sí misma, investía a los adultos mayores de una jerarquía en el orden social local.

La degradación de ciertos valores, o mejor dicho su transformación, tiene que ver con los procesos de modernización en los que se han visto las comunidades indígenas, partiendo de la aculturación emanada de la castellanización de que fueron objeto desde hace por lo menos medio siglo.

“No son pocas las comunidades en Michoacán que —habiendo pasado por un periodo de aculturación y modernización, que en gran medida significó “amestizamiento”— han iniciado procesos de re-constitución de su comunalidad” (Zárata y Baltazar, 2011, p. 117). Aunado a ello, los altos índices de marginación que se mantienen en Michoacán han incidido en profundos cambios culturales, en los que lo colectivo ha tendido a desdibujarse para dar paso a lo individual.

La mexicanización de los purépechas de la Meseta tuvo como consecuencia la transformación de elementos identitarios centrales para la cultura purépecha. De manera que en la actualidad el sincretismo cultural es perfectamente palpable en esta comunidad. Un ejemplo claro de ello es la centralidad que tiene la celebración de fiestas patronales, y con ello la festividad que se desarrolla en el toril de la comunidad mediante un “jaripeo”, espectáculo que invariablemente requiere de la utilización de ganado mayor, el cual originalmente fue introducido a los pueblos indígenas tras la invasión española.

Cabe resaltar, como han apuntado Zárata y Baltazar que actualmente mantener la lengua, el vestido o un gobierno tradicional basado en los “usos y costumbres” no es fundamental para reivindicarse como indígena frente a los adversarios e interlocutores (Zárata y Baltazar, 2011, p. 117). Esto significa que la lengua, la vestimenta y las formas de organización propias han sido desplazadas por estos procesos de “modernización”. De igual manera, los valores tradicionales han ido cediendo paso a nuevas formas de relacionarse, aunque el colectivismo y la cooperación mutua se resisten a desaparecer por completo.

En los momentos en los que se redactan estas líneas se rearticula el sentido comunitario no solo de Sevina sino de diversas comunidades purépechas. Así, por ejemplo, los habitantes de Sevina “frente a vecinos no indígenas se utilizan las categorías étnicas: “ellos son mestizos, nosotros comunidad indígena”, “ellos no son originarios, nosotros somos de aquí y estábamos desde antes”. (Zárata y Baltazar, 2011, p. 117). El sentido de identidad indígena prevalece en el tiempo con todo y los procesos de aculturación que han vivido en Sevina.

Sevina sin partidos



7. COLOFÓN DE LAS DISPUTAS COMUNITARIAS

A manera de recapitulación, el desarrollo de los sucesos emancipatorios en las comunidades analizadas ha tenido su punto inicial en 2011, pero los discursos de reivindicación étnica se acentuaron desde hace al menos tres décadas en la región. Sin embargo, en la nueva oleada autonómica lo acontecido en Cherán ha significado reavivar las luchas identitarias de las comunidades contra la injusticia del Estado, contra la exclusión política y social, contra el crimen organizado, como medio de defensa del territorio, y en contra el sistema económico mundial, esas ideas subyacen en los discursos que en estas comunidades se presentan.

247

El 15 de abril de 2011 es la fecha emblemática del inicio de la lucha por la defensa de los bosques y el territorio de Cherán y que, sin tener un rumbo claro, ese momento marcó un punto coyuntural de las luchas autonómicas en Michoacán. La lucha inicial de los cheranenses en la búsqueda de seguridad y paz derivó en la creación de un proceso autonómico *sui generis*, en el que una comunidad indígena que era a la vez cabecera, y que fue la primera en Michoacán en obtener el reconocimiento jurídico como comunidad y municipio indígena.

En este aspecto es necesario considerar que el territorio para los purépechas implica el espacio de reproducción social, cultural e incluso económica de su etnia, y por lo tanto no se reduce a una mercancía. Es para decirlo, tratando de comprender su cosmovisión, la personificación de Cuerauáperi, la madre tierra. Pero en las comunidades indígenas la tierra no solamente es un elemento simbólico, sino un espacio de reproducción social y un medio de sustento íntimamente asociado a la identidad local. Tal como señala García Liniera (2009, p. 290):

En la comunidad cuando se está alcanzando este umbral, la individualidad social queda definida por su pertenencia a una comunidad y la relación entre

el individuo productor con la tierra está mediada por el contenido social que ha adoptado la tierra y sus posibilidades de ser trabajada: el de ser patrimonio común, territorio, esto es, condición fundamental de producción, más la historia interna y la calificación social de la comunidad; más su autorrepresentación cosmovisiva en-el-mundo.

La condición de la tierra como espacio territorial, no como mercancía, está asociado con formas de organización comunitaria en donde la tierra es un medio primario de subsistencia, que brinda los elementos fundamentales para la reproducción de la vida. La tierra (territorio), el miembro de la comunidad (que trabaja la tierra), y la identidad colectiva forman una unidad productiva y de reproducción de la vida, esto es la comunidad.

Sin duda, el elemento territorial e identitario está presente en las luchas de las tres comunidades analizadas. En Cherán la defensa de la seguridad, el territorio y los bosques fue el detonante de su lucha; en Sevina, la defensa del territorio y sus recursos también fue un elemento central de su lucha; en el caso de Pichátaro se reivindicó primordialmente la cuestión de los recursos financieros, pero un elemento fundamental no solo de su discurso, sino de los motivos para su insurrección fue la exclusión social y política de la que eran objeto por su identidad como indígenas.

La autonomía lograda por las tres comunidades ha significado cambios en su organización interna, en particular en lo concerniente al autogobierno. Tres son los aspectos principales del autogobierno en una autonomía: quién o quiénes gobiernan, cómo se elige a los gobernantes, y cómo gobiernan (cómo se organiza el gobierno). El autogobierno implica la elección de autoridades propias a través de mecanismos propios que, sin embargo, en los casos analizados, no ha derivado en funciones particulares, sino que en el marco del derecho estatal y federal implica el cumplimiento de las funciones y obligaciones consideradas para los ayuntamientos.

En el caso de Cherán, a pesar de haber constituido autoridades propias a través de un concejo comunitario, la comunidad de Cherán organiza su administración de tal manera que tiene que responder a las obligaciones de los ayuntamientos. De manera que los miembros del Concejo se distribuyen tareas correspondientes al alcalde, síndico y regidores.

Siguiendo con aquella comunidad, podríamos identificar su lucha como una lucha anti sistema, pues ha identificado en el capitalismo “un sistema de muerte”, y a los agentes del sistema político como vasallos del propio sistema. En esa visión de lucha el enemigo no solamente es el modelo

económico, sino las relaciones derivadas de él. En ese sentido, los partidos políticos tienden a ser vistos como agentes que reproducen el sistema, son, por lo tanto, enemigos de la unidad comunitaria. A pesar de ello, ha habido personajes que previamente eran plenamente identificados como líderes de la comunidad y que en la nueva organización comunitaria han recibido el cargo de K' eris, es decir de miembros del Concejo Supremo Comunitario.

Ahora bien, estos acontecimientos, aunque parezcan contradictorios pueden no serlo del todo, menos aún si se toma en consideración que existen liderazgos que han mantenido cierto prestigio a pesar de su participación en partidos políticos. Mientras que algunos líderes y simpatizantes de los partidos políticos se han sumado al proceso autonómico de Cherán, otros han manifestado reiteradamente su rechazo a la nueva forma de organización comunitaria.

En el discurso autonómico de Cherán, se insiste en el “regreso a los valores comunitarios”, a las formas de organización de “los abuelos”. La generación y reproducción de los mitos fundadores se hace tangible al intentar articular y fortalecer una identidad étnico-comunitaria. El regreso a la cultura no es otra cosa que retomar, en su caso reconstruir o incluso crear, valores que permitan sostener la identidad étnica de los habitantes de Cherán.

En realidad, cuando se habla de usos y costumbres no necesariamente se hace referencia a formas de organización ancestrales. La actual forma de organización de Cherán es innovadora en muchos sentidos, nunca antes los purépechas se gobernaron directamente por un concejo en el que cualquier miembro activo de la comunidad tuviera derecho a participar, aunque, según lo ha descrito Aguirre Beltrán (1991) en tiempos prehispánicos existió una especie de democracia censitaria. Sin embargo, en la época prehispánica esos consejeros eran personas sabias de la comunidad que compartían un linaje, el de los Uacusecha, no eran miembros del común, además de que eran quienes elegían a quienes deberían gobernar y a quienes debían dirigir las campañas militares.

En tiempos prehispánicos no se había elegido a los gobernantes con una participación popular abierta, más bien este tipo de procedimientos se fue formalizando luego de la conquista española, y se desarrolló al amparo de las llamadas “repúblicas de indios”, en las que los indígenas elegían a sus propios gobernantes, primero bajo sus antiguos esquemas en donde el linaje era determinante, luego de manera generalizada (Aguirre, 1991).

En Cherán, efectivamente se ha transformado el sistema normativo interno. De no tener ya autoridades tradicionales, y regirse bajo los parámetros del municipio libre, han pasado a retomar prácticas cotidianas entre las comunidades indígenas de la región. Así, por ejemplo, actualmente se elige a las autoridades formando una fila al frente del candidato que los electores prefieren, o bien a mano alzada, para luego proceder a contabilizar entre las diferentes opciones para definir a un ganador.

Los habitantes de esa comunidad discursivamente prefieren referirse a este nuevo sistema normativo como un “regreso” a antiguos valores y formas de organización, aun cuando la evidencia histórica nos ha demostrado que el idílico comunismo primitivo de las comunidades indígenas no fue la forma en que se articularon los grandes estados mesoamericanos.

250

La reconstrucción identitaria además ha implicado la distinción entre lo propio y lo ajeno, de manera que algunos miembros de esta comunidad han señalado en diversas oportunidades ser purépechas primero y luego mexicanos. En aquella comunidad la referencia al origen de sangre (*surukua*), es decir un linaje, se tiene como fundamento identitario, lo cual concuerda plenamente con la idea de “ser purépecha antes que mexicano”. A pesar de ello, colectivamente reconocen plenamente los valores cívico-nacionales.

En las ceremonias oficiales de la comunidad se rinden honores tanto a la bandera mexicana como a la bandera purépecha. En Cherán la postura anti sistémica, así como de rechazo a los partidos, se acompaña de reivindicaciones de valores comunitarios e indígenas, así como de valores cívico-nacionalistas. En aquella comunidad la identidad y las formas de comportamiento articulan tanto la adscripción nacional como la étnica, pareciera que son tan importantes una como la otra, aunque en momentos de conflicto se privilegia el discurso étnico local, sin dejar de reconocer la identidad nacional. De hecho, en los momentos más álgidos del conflicto de Cherán, no fueron pocas las ocasiones en que se cantó con fervor el himno nacional como si con ese acto se buscara el amparo de “la nación”, a la vez que se reclamaba el abandono de quienes la gobiernan.

Cabe señalar que justamente el tema de la identidad comunitaria ha sido tanto un elemento de lucha de las comunidades analizadas, como de restricción. De lucha porque a través de la membresía étnico-comunitaria se han reivindicado derechos colectivos, derivando en procesos autonómicos. De restricción porque la misma identidad ha denota la atomización de la identidad purépecha. La construcción de una “nación P’urhépecha”

es cuestión pendiente, aunque existe una identidad común como purépechas no existe una cohesión social entre las diferentes comunidades. Más aún, no son escasas las luchas territoriales y políticas que se desarrollan constantemente entre las comunidades de la región.

Por lo que respecta a Pichátaro, en esta comunidad el discurso autonómico se comenzó a configurar a partir del ejemplo de la comunidad de Cherán, y esta vez no fue un conflicto con el crimen organizado el que generó la coyuntura, sino la postura político-ideológica de los líderes comunitarios, específicamente las autoridades civiles; el jefe de tenencia y los encabezados de los siete barrios. La lucha de Pichátaro implicó la pretensión de romper la subordinación de una comunidad indígena reconocida como tenencia, respecto de una comunidad no indígena, reconocida como cabecera municipal.

Un punto coyuntural de la lucha de Pichátaro ha sido la ruptura con los partidos políticos y el sistema político vigente hasta 2015, al no permitir la instalación de casillas para los comicios locales de Michoacán. Al igual que en Cherán los dos partidos principales a partir de la década de los noventa del siglo XX, han sido el PRD y el PRI. En ambas comunidades el PRD, como representante de la ideología cardenista, fue quien atrajo la mayoría de las simpatías de los habitantes de estas comunidades.

En el caso de Pichátaro ciertamente había inconformidades hacia ambos partidos, pero al mismo tiempo se reconocía en estos canales mediante los cuales algunos miembros de la comunidad podían acceder a cargos públicos en el ayuntamiento de Tingambato, y con ello gestionar “apoyos” para las personas de la comunidad. Más allá de la posible fractura que podría implicar la presencia de diversas opciones partidistas en la comunidad, al final de cuentas el punto de ruptura con los partidos y el ayuntamiento fue la falta de atención a las demandas de la comunidad indígena de Pichátaro. Ni se resolvían las necesidades de la comunidad, ni se les permitía la dirección plena del Ayuntamiento.

La demanda por el ejercicio de un presupuesto directo, implicaba también un intento por romper con un orden de tipo colonial, en el que se puede identificar cierto grado de segregación racial. Por ello, nos encontramos ante una comunidad que toma como fundamento de sus lucha económica y administrativa la identidad étnica. Esta identidad se ha reivindicado, por ejemplo, en que en cada acto cívico de la comunidad se rinden honores a la bandera purépecha, la cual por cierto simboliza las cuatro subregiones purépechas, y que surgió hace apenas cuatro décadas

al amparo de luchas de resistencia y del empoderamiento de intelectuales de la región.

Con el movimiento social autonómico de Pichátaro asistimos, por lo tanto, a la reconstrucción de la etnicidad de aquella comunidad, que paulatinamente había avanzado en la aculturación. Es claro, por lo tanto, que la etnicidad representa tanto un proceso identitario, como un discurso emancipatorio. La identidad étnica, en ese sentido, conlleva un sentido político-emancipatorio, y aunque la cuestión cultural es relevante para los miembros de la comunidad, la finalidad de la comunidad no ha sido el reconocimiento y el respeto a la diversidad cultural, sino la asignación de recursos financieros, siendo la identidad étnica una condición para esas demandas.

252

Finalmente, lo que abrió la puerta para la asignación de recursos a la comunidad fue el hecho de reconocerla jurídicamente como una comunidad indígena, con el derecho de ejercer su “libre determinación”, y con ello determinar su autogobierno. En este caso, es lógico que, al tratarse inicialmente de una lucha por recursos financieros del Estado, la vía jurídica fuera el camino principal que habría de recorrer, no sin tener diversos episodios de movilización social.

Por lo que corresponde a Sevina, cuando en 2017 el Tribunal Electoral de Michoacán reconoció al Consejo de Gobierno de Nahuatzen para que pudiera hacer uso de sus propios recursos, reconociendo a la cabecera municipal como una comunidad indígena, resultó aquello un hecho histórico pues en la tradición oral de la región es bien sabido que los habitantes de la comunidad de Nahuatzen hasta ese momento en su mayoría se habían caracterizado por el rechazo a una identificación como purépechas.

Con este acontecimiento, en aquel municipio se presentó la coexistencia de un gobierno municipal mediante la figura de un Ayuntamiento, a la par de la existencia de un concejo de gobierno autonómico asentado en la propia cabecera, con lo que autoridad municipal y autoridad comunitaria convergen en un mismo espacio. Para 2015 ya eran diversas las comunidades que planteaban demandas de autonomía, o que al menos las debatían, entre ellas Sevina.

En la articulación de una posible autonomía las autoridades de la comunidad tuvieron un papel preponderante, principalmente el comisariado de bienes comunales. La lucha, en este caso implicó simultáneamente romper la subordinación que se tenía respecto de la cabecera municipal, al tiempo de proteger el territorio y sus recursos naturales. En ese sentido,

son más parecidas las reivindicaciones de Sevina y Pichátaro entre sí que con Cherán.

En Sevina, fundamentalmente fueron los “miembros de la comunidad agraria” quienes tomaban en sus manos la posibilidad de transitar a la asignación directa del presupuesto, modificando el orden interno como comunidad-tenencia. La intención de buscar la “autonomía financiera” se venía debatiendo ya en la comunidad desde por lo menos 2013 al amparo de la organización que en 2015 se convertiría en el CSIM.

Para el momento de estos acontecimientos ya había tendencias unificadoras en Sevina, pues para la elección de autoridades agrarias se presentó una planilla única, cuando en los últimos 15 años había habido una férrea lucha entre el PRD y el PRI por administrar esos espacios. De forma simbólica los partidos políticos estaban cediendo el paso a una nueva forma de organización, aunque en el ámbito de la autoridad civil los partidos seguían teniendo plena vigencia, y su influencia en la vida comunitaria era palpable.

No es menor el haber dado cuenta de que la recuperación de la identidad indígena fue central en los albores de la reivindicación étnica de Sevina. El debate acerca de volver a cómo eran las cosas “antes”, el volver a los valores purépechas fue un discurso articulador que reavivó la identidad étnica. La honorabilidad, el respeto, el apoyo, fueron entendidos como valores purépechas en la comunidad, aunque fueran nombrados en español.

De lo analizado hasta este punto vale la pena resaltar que en las tres comunidades analizadas se atestiguó lo que puede denominarse un proceso de purhepechización, para decirlo con Vázquez León (1992), que implicó no solamente aludir al imaginario de un pasado mejor, sino a veces a innovar aspectos de la identidad indígena y, por supuesto, en las formas de organización de las comunidades. De esta manera, se antepuso la identidad étnica al orden institucional y jurídico vigente en México y Michoacán.

En lo que atañe a esa confrontación de lo local con lo nacional, de la identidad étnica con la democracia y la ciudadanía liberal, en Pichátaro se pudo apreciar que es más evidente la total ruptura de los habitantes con la estructura político administrativa del ayuntamiento, y por lo tanto con los partidos políticos. También es visible la relevancia que mantienen diversos grupos y personajes políticos que previamente se identificaban con partidos políticos, pero las disputas ahora se desarrollan en el ámbito del proceso autonómico comunitario.

En Sevina la ruptura con los partidos políticos ha sido más paulatina, incluso los líderes comunitarios del PRD y del PRI inicialmente respaldaron la unificación comunitaria. En el caso de Cherán, aunque es visible aún cierta militancia partidista, la aceptación de la actual organización comunitaria es casi un hecho natural, los partidos han sido relegados de la vida interna de la comunidad, y muchos los antiguos militantes se han sumado a la vía autonómica.

8. HALLAZGOS Y REFLEXIONES FINALES

Mediante este manuscrito se ha pretendido abonar conceptual y metodológicamente al estudio del comportamiento político. Lógicamente, las inferencias que se han hecho al respecto pueden ser perfectibles, pero la intención ha sido analizar herramientas que pretenden abonar en el análisis micro de la política, sin perder de vista el entorno macro. En el aspecto conceptual se ha asumido que el comportamiento político es mucho más que el comportamiento electoral, de entrada, no son sinónimos y utilizarlos de esa manera incurre en una simplificación del término. En todo caso, el comportamiento político, por resumirlo de alguna forma, implica el conjunto de conductas y acciones en torno a las relaciones de poder. Se trata, pues, de una categoría empírica asequible a través de las acciones y expresiones de los diversos actores políticos.

255

Como parte del estudio teórico del comportamiento político, al igual que otras definiciones conceptuales de las ciencias sociales esta no ha permanecido inerte, y a partir de sus primeros postulados de la sociología norteamericana de los años cincuenta del siglo pasado acerca de la cultura política, su estudio ha evolucionado, tratando de incluir aspectos tanto colectivos como individuales, y tomando en consideración los entornos histórico-culturales donde este tiene lugar. En definitiva, cuando hablamos de comportamiento político de los indígenas tenemos que considerar tanto las identidades como los entornos socioculturales, lo cual no es posible captar plenamente desde datos cuantitativos solamente.

Es ese sentido, la aproximación cultural al estudio de las relaciones de poder aporta la posibilidad de comprender los factores que influyen en la construcción de determinadas conductas políticas, sobre todo si se considera que existe un vínculo estrecho entre cultura e identidad. Asumir una identidad étnico-cultural, normalmente conlleva asimilar y reproducir determinadas ideas, sistemas de creencias, cosmovisiones colectivas,

y hasta utopías sobre lo político, lo que conlleva a reproducir pautas de comportamiento que sean aceptadas y compartidas por los miembros de la propia comunidad.

Las interacciones en un determinado espacio político se manifiestan en términos empíricos a través del comportamiento político, que a su vez podemos entender como *el conjunto de acciones y expresiones que pueden influir en los asuntos públicos de una comunidad política, las cuales objetivan las actitudes, y que pueden mantenerse en los márgenes denominados como cívicos o, bien, que pueden estar fuera de ellos*. De tal forma que el comportamiento político está vinculado con un entorno cultural y político, es mediado por la identidad y la subjetividad, y expresado a través de acciones individuales y colectivas.

256

El enfoque cultural, retomado de la antropología, ha permitido reorientar lo que entendemos por comportamiento político, dando mayor relevancia a la influencia que la cultura tiene sobre la política. Derivado de lo anterior, hemos asumido que metodológicamente es conveniente utilizar herramientas antropológicas en el análisis empírico del comportamiento político de los indígenas, tales como la observación participante, la entrevista y el diario de campo, como parte de un acercamiento etnográfico, que nos pueden brindar información de cómo los miembros de una cultura se relacionan entre sí en el marco comunitario, y cómo se relacionan con los entornos políticos más amplios. No es que métodos usuales de la ciencia política como el análisis comparativo o el análisis estadístico no nos puedan brindar datos relevantes, pero tratar de entender las motivaciones subjetivas y los entornos culturales donde el comportamiento político acontece nos permite tener un acercamiento más holístico, y sobre todo comprender las dinámicas de aquellos espacios donde lo colectivo es primordial.

Asumimos con antropólogos como Clifford Geertz (2003), Tejera Gaoana (2009), Roberto Varela (1993) y Castro (2011), por mencionar a algunos, que la política de una colectividad refleja el sentido de su cultura. De manera que no es posible comprender la política descontextualizada de un entorno cultural, como tampoco se pueden perder de vista los intereses y perspectivas particulares de los actores sociales. La cultura no determina unidireccionalmente la política, sino que a la vez las relaciones de poder tienen influencia sobre la cultura de un grupo social, al igual que las perspectivas individuales de los miembros de la colectividad. Ahora bien, además de los hallazgos teóricos que se hicieron en la investigación realizada,

hacia falta analizar empíricamente su utilidad. Lo que hemos desarrollado hasta aquí son aspectos que pueden contribuir a futuras investigaciones que ahonden en el análisis empírico del comportamiento político.

Un aspecto fundamental que ha resaltado de las indagatorias realizadas es que la identidad purépecha es relativamente de reciente creación, que ha tomado relevancia sobre todo en los últimos treinta o cuarenta años, sustituyendo a la identidad “tarasca”, que era la que predominaba en estas tierras. No es que hablemos de grupos étnicos diferentes, sino de diferentes formas de identificar a un mismo grupo. Más precisamente, se trata de un proceso reivindicativo que los purépechas han hecho de su propia cultura e identidad.

Ser miembro de la comunidad implica una adscripción primigenia, que en el caso de los indígenas se articula con la identidad étnica para además imbricarse, idealmente, con un sentido de pertenencia a el imaginario de “nación mexicana”. En la vida cotidiana de las comunidades indígenas suele pasar que la identificación con el Estado nacional pasa a segundo término, mientras que la identidad local es la que genera los lazos primordiales. Si jurídicamente se reconoce la ciudadanía (membresía del Estado) por el lugar de nacimiento, o por cumplir ciertos requisitos jurídico-administrativos (mayoría de edad, trámite de cédulas de identificación, servicio militar, etc.), la membresía comunitaria se alcanza por la participación activa en la vida colectiva, no solamente en el ámbito cívico, sino religioso y festivo. A la hora de tomar determinaciones políticas en el ámbito comunitario las personas de estas comunidades privilegian los lazos familiares y comunitarios, con igual o mayor relevancia que la identidad indígena.

En ese esfuerzo por mantener la identidad y la sobrevivencia comunitaria, tiene lugar lo que podemos llamar la purhepechidad, que puede entenderse como una forma de comunismo de los purépechas, el cual retoma valores fundamentales de su identidad étnica, entre los que se destacan el uso de los marcadores culturales, como la lengua, la vestimenta, las festividades, la idealización su espíritu guerrero, del cual ellos mismos se congratulan al declararse los “nunca conquistados”, y el rescate de valores propios de la cultura, entre los que destacan la reciprocidad y el colectivismo.

La reciprocidad es atravesada por el sincretismo cultural, pues las acciones recíprocas se viven principalmente en momentos festivos, de necesidad o de trabajo comunitario. Tal reciprocidad se hace tangible en el “ayudar”, “cooperar”, “apoyar”, “acompañar”, “participar”. Todo aquel

que quiere ser apoyado, antes bien debe apoyar y participar de las festividades y actividades comunitarias. Se es miembro de la comunidad cuando se está en condiciones de “cooperar”, en un sentido amplio.

Sobre esta línea de ideas, los purépechas resaltan como un valor central de su identidad étnica la *kaxumbekua*, entendida como el respeto no solo hacia las personas, sino hacia el entorno social y natural que los rodea, el vivir en respeto. Este valor puede verse como articulador de otros valores generales de los purépechas como la solidaridad y la reciprocidad. La *kaxumbekua* ha sido fundamental para la supervivencia de este grupo étnico y para generar los lazos intracomunitarios que han permitido la continuidad de la vida y la identidad purépecha, en los casos de Cherán y Pichátaro fue mencionada de manera explícita por algunos miembros de la comunidad que fueron entrevistados por quien escribe estas líneas, mientras que en Sevina se aludió a la noción de respeto. Aunque en las entrevistas no se mencionó la *kaxumbekua* de manera explícita, esta si es motivo de reflexiones sobre todo por parte de los intelectuales de la región y lo expresan en diferentes foros y diferentes diálogos. Más aún, este valor primordial si está presente en su sistema de cargos y en su idea de respeto.

258

En la construcción de la identidad purépecha, otro valor primordial es la *Juramuküa*, que significa *tener una vida privada ordenada*, y por lo tanto tener la capacidad de ejercer cargos públicos con un mismo orden. Una persona que pretenda formar parte del gobierno, en específico en el gobierno por usos y costumbres, debería primeramente ser una persona respetable, que sea alguien de “prestigio”, que “viva bien” (en un sentido moral antes que material). Este valor ha sido retomado principalmente como una condición en la rearticulación de las comunidades a través de los procesos autonómicos. Vale decir que prestigio, conocimiento y una relativa posición económica privilegiada casi siempre van de la mano a la hora de seleccionar a las autoridades o cargos en la región analizada.

Es así como los valores señalados articulan la comunalidad, entendida como un “modo de vida de los pueblos mesoamericanos en sus tres aspectos constituyentes: un modo de organización social que ordena y se desarrolla en una estructura residencial (la comunidad) a partir de una mentalidad colectiva” (Maldonado, 2015, p. 151). Modo de organización colectiva, territorio y mentalidad colectiva, son los aspectos que orientan la comunalidad. La comunalidad purépecha o purhepechicidad, por lo tanto, conlleva la existencia de una mentalidad colectiva articulada por la cultura, la identidad y los valores colectivos, que definen formas de orga-

nización particulares y, por lo tanto, formas específicas de comportamiento político.

Sin embargo, no puede omitirse que fenómenos como la apuesta individualizante del liberalismo, el avance de las telecomunicaciones, el intercambio comercial, y la migración, tal como en su momento señaló Aguirre Beltrán (1991b), han implicado la transformación de la identidad colectiva hacia formas de conducta secularizantes e individualizadas, lo cual ha elevado sus niveles de aculturación y la transformación profunda de formas tradicionales de organización. No está de más hacer mención de que la lengua purépecha prevalece casi exclusivamente entre la gente mayor y que aun sus valores fundamentales han estado sometidos a procesos de aculturación y castellanización.

No es casual que al pueblo purépecha se le haya considerado por Aguirre Beltrán como uno de los pueblos más aculturados del país. Es decir, con menos rasgos de una organización propia, adaptados a las dinámicas no solamente del sistema político mexicano, sino al individualismo que supone el neoliberalismo. Se podría decir, que hasta hace no muchos años la identidad purépecha estaba en declive, y que su sobrevivencia aún está en riesgo. No obstante, en ese entorno globalizado e individualizante los purépechas han encontrado maneras de intermediación que les han permitido mantener rasgos culturales y organizativos propios, que se han tenido que reconstruir y transformar.

En diversos sentidos, podemos concluir que la pertenencia comunitaria ha sido un mecanismo de supervivencia, generar lazos fuertes al interior de la comunidad de alguna manera resguarda la sobrevivencia de los individuos y de la propia comunidad en lo general. No obstante, esa comunalidad tiene una ambivalencia. Por un lado, se presenta como una frontera ante la amenazante globalización aculturadora y, por el otro, se presenta como una barrera que no ha permitido construir un movimiento indígena de amplio alcance que permita apostar por movimientos regionales con una propuesta que unifique la lucha de las comunidades. Aquella comunalidad que privilegia la identidad local ha servido para asegurar que prevalezca la cultura y la identidad purépecha comunitaria, pero al mismo tiempo ha significado una barrera para que se constituya aquel ideal de “nación purépecha”.

Las identidades parroquiales han repercutido, evidentemente, en que los procesos autonómicos tengan un alcance eminentemente comunal y que el movimiento indígena michoacano se encuentre, en el corto plazo,

ante la imposibilidad (y quizás sin la voluntad) de articular un movimiento en favor de autonomías regionales, por ejemplo.

Pese a todo, la identidad comunitaria indígena surge, así como una herramienta que les permite afrontar sus desafíos cotidianos, que les ha permitido su sobrevivencia ante una realidad cada vez más individualizante. El llamado sistema de reciprocidad es no solamente un elemento articulador de la colectividad, sino un instrumento de supervivencia. Los sistemas de cargos, mediados por este valor, contribuyen no solamente a reforzar los lazos colectivos, sino además a que exista una redistribución de los recursos a través del servicio y las festividades que los cargueros tienen que solventar.

No está de más recordar que más de la mitad de la población de Michoacán vive en condiciones de pobreza, y de éstos los municipios con mayor población indígena se encuentran entre los municipios más pobres de la entidad. En estos lugares se hace evidente el abandono gubernamental y la marginación que no ha sido resuelta por los diferentes ámbitos gubernamentales, ni mucho menos por los distintos partidos políticos que han gobernado. No es casual, pues, que exista en las comunidades analizadas una tensión constante entre las instituciones formales del sistema político nacional (partidos políticos y organismos electorales), con las organizaciones y autoridades comunitarias.

Hemos atestiguado una historia de pauperización de los purépechas. Ese empobrecimiento no solamente se sufrió durante los dos primeros siglos de la conquista, sino que ha pasado por la pretensión liberal modernizador de dejar de lado las configuraciones colectivas características de los pueblos originarios. Esta tendencia se ha mantenido hasta nuestros días. Lo que sí ha existido en las comunidades indígenas es una generalizada condición de marginalidad que ha dado como resultado tanto prácticas de clientelismo político como, en contraparte, la insurrección de los excluidos. Lógicamente, ante escenarios de escasez de recursos, los habitantes de las comunidades suelen orientarse más hacia el lado del clientelismo (local, municipal, regional o estatal), mientras este les brinde opciones de sobrevivencia.

Por otro lado, la moderna democracia tiene la pretensión de universalidad y supone una homogeneidad jurídica entre los miembros del Estado, a la vez que excluye de sus contenidos el aspecto económico de la vida social, el cual queda relegado a las dinámicas del mercado. Esta forma de democracia no garantiza por sí misma la inclusión de todos los ciudada-

nos en la toma de decisiones políticas. Como en su momento ha señalado López Bárcenas, “una nación que se reconozca pluricultural no puede organizar su vida social bajo reglas concebidas como si se tratara de una sociedad homogénea culturalmente” (2005, p. 53), pues en ello se corre el peligro de excluir y segregar a los grupos social y culturalmente diferenciados.

Este es justamente uno de los aspectos fundamentales de la lucha indígena en México. La condición de exclusión política y social se ha manifestado en las demandas que los pueblos originarios de este país señalan constantemente. Cuando en la Primera Declaración de la Selva Lacandona, en el lejano año de 1993, la comandancia general del EZLN hacía mención de que su lucha era por la democracia, la libertad, la justicia y la paz. No se referían a la búsqueda de una alternancia partidista, o a la creación de otras opciones de partido, ni a la celebración de procesos electorales, se referían a la posibilidad de participar de manera efectiva en la integración de órganos de gobierno del Estado mexicano y a la posibilidad de que los indígenas pudieran definir sus formas de gobierno y decidir sobre sus propios destinos.

261

Esa sigue siendo, en muchos casos, una de las demandas centrales de los pueblos originarios, y en algunos casos ha significado la ruptura con el régimen político vigente. De esta manera, los indígenas han visto en los regímenes autonómicos la posibilidad de participar directamente en la conformación de órdenes de gobierno y en las propias decisiones de gobierno, eso se ha reflejado en los casos que aquí analizamos.

Ya hace más de 30 años Bonfil Batalla (1989) hablaba de que el Estado mexicano era una mera “ficción esquizofrénica”:

En la que los participantes del “México `que debe ser` han sido siempre una minoría, a veces una ridícula minoría. Los demás, todos los demás quedan excluidos por decreto y su participación en los procesos teóricamente democráticos queda reducida, en el mejor de los casos, a un mero formulismo externo, ajeno a su vida real (p. 107).

Ese formulismo es materializado por los procesos electorales. En nuestro régimen democrático una minoría determina el rumbo de un Estado al amparo que genera la legitimidad emanada de la participación popular en procesos electorales. La democracia en cuanto a forma y procedimiento no soluciona, por sí misma, la injusticia ni la desigualdad sustantivas. En-

tendiendo a esta última no como una desigualdad étnica o cultural, sino como una desigualdad que niega condiciones de vida dignas mínimas y, por lo tanto, niega condiciones de equidad para el bienestar de todos los miembros de un Estado.

Para incluir a los indígenas y sus problemáticas fundamentales en la vida política de los estados nacionales multiétnicos y pluriculturales, se ha hablado de ciudadanía indígena, ciudadanía intercultural, ciudadanía étnica, ciudadanía multicultural y ciudadanía pluriétnica, por ejemplo. Ninguna de esas apuestas teóricas y políticas ha logrado resolver los cuestionamientos a la ciudadanía y la democracia, especialmente en lo que se refiere a la exclusión política. La cuestión indígena no se trata, pues, de cómo acomodar las diferencias étnicas en el Estado mexicano a través de la ciudadanía, sino de como el Estado reconoce esas diferencias, las respeta y reivindica a los sujetos colectivos. En suma, el desafío histórico prevalece, democratizar la democracia y hacer una inclusión efectiva en el marco de la diversidad.

262

Los purépechas, y otras etnias de la entidad, han protagonizado movimientos sociales que pretenden hacer efectiva la participación popular en la toma de decisiones que directamente les afectan como comunidades y como individuos. Esto es, en Cherán, Pichátaro y Sevina una de las tensiones que prevalece es la existente entre el régimen democrático representativo, cuyos canales de participación son primordialmente los partidos políticos y los procesos electorales; y las formas de democracia comunitaria, que implica una mayor participación directa de los “miembros de la comunidad” en la *res pública*.

La confrontación entre un orden institucional democrático, que históricamente ha sido ajeno o impuesto a las comunidades indígenas, y sus sistemas normativos internos, que conllevan sus propias formas de participación y acción política, está vinculada con la segregación de los indígenas. Los indígenas al interior de sus comunidades privilegian formas participativas directas en la toma de decisiones, mientras que en el modelo de democracia representativa el grupo dominante detenta el poder político, y se deja a la mayoría sin mayor intervención en los asuntos del gobierno, reduciendo su participación a un asunto testimonial.

Las coyunturas señaladas se circunscriben al anhelo de los indígenas de construir un régimen democrático en el que, efectivamente, puedan ser parte de la toma de decisiones que les afectan directamente, al tiempo

de ser parte de la circulación de bienes que otrora les era ajena, y que se desarrolla en el marco de relaciones de poder más amplias, las del Estado nacional. Esas formas democráticas propias de los indígenas son recuperadas a través de los sistemas normativos internos, tales como la elección de autoridades a mano alzada, expresando la voz de los miembros de la comunidad en asambleas comunitarias o barriales, a través del derecho de elegir cómo elegir y a quiénes elegir.

Con todo y esa aparente contradicción entre el orden democrático y las apuestas comunitarias la interrogante acerca de ¿Qué ha hecho factible la convivencia de discursos autonómicos y de reivindicación de derechos colectivos con el respaldo hacia los partidos políticos en la región? Se puede explicar a partir de la experiencia de las comunidades que fueron estudiadas.

Como hemos visto, en aquellas comunidades es tangible la tensión entre democracia representativa y formas de democracia directa y participativa. O, mejor dicho, es tangible la tensión entre un régimen democrático que ha marginado a los indígenas y los sistemas normativos caracterizados por una amplia participación política directa de los miembros de la comunidad. Esta tensión, además es manifiesta a través de las identidades; los miembros de las comunidades, cuando se encuentran en ámbitos de lucha por el reconocimiento de derechos colectivos, primordialmente se reconocen como miembros de la comunidad antes que del Estado nacional. Esta situación fue claramente ejemplificada en Cherán, pero también en Pichátaro, aunque de manera más atenuada.

Bendice nuestra lucha antisistema



264

Fotografía propia, tomada el 12 de noviembre de 2012 en Cherán, Michoacán.

En estas comunidades la adscripción ciudadana no es absolutamente determinante en el comportamiento político de los indígenas, esta se imbrica con la adscripción étnica, primordialmente en el ámbito comunitario. A partir de ahí se va delineando un comportamiento político que pondera una u otra membresía en función del momento político en que se vive. Es justamente esa adscripción simultánea la que permitió la convivencia más o menos ordenada entre el discurso indigenista y los partidos políticos durante un amplio periodo de la vida posrevolucionaria de México. Sin embargo, al no materializarse las promesas de justicia social y de un “mejor futuro”, el régimen democrático encarnado en las disputas partidistas fue perdiendo credibilidad en las comunidades indígenas que aquí se han analizado.

En Michoacán, y en general en México, la esperanza en la democracia y en el ejercicio ciudadano del voto se vinculó con el discurso revolucionario, un discurso en el que la revolución y sus contenidos sociales deberían concretarse en algún momento en las regiones indígenas. Ese discurso

fue ejercido y apropiado particularmente por los dos partidos principales que disputaron las preferencias electorales en la Meseta, el PRD y el PRI. Si no era el partido heredero de los ideales revolucionarios (el PRI), podría ser el partido del hijo de Tata Cárdenas (el PRD) el cual por fin pudiera traer bienestar a los indígenas marginados. A partir de la década de los noventas el PRD simbolizó la esperanza de los indígenas de estas tierras, como el partido heredero de las políticas agraristas e indigenistas de Lázaro Cárdenas. Ahora mismo, otro partido ha tomado nuevamente el estandarte de un mejor porvenir, ofreciendo a los indígenas de la región que MORENA es “la esperanza de México”.

Al transcurrir de las décadas, de los sexenios, de los trienios, las condiciones materiales de los indígenas de la Meseta no solamente no mejoraron, sino que parecían empeorar, sobre todo a partir de la presencia del crimen organizado y sus brutales consecuencias. En 1998 el historiador inglés Neil Harvey en su libro *The Chiapas Rebellion* se planteaba la interrogante ¿por qué Chiapas? Y explicaba que el hartazgo derivado del despojo, la discriminación, la explotación, la humillación y los altos niveles de pobreza, así como el desdén de los gobiernos tanto local como federal, que habían llevado a los indígenas a condiciones del todo inaceptables e insostenibles, el único camino que encontraron posible fue el de la insurrección.

La etnicidad, entonces, se ha utilizado como fundamento para demandar condiciones de vida aceptables, para “pedir” la mitigación de la pobreza y la marginación social e institucional de la que han sido objeto la generalidad de los indígenas de este país. En cambio, la etnicidad también puede ser articulada y utilizada para denunciar aquellas condiciones y reivindicar derechos colectivos. Cuando esto ha sucedido ya no hay una convivencia estable entre el régimen partidista e indígenas, ya no es factible la convivencia armónica y estable entre los canales de la democracia representativa (los partidos políticos) y las luchas autonómicas.

De los casos analizados podemos inferir que lo que los llevó a oponerse al sistema político local vigente fueron aquellas condiciones inaceptables y la pérdida de esperanza en que las instituciones del Estado, particularmente los ámbitos de gobierno municipal, estatal y federal podría ayudar a resolverlas o al menos tuvieran la intención de hacerlo. El “hartazgo” de Cherán y Pichátaro se hizo presente al tiempo que sus condiciones marginales eran tangibles. En Pichátaro y Sevina la exclusión fue plenamente tangible al manifestarse en diversos momentos por parte de las élites partidistas y gubernamentales de las cabeceras.

En aquellas comunidades, como en muchas otras, es posible observar la permanencia de cierto grado orden colonial basado en “una dualidad nítida en la que unos, los indios, tenían como función principal servir y enriquecer a los otros, los españoles” (Bonfil, 1989, p. 124). Si bien en la actualidad no es una minoría española la que ostenta el poder político y económico en México, los indígenas siguen en relegados a un papel periférico y de servidumbre respecto a minorías blancas y mestizas. Así, etnia y clase social son condiciones sociológicas que repercuten en el papel asignado a los indígenas en la vida nacional.

En los comienzos de los movimientos autonómicos los liderazgos políticos pretendían reavivar la fidelidad de sus simpatizantes con la promesa de mejorar sus condiciones de vida, muchas veces a partir de la compra de las simpatías por medio de “apoyos” económicos, cargos públicos, empleo, despensas o simples promesas. Al final las promesas no fueron suficientes, pues los conflictos y la exclusión determinaron el rumbo político de las comunidades hacia procesos autonómicos.

266

Las tensiones políticas en la Meseta tuvieron un momento crucial en los procesos electorales de 2011 y 2015, en los cuales se han evidenciado el rechazo a seguir proveyendo de legitimidad a los partícipes de las pugnas electorales. La preponderancia que tuvo la identidad perredista en la Meseta paulatinamente se fue degradando, como la del PRI en su momento. Y, como se mostró a través de los resultados electorales en las comunidades, no solo se degradó el apoyo hacia el PRD, sino que, como en el caso de Sevina, aunque se mantenían procesos electorales, la participación de los indígenas de la comunidad cada vez fue más marginal, y en un ambiente de mayores tensiones.

Así, la autonomía parece ser la ruta a seguir en buena parte de las comunidades indígenas de Michoacán. Al momento de llevar a cabo la investigación que fundamentó este trabajo otras comunidades de la Meseta se habían pronunciado en favor de la ruta autonómica, entre ellas podemos destacar los casos de Angahuan, Caltzontzin, Capacuaro y San Lorenzo en Uruapan; Comachuén, Turícuaro y Arantepacua en Nahuatzen; Cocucho, Ocumicho y San Felipe de los Herreros en Charapan; Cherato y Cheratillo en Los Reyes; y Urapicho en Paracho. Lógicamente no se puede dejar de lado caso previos de luchas autonómicas como Nurío y Quinceo en el municipio de Paracho. Ni tampoco se puede dejar de lado que en otras regiones indígenas la tendencia fue similar, tanto entre purépechas, como entre nahuas y otomíes.

Pese a esta tendencia, se hace imprescindible hacer una advertencia: la autonomía no resuelve por sí misma los problemas más inmediatos de las comunidades indígenas, ni mucho menos las grandes desigualdades sociales que privan en nuestro país. Los procesos autonómicos se construyen y reconstruyen en el marco de las relaciones sociales cotidianas. Los contenidos y los alcances de las autonomías se dirimen en el ejercicio cotidiano de las mismas, así como en el contexto de las relaciones indígenas-Estado nacional. Los procesos autonómicos no son, por lo tanto, un fin, sino un medio, una posibilidad de coadyuvar en la generación de mejores condiciones de vida para los indígenas del país.

No está de más recalcar que la actual forma de organización de las comunidades no es estrictamente ancestral, sino que también es producto del sincretismo, en el que por un lado confluyen las formas de gobierno tradicionales, así como las normas del servicio comunitario, y por otro lado se imbrican con las disposiciones de la Ley orgánica municipal de Michoacán, y que además existe conflictividad entre esas formas comunitarias y la posibilidad de adquirir recursos materiales que en otras condiciones no sería posible para muchos de los habitantes de las comunidades. Así, la autonomía financiera, en términos de la administración directa de los recursos, que tanto la federación como el gobierno local destinan a éstas por medio de los ayuntamientos, parece ser la tendencia de las demandas de autonomía en las comunidades indígenas de Michoacán.

Las luchas autonómicas no implican el regreso a una estructura de cargos ancestral. Los sistemas de cargos actuales en la Meseta, particularmente los cargos cívicos, también están inmersos en la dualidad del servicio desde la perspectiva indígena, y el gobierno, desde la perspectiva del Estado. En la Meseta el prestigio o la posibilidad de un cargo van de la mano con cierto poder económico, intelectual o político de quienes pueden aspirar a ser cargueros. Ser cargueros brinda prestigio en la comunidad, a la vez que algunas veces puede significar gastos adicionales para los cargueros (es el caso de los cargos religiosos), mientras que otras pueden significar el acceso a recursos públicos (cargos civiles).

El sistema de cargos derivado de los procesos autonómicos es más bien un modelo sincrético, en donde quienes ostentan cargos cívicos son electos mediante asamblea, pero pasan a ser funcionarios de la “administración comunitaria”, y reciben una remuneración. Entonces el cargo, puede implicar para algunos una oportunidad de mejorar sus condiciones materiales. Los funcionarios de los “usos y costumbres” autónomos se eligen y

reciben el reconocimiento social como un sistema de cargos tradicional, pero actúan y reciben también retribuciones de funcionario público, como en cualquier otro orden de gobierno.

No se puede dejar de reconocer que, en las comunidades analizadas, en el entorno globalizado y neoliberal, cuando crecen las desigualdades económicas se debilitan los mecanismos de solidaridad y reciprocidad. En lo que refiere a la reciprocidad; una manifestación de “nuevo status” implica el necesitar cada vez menos del apoyo de los demás, por lo que se presenta una trasmutación de las formas de convivencia colectiva hacia formas más individualistas. El individualismo, la pérdida de valores comunitarios, así como la pérdida de marcadores culturales, primordialmente la lengua, fueron características de estas comunidades hasta hace al menos de un par de décadas. Por ello, ante la aculturación, la reconstrucción de la identidad comunitaria e indígena ha sido una especie de una precondición para las demandas de autonomía.

268 Para las tres comunidades que revisamos la identidad indígena es utilizada como una fuente de derechos sociales y colectivos. Recordar “las enseñanzas de los abuelos”, volver a como era “más antes”, ser los que “nunca fueron sometidos”, “rescatar la identidad”, son expresiones que conllevan la idealización de un pasado mejor, un pasado glorioso antes de que llegaran los *turishi*.

No es posible volver a aquel más antes idílico, pero definitivamente en las prácticas que se vivieron alrededor de los inicios los procesos autonómicos en Cherán y Pichátaro, y el regreso a la identidad étnico-comunitaria en Sevina, implican la rearticulación comunitaria en términos de apoyo mutuo y reciprocidad, implica volver a ser indígenas, y ese resurgimiento étnico implica la recuperación de valores y prácticas colectivas. La vigilancia vecinal, las fogatas, las veladas, las tomas de carreteras, los mítines, las cooperaciones, las ayudas, los apoyos y el acompañamiento que han hecho los miembros de estas comunidades para dar lugar a sus reivindicaciones étnicas dan fe de acciones colectivas que se fundamentan en los principios de reciprocidad y apoyo mutuo.

Ser indígena y ser mexicano son adscripciones políticas que se imbrican cotidianamente en estas comunidades, que confluyen derivando en pautas de comportamiento político que representan una hibridación entre las reivindicaciones étnico-colectivas y las reivindicaciones individuales. Podemos asumir que ese sincretismo en el comportamiento político de los purépechas de la Meseta se sintetiza en la articulación de conductas

que combinan lo moderno con lo tradicional; lo nacional con lo local; y lo individual con lo colectivo. De estas conductas, se ponderan en diferentes circunstancias las que mayores beneficios puedan ofrecer para las comunidades y para los miembros de éstas. La lucha autonómica reivindica, por supuesto, valores comunitarios y colectivos, pero también recupera formas de organización que combinan lo moderno con lo tradicional.

A final de cuentas, el comportamiento político se configura a partir de la experiencia de los individuos y de sus identidades colectivas, las tres formas de adscripción colectivas a las que se apegan los indígenas de la Meseta son: comunidad política nacional, indígena-purépecha, y membresía étnico-comunitaria, las cuales representan ámbitos de adscripción diferenciados, pero que a la vez pueden verse como escalas de adscripción desde lo local hasta lo nacional.

En última instancia, lo que determina las orientaciones del comportamiento político de los indígenas son los beneficios que puedan alcanzarse a través del conflicto o la cooperación. La orientación colectivista da muestras de estar ganando terreno entre los indígenas de Michoacán, hay un tránsito de relaciones político clientelares hacia formas de organización más horizontales y participativas, fundadas en la colectividad de la identidad étnico-comunitaria. En todo caso, la autonomía posibilita canales más directos para la obtención de beneficios en el seno de la propia comunidad, sin tener que negociar y subordinarse a agentes externos.

Así, aunque el comportamiento político en esta región ha sido producto de una “hibridación cultural”, en palabras de Canclini, la identidad étnica-comunitaria definitivamente sí es determinante de los procesos colectivos que protagonizan los indígenas de la Meseta, y a pesar de los procesos de aculturación señalados en diversos momentos, también existen procesos de rearticulación de la identidad étnica, que ha implicado formas de acción colectiva que reivindican derechos políticos.

REFERENCIAS

- Agabo, B. (9 de mayo de 2017). Pichátaro celebra un año de autonomía. *Revolución 3.0*. Recuperado de: <https://revolucion.news/pichataro-celebra-ano-autonomia/>.
- Aguirre B., G. (1991). *Obra antropológica IV. Formas de gobierno indígena*. México: Universidad Veracruzana (UV)/INI/ Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Aguirre B., G. (1991b). *Obra antropológica IX. Regiones de refugio*. México: (UV)/INI/(FCE). 271
- Alcalá, J. (2010). *Relación de Michoacán*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Anderson, B. (2016). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Anderson, M.R. (2009). Beyond Membership: A Sense of Community and Political Behavior. *Polit Behav*, 31, 603–627. <https://doi.org/10.1007/s11109-009-9089-x>.
- Ander-Egg, E. (2011). *Aprender a investigar: nociones básicas para la investigación social*. Córdoba: Editorial Brujas.
- Anduiza, E. y Bosch, A. (2004). *Comportamiento político y electoral*. Barcelona: Ariel.
- Alcalá, J. (2010). *Relación de Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Aragón, O. (2008). Presentación. En Orlando Aragón (coord.). *Los derechos de los pueblos indígena en México. Un panorama (15-26)*. Morelia: Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, UMSNH, Congreso del Estado de Michoacán.
- Aragón, O. (2020). La emergencia del cuarto nivel de gobierno y la lucha por el autogobierno indígena en Michoacán, México. *Cahiers des Amériques latines* (94). Recuperado de: <http://journals.openedition.org/>

cal/11270.

- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- Argueta, A. y Castilleja, A. (2008). El agua entre los *p'urhépecha* de Michoacán. En *Cultura y representaciones sociales*, 3 (5), 64-87. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102008000200003&lng=es&nrm=iso. ISSN 2007-8110.
- Arriaga, F.; Guerrero, H.; Kido, A., y Cortés, M. (2011). Ingreso generado por la recolección de recursos forestales en Pichátaro, Michoacán, México. *Agricultura, sociedad y desarrollo* [online], (8) 1, 107-117. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1870-54722011000100006&lng=pt&nrm=iso.
- Almond, G. (1956). Comparative Political Systems. En *The Journal of Politics*, 18 (3), 391-409. Chicago: University of Chicago Press. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/2127255>
- Almond, G. y Verba, S. (1970). *La cultura cívica. Estudio sobre la participación política democrática en cinco naciones*. Madrid: Fundación de Estudios Sociales y Sociología Aplicada.
- Balibar, E. (2005). *Violencias, identidades y civilidad*. Barcelona: Gedisa.
- Bailón C., M. (2002). *Pueblos indios, élites y territorio. Sistemas de dominio regional en el sur de México: una historia política de Oaxaca*. México: El Colegio de México.
- Bechtloff, D. (1993). La formación de una sociedad intercultural: las cofradías en el Michoacán colonial. En *Historia Mexicana*, 43 (2), 251-263.
- Bedoya M., J. (2015). El conductismo en la ciencia política: descifrando un concepto poco maleable en los horizontes de la investigación empírica. En *Reflexión Política*, núm. 33, vol. 17, pp. 38-51. Bucaramanga: Universidad Autónoma de Bucaramanga.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. México: FCE.
- Bonfil, G. (1989). *México profundo. Una civilización negada*. México: CONACULTA/Grijalbo.
- Bovero, M. (2002). *Una gramática de la democracia. Contra el gobierno de los peores*. Madrid: Trotta.
- Brenna, J. (2006). *Conflicto y democracia: La compleja configuración de un orden pluricultural*. México: UAM-X.
- Burguete, A. (2010). Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. En M. González y A. Burguete (coords.). *La autonomía a debate. Autogobierno*

- indígena y Estado plurinacional en América Latina*. (coordinadores). FLACSO Ecuador/IWGIA/CIESAS/UNICH.
- Cabrero, F. (Coord.). (2013). *Ciudadanía intercultural. Aportes desde la participación política de los pueblos indígenas en Latinoamérica*. Nueva York: Programa de las Naciones Unidas Para el Desarrollo (PNUD).
- Calderón, A.; Assies, W.; y Salman, T. (2002). *Ciudadanía, Cultura Política y Reforma del Estado en América Latina*. Zamora Michoacán: El Colegio de Michoacán/IFE.
- Carlsen, L. (1999). Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición. En *Chiapas*, (7), 1-23. Recuperado de: <https://chiapas.iiec.unam.mx/No7-PDF/ch7carlsen.pdf>.
- Cambio de Michoacán (redacción). (16 de mayo de 2011). El pueblo asume el control. En *Cambio de Michoacán*, sociedad: 17.
- Cambio de Michoacán (redacción). (17 de mayo de 2011). Organizaciones apoyan la autonomía en Cherán. En *Cambio de Michoacán*.
- Campanur, S. (2014). La defensa de los bosques en el municipio autónomo de Cherán, Michoacán. En F. Escárzaga, et. Al. *Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y transformación social, III*, 59-63. México: UAM/BUAP/CIESAS/CEAM.
- Castro D., P. (2011). Cultura política: una propuesta socio-antropológica de la construcción de sentido en la política. En *Región y sociedad*, XXI-II (50), 215-246. México: El Colegio de Sonora.
- Cedillo, R. (2009). Rasgos de la cultura política de los indígenas en México. Una revisión a inicios del siglo XXI. En *Espacios Públicos*, 12 (26), 206-228. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Conway, M. (1989). The Political Context of Political Behavior. En *The Journal of Politics*, 51 (1), 3-10. The University of Chicago Press. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/2131606>.
- Corbetta, P. (2010). *Metodología y técnicas de investigación social*. Madrid: McGraw-Hill.
- D'Agostino, A. M. (2014). Imaginarios sociales, algunas reflexiones para su indagación. *Anuario de Investigaciones*, XXI, 127-134. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas. (2010). Informe sobre la situación de los pueblos indígenas del mundo. (2010). *Organización de las Naciones Unidas* (ONU). Recuperado de: <https://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/SOWIP/press%20relea>

se/sowip-pr-es.pdf.

De la Peña, G. (1995). "La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo". En *Revista internacional de filosofía política*, (6), 116-140. Recuperado de http://e-spacio.uned.es:8080/fedora/get/bibliuned:filopoli-1995-6-3D5E32C1-AF7C-F8A8-oF8C-9B7122B9205D/ciudadania_etnica.pdf.

Diario Oficial de la Federación. (14 de agosto de 2001). Decreto por el que se aprueba el diverso por el que se adicionan un segundo y tercer párrafos al artículo 1º., se reforma el artículo 2º; se deroga el párrafo primero del artículo 4º; y se adicionan un sexto párrafo al artículo 18, y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Recuperado de: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Publicaciones/Compilacion/972.pdf>

Dietz, G. (1999). *La comunidad purépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena de México*. Quito: Abya Yala.

274

Dietz, G. (2009). La comunidad acechada. La región purépecha bajo el impacto del indigenismo. En *Relaciones*, XX (78), 156-202. Recuperado de <https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/078/GuntherDietz.pdf>.

Díaz P., H. (2003). *La rebelión zapatista y la autonomía*. México: Siglo XXI.

Downs, A. (1992). Teoría económica de la acción política en una democracia. En Batlle, A. *Diez textos básicos de ciencia política* (93-111). España: Ariel.

Duarte M., A. y Jaramillo, M. (2009). Cultura política, participación ciudadana y consolidación democrática en México. En *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, XVI (46), 137-171. Guadalajara: Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH), de la Universidad de Guadalajara.

Duverger, M. (1976). *Sociología de la política*. Barcelona: Ariel.

Escobar, J. (1962). *Comportamiento político y objeto de la ciencia política*. Buenos Aires: Perrot.

Expresiones. (2012). La causa y los antecedentes. *Expresiones*. Especial Cherán. Elecciones por usos y costumbres. (15), 25-30. Morelia: Instituto Electoral de Michoacán.

Escalante G., F. (2009). *Ciudadanos imaginarios*. México: El Colegio de México.

- Ferrer, E. y Martínez, E. (16 de abril de 2011). Se enfrentan comuneros y presuntos talamontes en Michoacán; un herido. *La jornada*, Estados: 28. Recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2011/04/16/estados/028n1est>.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (2006). *Defender la sociedad*. México: FCE.
- Fisichella, D. (1998). Comportamiento electoral. Voz en *Diccionario de política*. Norberto Bobbio, Nicola Mateucci y Gianfranco Pasquino. México: Siglo XXI.
- Flores, E. (04 de junio de 2015). El pueblo que echó a los políticos. *El mundo* (diario electrónico). Recuperado de: <https://www.elmundo.es/internacional/2015/06/04/55707749ca4741f3248b4583.html>
- Gallegos, P. (2003). *Procesos participativos y de desarrollo en la recuperación de los recursos naturales de la comunidad indígena de Sevina, Nahuatzen Michoacán, México* (Tesis de Licenciatura). Universidad de Guadalajara, Zapopan, Jalisco.
- García C., N. (1997). Culturas híbridas y estrategias comunicacionales. En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, III (5), 109-128. Colima: Universidad de Colima.
- García M., C. (2013). El orden social purépecha, México: Tsimarhu. *Estudio de Etnólogos*. Recuperado de <http://tsimarhu-tsimarhu.blogspot.mx/>
- Geertz, Clifford. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giglia, A., y Winocur, R. (2002). Posibilidades y alcances de las técnicas antropológicas para el estudio de la cultura política. En Rosalía Winocur. *Algunos enfoques metodológicos para estudiar la cultura política en México*. México: Miguel Ángel Porrúa/IFE/FLACSO.
- Giménez, G. (2010). La cultura como identidad y la identidad como cultura. En: Castellanos Llanos, G. *et.al* (Coord.). *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas*. México. Porrúa.
- Gobierno del Estado de Michoacán. (2017). “Quinta sección”. *Periódico oficial*. 13 de julio de 2017. Recuperado de: <http://leyes.michoacan.gob.mx/destino/O12526po.pdf>
- Guillén, A. (2015). Sevina, un pueblo atrincherado en rebelión contra talamontes. En *Proceso.com.mx*. Recuperado de: <https://www.proceso.com.mx/397611/sevina-un-pueblo-atrincherado-en-rebelion-con>

tra-talamontes.

- Gutiérrez, R. (1993). El campo conceptual de la cultura política. En *Argumentos*, (18), 73-80. Recuperado de: <https://argumentos.xoc.uam.mx/index.php/argumentos/article/view/790>.
- Harvey, N. (2000). *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*. México: ERA.
- Hernández S., Fernández C. y Baptista L. (2010). *Metodología de la Investigación*. 5ª. ed. México: McGraw-Hill.
- Hobsbawn, Eric. (1994). Identidad. En *Revista Internacional de Filosofía política*, (3), 5-17. Recuperado de: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-1994-3-47805E41-BBF2-4D8F-D9B7-7AFE6F430F37&dsID=identidad.pdf>.
- Houtart, F. (2008). Prefacio. Las autonomías multiculturales en el contexto de la globalización. En L. Gabriel y G. López y Rivas (Eds.), *El universo autonómico* (11-21). México: (UAM-I)/Plaza y Valdés.
- García L., Á. (2009). *Forma valor y forma comunidad*. La Paz: CLACSO.
- Gallino, L. (1983). *Diccionario de Sociología*. México: S. XXI.
- Gerhard, P. (1977). Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570. *Historia Mexicana*, 26(3), 347-395. Recuperado de <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2776>.
- IM Noticias. (9 de diciembre de 2018). Declaración: ¡Viva la Autonomía y Autogobierno para Sevina! En *IM Noticias*. Recuperado de: http://www.ignaciomartinez.com.mx/noticias/declaracion_viva_la_autonomia_y_autogobierno_para_146574.
- Jasso I. (2008). Perspectiva Histórica del Movimiento Indígena en Michoacán (1970-2006). En O. Aragón. *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama* (181-203). Morelia: Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, UMSNH, Congreso del Estado de Michoacán.
- Jasso, I. (2010a). Las demandas agrarias en el discurso de las organizaciones purépechas de Michoacán: problemas sin resolver. En *Ra Ximhai*, 6 (2), 229-241. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/461/46115146006.pdf>.
- Jasso I. (2010b). Las demandas de las organizaciones purépechas y el movimiento indígena en Michoacán. En *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, 8 (1), 64-79. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-80272010000100005.
- Jasso I. (2012a). Presentación de las Identidades étnicas en Espacios In-

- terculturales: La Población Purépecha de Michoacán, México. En *Intercultural Communication Studies*, XXI (1), 23-35. Recuperado de: <https://www-s3-live.kent.edu/s3fs-root/s3fs-public/file/05IvyJacarandaJassoMartinez.pdf>.
- Jasso I. (2012b). *Los movimientos indígenas y las construcciones identitarias en México*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán/Universidad de Guanajuato.
- Korsbaek, L.; Sámano-Rentería, M. A. (2007). El indigenismo en México: antecedentes y actualidad. En *Ra Ximhai*, 3 (1), 195-224. México: Universidad Autónoma Indígena de México.
- Krotz, E. (1993). “El concepto de cultura y la antropología mexicana: ¿una tensión permanente? En Krotz, Esteban (Compilador), *La cultura adjetivada. El concepto de “cultura” en la antropología mexicana actual a través de sus adjetivaciones*. México: UAM-I.
- Krotz (1997) La dimensión utópica de la cultura política: perspectivas antropológicas. En R. Winocur. *Culturas políticas de fin de siglo*. México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Juan Pablos Editor.
- Krotz, E. (2002). La investigación sobre la cultura política en México: visión panorámica de un campo de estudio en construcción. En R. Winocur. *Algunos enfoques metodológicos para estudiar la cultura política en México*. México: Miguel Ángel Porrúa/IFE/FLACSO-México.
- Kymlicka, W. (1995). *Ciudadanía multicultural*, Barcelona: Paidós.
- Larson, R. (1992). *Cherán: un pueblo de la sierra tarasca*. Zamora: El Colegio de Michoacán
- La Jornada Michoacán. (16 de abril de 2011). Comuneros de Cherán se enfrentan con presuntos talamontes de Capacuaro. En *La jornada Michoacán*, Política: 5.
- Le Clézio, J.-M. (2010). Estudio Introductorio. En, J. Alcalá. *Relación de Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Linck, T., A. (1987). La meseta tarasca bajo la ley del bosque. *Relaciones*, 8 (31), pp. 77-109. Recuperado de: <https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/031/TierryALinck.pdf>.
- López B., F. (2005). *Autonomía y derechos indígenas en México*. México: CEIICH/UNAM.
- Maldonado, B. (2015). Perspectivas de la comunalidad en los pueblos indígenas de Oaxaca”. *Bajo el Volcán* 15 (23), pp. 151-169. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Mandujano E., M. (2014). La primavera P’urhépecha; resistencia y buen

gobierno en

Cherán K'eri. *Bajo palabra. Revista de filosofía*, (9), 103-112. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10486/662914>.

Martí I Piug, S. (2012). Ciudadanía y cultura política en México. A dos sexenios de la alternancia. *Foro Internacional*, LII (210), 864-884. Recuperado de: <https://forointernacional.colmex.mx/index.php/fi/article/download/2125/2115>.

Martínez, J. (2017). San Francisco Cherán. Revuelta comunitaria por la autonomía, la reapropiación territorial y la autonomía. *Economía y sociedad*, (36), 145-166. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/journal/510/51052064009/>.

Marsh, D.; y Stoker, G. (1997). *Teoría y métodos de la Ciencia Política*. Madrid: Alianza Editorial.

Máximo, R. (2003). Orígenes y Proyecto de Nación Purépecha. En C. Paredes Martínez y M. Terán (coords.). *Autoridad y Gobierno Indígena en Michoacán*, Vol. II. Zamora: El Colegio de Michoacán/CESAS/INAH/UMSNH.

278

Medina, A. (et al.). (1986). *Fiestas de Michoacán*. México: Secretaría de Educación en el Estado de Michoacán.

Mikkelsen, C. (editor). (2014). *El mundo Indígena 2014*. Copenhague: IWGIA. Recuperado de http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0672_MI2014eb.pdf

Monreal, P. (16 de marzo de 2013). Instan indígenas de Michoacán a la creación de más policías comunitarias. *Cambio de Michoacán*.

Monreal, P. (26 de enero de 2011). No es representativa de las comunidades la ley indígena que debate el Congreso. *Cambio de Michoacán*.

Monsiváis, A. (2009). Para incorporar lo cultural en el análisis político: dilemas conceptuales y alternativas analíticas. En P. Castro y H. Tejera G. (eds.). *Teoría y metodología para el estudio de la cultura política y el poder*. México; UAM-I, CONACYT, PORRÚA.

Monzón, C. (2005). Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca. En *Relaciones*, XXVI (104), 136-168. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE.

Muñoz, G. (2009). CNI en Ostula, Michoacán: Esta situación no puede continuar. En *Ojarasca*, (148). Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2009/08/17/oja148-ostula.html>.

Muñoz M., O. (2002). *Sevina en el tiempo y el espacio. Breve historia*

- de una comunidad p'urhépecha*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Muñoz M., O. (26 de enero de 2011). No es representativa de las comunidades la ley indígena que debate el Congreso. *Cambio de Michoacán*.
- Muñoz M., Oscar. (2009). Lugares del “más antes”. El cerro y el pueblo en La historia purépecha. En *Relaciones*, XXX (19), 159-190. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- North, D. (1993). *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*. México: FCE.
- Notimex. (6 de marzo de 2005). Formalizan habitantes de Nurío, Michoacán, petición de autonomía. En *La jornada*. Recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2005/03/06/index.php?section=politica&article=011n2pol>, consultada el 30 de marzo de 2015.
- Ojeda D., Lorena. (2015). Cherán: el poder del consenso y las políticas comunitarias. *Política común*, (7). Recuperado de: <https://quod.lib.umich.edu/p/pc/12322227.0007.007?view=text;rgn=main>.
- Pansters, Wil. (2002). Valores, tradiciones y prácticas; reflexiones sobre el concepto de cultura política (y el caso mexicano). En Calderón, M; Assies, W; Salman, T; (Eds.). *Ciudadanía, cultura política y reforma del estado en América Latina* (281-325). Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Pérez E. y R. Alonso. (2019). La Gestión de la problemática indígena. Las organizaciones indígenas informales. Nación Purépecha 1985-2005. En *Tzintzun, Revista de estudios históricos*, (70), 161-172. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-719X2019000200161.
- Pérez R., Tatiana. (2009). Memoria histórica de la insurrección cívica purépecha en 1988. En *Política y Cultura*, (31), 113-138. México: UAM-X.
- Perlstein, Hellen. (2003). El Gobierno del Estado Tarasco Prehispánico. C. Paredes M. y M. Terán (coords.). En *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán* (49-60). Zamora: El Colegio de Michoacán/CESAS/INAH/UMSNH.
- Perlstein, H. (2004). El imperio Tarasco en el mundo mesoamericano. En *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXV (99), 115-145. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/137/13709904.pdf>.
- Perlstein, H. (2016). Jerarquía y heterarquía en el mundo prehispánico tarasco. La transformación dentro de una tradición. En S. Albiez y H. Roskamp (eds.). *Nuevas contribuciones al estudio del antiguo Mi-*

- choacán*, (51-72). Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 51-72.
- Peschard, J. (2001). *La cultura política democrática*. México: IFE.
- Pie de página. (25 de marzo de 2020). *Pie de página*. Recuperado de: <https://piedepagina.mx/nahuatzen-en-la-lucha-por-su-autonomia-y-libertad/>.
- Quadratín (redacción). (17 de julio de 2011). Descarta Abundio Marcos reforma indígena en la actual Legislatura. En *Quadratín*. Recuperado de: <https://www.quadratín.com.mx/politica/Descarta-Abundio-Marcos-reforma-indigena-en-la-actual-Legislatura/>.
- Ramírez C., J. (18 de mayo de 2013). Policías comunitarios, grupos de autodefensa y paramilitares. *Suplemento La jornada del Campo* (68). Recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2013/05/18/cam-grupos.html>.
- Ramírez, L. (2007). Movimientos indígenas y gobiernos locales en la región purépecha de Michoacán, México, 119-160. En Willem Assies y Hans Gundermann (eds.). *Movimientos indígenas y gobiernos locales en américa latina*. San Pedro Atacama: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA)/El Colegio de Michoacán A.C./ Universidad Católica del Norte, Chile.
- Redacción. (19 de octubre de 2015). Pobladores de Nahuatzen, Michoacán, retienen a Regidora y síndico del municipio. En *Sin Embargo*. Recuperado de: <https://www.sinembargo.mx/19-10-2015/1523545>.
- Reynoso, L. (25 de julio de 2016). Aspira comunidad de Pichátaro recibir entre 11 y 12 mdp. anuales. *Quadratín*. Recuperado de: <https://www.quadratín.com.mx/politica/aspira-comunidad-pichataro-recibir-11-12-mdp-anuales/>.
- Rivero, Á. (2002). Más allá del pensamiento único: los liberalismos. En *Las ideas políticas en el siglo XXI* (103-114). Barcelona: Ariel.
- Román B., D. (2014). *El espejismo del orden. Etnografía histórica sobre política local en Cherán, Michoacán (1856-2014)* (Tesis de doctorado). El Colegio de Michoacán.
- Ronda B., E. (2012). Cherán; Breve semblanza de su historia. En *Expresiones* (15), 13-21. Morelia, Michoacán: Instituto Electoral de Michoacán.
- Roskamp, H. (2004). El lienzo de Nahuatzen. Origen y territorio de una comunidad de la Sierra tarasca. En *Relaciones*, XXV (100), 279-311. Zamora: El colegio de Michoacán.
- Roth S., A. (editor). (2004). *Recursos contenciosos. Ruralidad y refor-*

- mas liberales*. Zamora, Michoacán: El colegio de Michoacán.
- Sáez, H. (2008). *Cómo investigar y escribir en ciencias sociales*. México: UAM-X.
- Sanz, E. (2005). “La diferencia étnica construida por el estado: identidad nacional mexicana e identidad indígena”. En *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*. Vol. III, núm. 2, pp. 92-111. Centro de Estudios Superiores de México y Centro América. México: San Cristóbal de las Casas.
- Saint Paul, Jean Eddy. (2011). T. H. Marshall y las discusiones contemporáneas sobre ciudadanía, cohesión social y democracia. En *Documentos de Trabajo (DT) de la División de Derecho Política y Gobierno (DDPG)*, (1), 1-37. Guanajuato, México: Universidad de Guanajuato.
- Sánchez, C. (2010). Autonomía y pluralismo. Estados plurinacionales y pluriétnicos. En M. González, A. Burguete Cal y Mayor; y P. Ortiz-T., *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América latina*, (259-288). Quito: FLACSO Sede Ecuador/ Cooperación Técnica Alemana - GTZ : Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas – IWGIA/ CIESAS/ Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH).
- Sánchez, J. (2019). Clientelismo político en la comunidad indígena de Santa María Sevina, en el periodo 2014-2017 (Tesis de licenciatura). Universidad Intercultural Indígena de Michoacán: Tingambato, Michoacán.
- Sánchez, L. (1964). La política como proceso de comportamiento humano. *Revista de estudios políticos*, (137), 157-170. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2048185>.
- Sandoval V., D. (2018). *Cherán: narrativa de un proceso comunitario de lucha y transformación*. México: Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano. Recuperado de: <http://ceccam.org/sites/default/files/cheran.pdf>.
- Santiago, R. (2010). El concepto de ciudadanía en el comunitarismo. En *Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, (23), 153-174. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-91932010000200006.
- Santillán O., Víctor M. (2014). *El ejercicio de poder desde la resistencia indígena. Cherán, Michoacán 2011-2014* (Tesis de Maestría). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Sede Académica de México.
- Sarmiento S., S. y Mejía, M. (1987). *La lucha indígena: Un reto a la orto-*

doxia. México: IIS-UNAM/Siglo XXI.

Sartori, G. (1988). *Teoría de la democracia*. Madrid: Alianza.

Sartori, G. (2011). *Cómo hacer ciencia política*. Madrid: Taurus.

Sepúlveda y Herrera, M.T. (1974). *Los cargos políticos y religiosos en la Región del Lago de Pátzcuaro*. México: Instituto Nacional de Antropología (INAH).

Schaffhausen, P. (2000). En torno a la meseta purépecha: pragmatismo e identidad en México. En *Alteridades*, 10 (20), 129-143. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/747/74702011.pdf>.

Schneider, C. y Avenburg, K. (2015). Cultura política: un concepto atravesado por dos enfoques. En *POSTData* (1), 109-13. Recuperado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-96012015000100005.

Sin embargo. (25 de junio de 2017). A seis años de expulsar de sus tierras a los partidos, gobierno y el narcotráfico, Cherán florece. *Sin embargo.Mx*. Recuperado de: <https://www.sinembargo.mx/25-06-2017/3248301>.

Sonnleitner, W. (2013). Explorando las dimensiones territoriales del comportamiento político: reflexiones teórico-metodológicas sobre la geografía electoral, la cartografía exploratoria y los enfoques espaciales del voto. En *Estudios Sociológicos*, 3197-142. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/43202535>.

Stuart M., J. (1966). *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, México: ERA.

Suprema Corte de Justicia de la Nación. (26 de mayo de 2014). Contenido de la versión taquigráfica de la sesión pública ordinaria del pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, celebrada el lunes 26 de mayo de 2014. Acuerdo núm. 32/2012. Recuperado de: https://www.scjn.gob.mx/PLENO/ver_taquigraficas/26052014PO.pdf.

Tamayo, S. (2010). *Critica de la ciudadanía*. Distrito Federal, México: UAM-A/Siglo XXI.

Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.

Taylor y Bogdan. (2009). La entrevista en profundidad. En Centro de Investigación y Docencia (CID). *Antología. Métodos cuantitativos aplicados T. II* (194-216). Chihuahua: CID/Secretaría de Educación y Cultura de Chihuahua. Recuperado de: <http://ceppia.com.co/Herramientas/Herramientas/Meto-cuantitativos.pdf>.

- Tejera G., H. (2009). Prácticas políticas, imaginarios y ciudadanía: las disonancias entre la cultura y la ciudadanía en la ciudad de México. En *Revista Mexicana de Sociología*, 71 (2), (abril-junio), 247-285. Recuperado de: <http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/17749>.
- Torcal, M. (2008). Cultura política. En Rafael del águila, *Manual de ciencia política* (231-250). Madrid: Trotta.
- Tribunal Electoral del Estado de Michoacán. (2015). *Juicio Para la protección de los derechos político- electorales del ciudadano. Expediente: TEEM-JDC-440/2015*. 2. Morelia. TEEM.
- Tribunal Electoral del Estado de Michoacán. (2018). *Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano. Expediente: TEEM-JDC-187/2018*. Morelia. TEEM.
- Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (2016). *Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano. Expediente: SUP-JDC-186512015*. México: Sala Regional del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF). (2019). Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano. Expediente: ST-JDC-24/2019. México: Sala Regional del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. (2011). *Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano. Expediente: SUP—JDC 9167/2011*. México: Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. (2012). *Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano. Expediente: SUP—JDC-167/2012*. México. Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. (2015). *Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano. Expediente: SUP-JDC-1865/2015/ 1-152*. México. Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- Ulianov, P. (21/04/2016). Somos P’urhépecha NO tarascos, Somos un Pueblo en Resistencia. En *Purepecha.mx*. Recuperado de: <http://www.purepecha.mx/threads/6109-Nosotros-Somos-P%E2%80%9999urh%C3%A9pecha-NO-tarascos-Somos-un-Pueblo-en-Resistencia>.
- Valencia, J.F. (1990). La lógica de la acción colectiva: tres modelos de aná-

- lisis de la participación política no institucional. En *Revista de Psicología Social*, 5 (2-3), 185-214. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2904536.pdf>.
- Varela, Roberto. (1993). "El concepto de cultura política". En Esteban Krotz (comp.). *La cultura adjetivada*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 75-113.
- Varela, Roberto. (2000). Cultura Política. En: *Antropología Política. Enfoques Contemporáneos*. Tejera G., Héctor (Coord.). México: Plaza y Valdés Editores.
- Valverde, L. A. (1993). El diario de campo. *Revista Trabajo Social* (39), 308-319. Recuperado de: <http://www.binasss.sa.cr/revistas/ts/v18n39 1993/art1.pdf>.
- Ventura P., M. (2003). *Disputas por el gobierno local en Tarecuato, Michoacán. 1942-1999*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Ventura P., M. (2018). Emergencia indígena en Michoacán. Ejercicio de derechos de facto y de jure. *Espiral*. Estudios sobre Estado y Sociedad. Vol. XXV (Núm. 73), pp. 61-201. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/pdf/espiral/v25n73/1665-0565-espiral-25-73-161.pdf>
- Villegas M., D. (07 de marzo de 2018). Situación estable pero tensa, reporta Segob por conflicto en Nahuatzen. *Quadratin*. Recuperado de: <https://www.quadratin.com.mx/politica/situacion-estable-pero-tensa-reporta-segob-por-conflicto-en-nahuatzen/>.
- Villoro, Luís. (2007). *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. Ciudad de México: FCE.
- Wallerstein, E. (1998). El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social. En el *Decimocuarto Congreso Mundial de Sociología*. Montreal: ISA.
- Wallerstein, E. (2011). *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Buenos Aires: S. XXI.
- Warman, A. (2003). *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México: FCE.
- Wiarda, H. J. (2014). *Political culture, political science, and indenty politics*. Burlington, Estados Unidos: Ashgate Publishing Company.
- Young, I. (2005). *Justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.
- Zalpa, G. (2002). La mitología del agua en la Meseta purépecha. En *Revista de literaturas populares*, II (1), 102.120. Recuperado de <http://rlp.culturaspopulares.org/textos/3/06-Zalpa.pdf>.

- Zamosc, L. (2008). *Ciudadanía indígena y cohesión social en América Latina*. Santiago de Chile: IFHC Instituto Fernando Henrique Cardoso y el CIEPLAN.
- Zárate H., José E. (1999). La reconstrucción de la Nación Purépecha y el proceso de autonomía en Michoacán, México. En Willem Assies, German Van Der Haar y André Hoekema (eds.). *El reto de la diversidad* (245-267). Zamora: El colegio de Michoacán.
- Zárate H., José E. (2011). Comunidad, reformas liberales y emergencia del indígena moderno. Pueblos de la Meseta Purépecha. (1869-1904). En *Relaciones*. Núm., XXXII (125), 17-52. Zamora: El Colegio de Michoacán. Recuperado de: <http://www.revistarelaciones.com/index.php/relaciones/article/view/576>
- Zárate H., José E. y Baltazar, S. (2011). Organizaciones y ciudadanía local en dos regiones indígenas de México. En *Desacatos* (36), 113-130. Recuperado de: <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/307>.
- Zuckerman, A. (2005), "Returning to the Social Logic of Political Behavior", en A. S. Zuckerman (ed.), *The Social Logic of Politics: Personal Networks as Contexts for Political Behavior*. Filadelfia: Temple University Press.

Páginas electrónicas

- CDI. (2010). Localidades consultado en www.cdi.gob.mx/localidades2010-gobmx/index.html.
- C.D.I. (2010). Catálogo de localidades indígenas 2010. Recuperado de: <http://www.cdi.gob.mx/localidades2010-gobmx/>
- CONAPO. (2011). *El día mundial de los pueblos indígenas*. Recuperado de http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/9_de_agosto_Dia_Mundial_de_los_Pueblos_Indigenas.
- CONAPO. (2016). *Infografía de la población indígena, 2015*. Recuperado de <https://www.gob.mx/conapo/documentos/infografia-de-la-poblacion-indigena-2015>
- CONEVAL. (2010). *Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social*. Recuperado de: <https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Paginas/Medicion-de-la-pobreza-municipal-2010.aspx>
- CONEVAL. (2015). Michoacán. Pobreza a nivel municipio. Recuperado de: <https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Michoac>

can/Paginas/pobreza_municipal2015.aspx.

CONEVAL. (2018). *Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social 2018*. Recuperado de: https://www.extranet.sedesol.gob.mx/pnt/Informe/informe_municipal_16024.pdf.

Gobierno del Estado de Michoacán (s/a). *Lenguas indígenas vivas en Michoacán*. Recuperado de: http://www.michoacan.gob.mx/Indigenas/Lenguas_indigenas_vivas_en_Michoacan.

Instituto Electoral de Michoacán (IEM). (2011). *Resultados por Casilla de la elección de Ayuntamientos. Proceso Electoral Ordinario 2011*. Recuperado de: iem.org.mx/documentos/resultados_de_procesos_locales/2011/resultados_de_ayuntamientos_por_casilla_2011.pdf.

IEM. (9 de diciembre de 2018). Boletín: *Sevina transitará a un ejercicio directo de sus recursos*. Recuperado de: <https://www.iem.org.mx/index.php/comunicacion-boletines/864-iem-bole>.

IEM. (2015). *Cómputos municipales. Ayuntamiento*. Recuperado de <https://iem.org.mx/index.php/procesos-electorales/proceso-electoral-ordinario-2015/resultados-del-proceso-electoral-ordinario-2014-2015/file/9723-m-07-057-nahuatzen-ok?start=>.

INAFED. Sistema Nacional de Información Municipal (SNIM). Recuperado de: <http://www.snim.rami.gob.mx/>.

INEGI, (2015) *Cuéntame, Población*, consultado en <http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/analfabeta.aspx?tema=P>.

SEDESOL. (2013). "Cherán". *Unidad de Microrregiones. Cédulas de Información Municipal*. Recuperado de <http://www.microrregiones.gob.mx/zap/Economia.aspx?entra=zap&ent=16&mun=024>

SEDESOL. (2014). "Cherán". *Informe Anual Sobre La Situación de Pobreza y Rezago Social*. Recuperado de: http://www.sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/Informes_pobreza/2014/Municipios/Michoacan/Michoacan_024.pdf.

*Comportamiento político en comunidades indígenas
de la Meseta Purhépecha.*

Entre la ciudadanía y la adscripción étnica,
de Vicente González Hidalgo,

editado por la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán,
se imprimieron 300 ejemplares en diciembre de 2024,
en los talleres gráficos de Editorial Cienpozuelos, S.A. de C.V.,
en Morelia, Michoacán, México.



Serie
**Ciencias Sociales,
Humanidades y Artes**

Vicente González Hidalgo es docente investigador de la UIIM, adscrito al programa de ciencia política y administración pública, y al doctorado en ciencias para la sostenibilidad e interculturalidad. Sus áreas de investigación son principalmente la cultura política y el comportamiento político, así como los derechos y procesos autonómicos de los pueblos indígenas.

En este manuscrito se hace un análisis del comportamiento político de los purépechas de la Meseta, teniendo como un eje primordial plantear una redefinición del concepto mismo de comportamiento político, sus enfoques de análisis y sus metodologías, en particular considerando a la cultura y la identidad étnica como variables definitorias de dicho comportamiento, que le otorgan características particulares entre las que se destaca el sentido colectivo, el vivir en comunidad.

A partir de este estudio se pretende contribuir a la discusión teórica y metodológica del comportamiento político, tratando de responder a preguntas como: ¿qué es el comportamiento político? ¿cómo abordar metodológicamente el comportamiento político? Pero este estudio no solamente se queda ahí, sino que busca la comprensión empírica de ciertas pautas que guían la actividad política de los purépechas tratando de responder a la pregunta fundamental de ¿cómo es el comportamiento político de los purépechas de la Meseta?

Al buscar una respuesta a esta última interrogante se analizan los valores y cosmovisiones de los purépechas en general y de Cherán, Pichátaro y Sevina en particular, así como sus prácticas políticas y sus formas de resistencia que les han permitido mantener su identidad étnica y comunitaria hasta nuestros días.

La discusión sobre el comportamiento político de los purépechas no se agota aquí, sino que es apenas una aproximación que intenta proporcionar nuevas metodologías y nuevas variables a considerar para contribuir al conocimiento de un pueblo que resiste en el tiempo.



**Universidad
Intercultural
Indígena
de Michoacán**

