



La autonomía como búsqueda estratégica del pueblo P'urhépecha¹

Autonomy as Strategic Search
of the P'urhépecha People

*María de Lourdes Barón León**

Recibido el 4de diciembre de 2009
Aprobado el 15 de octubre de 2010

1 La realización de este trabajo ha sido posible gracias a la participación en los proyectos “Producción de carne de puerco ‘lite’ como estrategia de desarrollo sustentable para campesinos michoacanos” con financiamientos de CONACyT-PISRADES (UACH); “Introducción de un sistema de producción porcícola sustentable a la Región P'urhépecha” (SIMORELOS-CONACyT-PISRADES (UACH) y “Fortaleciendo la tradición innovando” (CONACyT-PESSA (UACH) y la tesis doctoral de la autora (citada en fuentes), proyectos en los que la autora ha venido participando en el período 1998-2009.

* Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara, Maestra en Desarrollo Rural por el Colegio de Michoacán, Licenciada en Economía por la Universidad Autónoma Metropolitana. Profesora-investigadora, Universidad Autónoma Chapingo-México.
Correo electrónico: yuomli@yahoo.com



Resumen

Las luchas por la autonomía (y/o autodeterminación) en el ámbito mexicano han tenido lugar a partir del último decenio del siglo XX. Han estado relacionadas con la conjunción de la liberalización política para frenar el descontento social y a la vez la liberalización económica, que entran en francas contradicciones. En este trabajo se rescata la experiencia p'urhépecha, cuya población se localiza en el estado de Michoacán, México, en su parte centro-occidental, que ha compartido propuestas interétnicas a través de la organización más representativa en términos de autonomía, la Nación P'urhépecha (en sus dos fracciones), conservando a la vez su autenticidad y formas de lucha propias de su Pueblo.

Palabras claves: Autonomía Étnica, Nación P'urhépecha, Culturas, Pueblos, Identidad.

Abstract

The struggles for autonomy (and / or self-determination), in the Mexican context, have taken place since the last decade of the twentieth century. They have been linked with the conjunction of the liberalization policy to curb the unrest while economic liberalization, which come in clear contradiction. In this work, it recovers P'urhépecha experience, whose population is located in the state of Michoacán, Mexico, in central-western part, which has shared interethnic proposals through most representative organization in terms of autonomy, the Nation P'urhépecha (in both fractions), while preserving its authenticity and ways to fight its own people.

Key words: Ethnic Autonomy, P'urhépecha Nation, Cultures, Peoples, Identity.



Introducción

Durante los siglos XIX y XX en México, los grupos étnicos minoritarios han luchado ante realidades nacionales que no los consideran en sus especificidades: entre las más importantes tenemos la independencia y la revolución, que al final no reflejaron cabalmente sus demandas en los resultados históricos, a pesar de que implicaron salir del dominio colonial en el siglo XIX y la lucha por la tierra en el XX. En el periodo posrevolucionario se dieron pasos importantes

con el reparto agrario, sin embargo, la construcción de la identidad nacional privilegió al mestizo, a la “raza cósmica” vasconcelista, como un elemento central que, sin embargo, ha negado las identidades regionales, haciendo surgir nuevos movimientos sociales por el territorio y el control de los procesos productivos, así como también resurgió el asunto de la lucha por la tierra. Las luchas por la autonomía (y/o autodeterminación), la sustentabilidad, el manejo de los recursos naturales y la democracia en los hechos han sido luchas más recientes que han tenido que ver con la conjunción de la liberalización política para frenar el descontento social y, a la vez, la liberalización económica, que entran en francas contradicciones (Toeldo, 1992; Robles, 1992).

A partir de los años noventa, ante los importantes cambios políticos y económicos se manifiestan los movimientos por la autonomía a nivel nacional, y estos procesos son también compartidos con otros países latinoamericanos. En estos movimientos la influencia del zapatismo es muy importante, por lo que ha sido el movimiento más estudiado, sin ser el único. En este trabajo se rescata la experiencia p'urhépecha, cuya población se localiza en el estado de Michoacán, México, en su parte centro-occidental. Estas luchas han implicado también la comunicación interétnica dentro del país y allende las fronteras.

Nuevas condiciones históricas y la búsqueda de autonomía de los pueblos indígenas

La fase actual de desarrollo del capitalismo está constituida por la globalización de las economías, la competencia internacional, el “crecimiento sin empleo”, dicen algunos; “marginación y exclusión de las mayorías de los procesos económicos y de la toma de decisiones”, dicen otros. El hecho es que prevalece una gran polarización económica y social de la población mundial, entre países, regiones y dentro de éstos; así como las políticas neoliberales que buscan la eficiencia económica, incluido el adelgazamiento del sector público, particularmente el gasto social, olvidándose del costo social que conlleva este tipo de modelo, particularmente en los países del Tercer Mundo, típicamente importadores de bienes de capital, en donde la mano de obra es abundante y ahora tremendamente subutilizada. (Barkin, 1998; Rubio, 2001).

La concepción oficial del desarrollo sigue siendo la única vía posible y válida desde la política económica. En los últimos años la versión neoliberal

de ésta ha subordinado la política nacional a las prioridades de los mercados internacionales y a los condicionamientos que México, como deudor internacional, debe aceptar por parte de las instituciones mundiales. Esta situación ha implicado, entre otras cosas, el encarecimiento de la economía nacional, la mayor pobreza de las poblaciones marginadas, la reducción de las políticas sociales y la reducción al mínimo de los apoyos a las actividades económicas del país, incluyendo la agricultura (León, 2001).

Durante este proceso, los grupos étnicos minoritarios han protestado y nuevos movimientos sociales por el territorio, la autonomía (o autodeterminación), la sustentabilidad, el manejo de los recursos naturales, la democracia, etc., han surgido, o se han hecho visibles.

La transformación de la autonomía por derecho y la recuperación o expansión de sus espacios autonómicos se han convertido en demandas centrales de los movimientos indígenas latinoamericanos desde los sesenta: en Ecuador, Bolivia y Colombia se criticó la visión de los pueblos indígenas como campesinos y la subordinación de la identidad india a la identidad clasista. Las luchas por la autodeterminación de grupos étnicos que han resistido siglos de opresión histórica y dominación, con variados grados de complejidad sociocultural, se han vuelto luchas estratégicas nacionales por la democracia en Latinoamérica, como por ejemplo en los casos de Nicaragua, Guatemala, Colombia, Brasil y México (Assies, 1999; Díaz, 1999; Escobar, 2000).

En los Estados Unidos de Norteamérica las demandas de autodeterminación también han estado presentes, desde la formación del *National Congress of American Indians* (NCAI) en los años sesenta, así como en los planteamientos de *United Native Americans*, formada durante la década siguiente. Esta demanda fue posibilitada en gran medida por la fuerte migración indígena de esos años hacia las ciudades para estudiar o trabajar, en donde la reunión de diferentes grupos indígenas en las universidades ayudó a la formación de grupos con perspectivas de mayor amplitud que las anteriores, referidas exclusivamente a su pueblo indígena de origen, llegando incluso a planteamientos pan-indígenas que han logrado unificar algunos criterios y búsquedas, aunque han enfrentado los problemas que implican las generalizaciones en la práctica, así como la oposición de los líderes tradicionales de sus comunidades (Olson & Wilson, 1984). También en el Primer Mundo tenemos el caso de la comunidad indígena urbana en Toronto, Canadá.

Estas demandas parten de una identidad indígena autoelegida, (como la define y desarrolla Stephen, 1991) más que de la gran diversidad de criterios con los que los indígenas han sido diferenciados desde fuera de sus sociedades.

En Nicaragua, por ejemplo, si bien el camino hacia la autonomía no ha sido fácil, sobre todo durante los gobiernos posteriores al sandinista, se han dado pasos importantes en términos de legislación, establecimiento de límites municipales y consejos regionales autónomos, y la inclusión del poder de decisión sobre recursos naturales en dichos consejos (Díaz, 1999), coexistiendo las formas autonómicas multiétnicas incluso con gobiernos neoliberales, aunque éstos han tratado de desdibujarlos, o simplemente no mencionarlas a menos que se trate de garantizar, con los recursos naturales de estas regiones, los del país en su conjunto.

En Colombia tenemos el movimiento de la población negra en búsqueda de la reconstrucción y afirmación cultural, que conduce a la estrategia de organización autónoma para el logro de derechos culturales, sociales, políticos y territoriales y por la defensa de los recursos naturales y el ambiente a partir de los años noventa (Escobar, 2000).

El proceso de desarrollo de las autonomías es complejo; se tienen varios niveles en que las clases hegemónicas dentro del Estado-nación no acaban de renunciar al monopolio del poder, al control de territorios y recursos. El proceso también evidencia la manera en que el desarrollo de la economía enfrenta el encuentro con la propia diversidad étnica y regional, y las mutuas determinaciones entre el ámbito nacional y las historias regionales.

Por supuesto, México no se sustrae a estos procesos. En nuestro país, la globalización económica, aunada a otros factores, como la celebración de los 500 años del “Encuentro de dos mundos” o de “colonización y explotación” (para los indígenas) y los propios procesos de luchas por la apropiación del proceso productivo, por la defensa de la tierra, por la autogestión y la autonomía, han influido para que durante los años noventa las iniciativas indígenas hayan llegado incluso a conflictos armados, como es el caso del EZLN en Chiapas. A esta celebración se unieron organizaciones indígenas de México y de otros países, como el *American Indian Movement*. En todo el proceso, el intercambio entre los diferentes pueblos ha sido fundamental.

Para aliviar la presión política, en la América Latina reciente tenemos nuevas constituciones o modificaciones constitucionales que incluyen el reconocimiento de la diversidad cultural y étnica, o del carácter pluricultural y multiétnico de los Estados; la participación de países que han ratificado, a partir de los años ochenta, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, para así dotarla del estatus de ley nacional². En la firma de ese convenio, la delegación mexicana apoyó la sustitución de la expresión “poblaciones” por “pueblos”; abogó por la incorporación de la noción de “territorio determinado” en la caracterización de pueblos indígenas y que debían descartarse nociones como “integración” y “protección” (Assies, 1999; Franco, 1999).

Si bien estas modificaciones representan un paso adelante en el reconocimiento étnico, al pertenecer a los Estados-nacionales, y ante los acuerdos internacionales firmados y las posiciones de política económica asumidas por los gobiernos latinoamericanos, se contradicen, como en el caso mexicano, con otras que apuntan hacia el desarrollo de los mecanismos del mercado y a la propiedad privada, o bien con la concepción de estados nacionales vigente, que ha privilegiado históricamente a los mestizos.

Así tenemos que en México, hacia 1992, al tenor de los 500 años del “Encuentro entre dos mundos” y después de una controversia entre los legisladores en la Cámara de Diputados, donde se manifestó la persistencia del pensamiento liberal y su intolerancia hacia la diversidad, las organizaciones indígenas y el INI tuvieron la fuerza necesaria para que se reconociera en el artículo 4º Constitucional la existencia de los indios en la Nación, que México es una nación pluricultural basada en la existencia de diversos pueblos indígenas, y sus derechos culturales fueron considerados de manera limitada. De hecho, las reformas no incidieron en políticas culturales específicas dentro de la “cultura nacional”, ni contribuyeron a mejorar las condiciones sociales, económicas y políticas de los indígenas. Tampoco se promovió la constitución de una identidad nacional cuyos mitos fundadores, gestas heroicas y lenguas expresaran la heterogeneidad histórica, social, cultural y étnica de la población. En esos momentos, el movimiento indígena no tuvo la fuerza para lograr el reconocimiento de sus derechos de autonomía, pero la disputa

2 Fuera de latinoamérica, se han vivido también procesos políticos que han llevado al reconocimiento constitucional de las autonomías quebequense, catalana y vasca.

por la inclusión indígena en la Constitución se había iniciado. A este mismo tenor, se desarrollaron mejores niveles de organización y autoconciencia de las organizaciones indígenas. Asimismo, se tenía muy fresca la promulgación de la autonomía nicaragüense (Castellanos & López, 1997). La modificación constitucional entró en vigor en enero de 1992.

Las organizaciones indígenas se abocaron a discutir en torno a la Ley Reglamentaria y el movimiento indígena retomó la demanda de los territorios autónomos y autodeterminación. “La propuesta de la autonomía indígena tomaría impulso a partir de la rebelión zapatista, sobre todo a partir de la construcción en los hechos de las regiones autónomas en Chiapas” (Sámano, 2001, p. 12), de modo que se abre un nuevo debate, en donde los derechos de los pueblos, y particularmente la autonomía, se convierten en parte de la definición ideológica entre las distintas fuerzas políticas nacionales a partir de 1994.

En este proceso, la demanda de autonomía se extendió entre las organizaciones indígenas que percibieron la posibilidad de transformar su condición histórica de pueblos oprimidos, buscando su identidad desde sus tradiciones, formas de organización y prácticas inscritas en distintas esferas de las relaciones sociales.

Las 250 organizaciones campesinas e indígenas chiapanecas se unieron para crear una organización estatal que respaldaría las demandas zapatistas e impulsaría el “zapatismo civil”, formando en 1994, el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Chiapas (CEOIC), el cual discutió un programa social y político en torno a la construcción de la autonomía en Chiapas y declaró la autonomía de los pueblos indígenas. Se constituyeron las Regiones Autónomas Pluriétnicas con apoyo del CEOIC y del Frente Independiente de Pueblos Indios. Otras regiones buscarían la autonomía comunal, como Servicios del Pueblo Mixe, A. C., que proponía partir de un proceso de identidad étnica a nivel comunitario; y otras, más la regional, como la Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía (ANIPA), creada en 1995 para proponer el reconocimiento cabal de los derechos constitucionales de los Pueblos Indígenas. Esta organización proponía la creación de un cuarto nivel de gobierno, intermedio entre municipio y gobiernos estatales, aunque después retomaría también la autonomía comunitaria.

La propuesta de autonomía de los pueblos indígenas fue discutida en el Foro Nacional sobre Derechos Indígenas convocado por el EZLN;

y conquistada para elevarse a nivel constitucional en los Acuerdos de San Andrés (1996). La COCOPA remitía a fines de ese año una iniciativa de ley para enviarla al Congreso de la Unión, aprobada por el EZLN y rechazada por el gobierno federal.

De ese foro surgió también la propuesta de crear una organización nacional para coordinar el movimiento indígena nacional, realizándose una reunión preparativa para el Congreso Nacional Indígena (CNI) en Chiapas. El Primer CNI se realizó en la ciudad de México con el lema “Nunca más un México sin nosotros”. Al Congreso asistieron 250 delegados de 60 organizaciones indígenas, incluido el EZLN. Se acordó luchar por los tres niveles de autonomía: comunal, municipal y regional.

El Tercer Congreso, celebrado en tierra p’urhépecha en 2001, contó con la asistencia de alrededor de mil delegados de las 56 etnias del país y se hizo una declaración con respecto al reconocimiento constitucional de “nuestros derechos colectivos”. Este Congreso coincidió con la Marcha por la Dignidad de los Pueblos Indígenas, realizada por la comandancia general del EZLN buscando la aprobación de la ley COCOPA. El Congreso respaldó la marcha e incluso algunos delegados se unieron a ella. Los zapatistas no fueron recibidos por el Senado de la República, pero su voz fue escuchada por la Cámara de Diputados. A pesar de la gran movilización de la sociedad civil apoyando la marcha zapatista, y que se haya logrado lo insólito de haber hablado los Pueblos Indios ante la Cámara de Diputados, los legisladores no quisieron hacer caso a las demandas de estos Pueblos y se aprobó una ley en materia de Derechos Indígenas contraria al espíritu de los Acuerdos de San Andrés y que nada tenía que ver con la iniciativa de Ley elaborada por la COCOPA y enviada por el presidente. La aprobación de esta ‘Ley indígena’ se dio un mes después de la comparecencia de los indígenas ante la Cámara, el 25 de abril de 2001. Actualmente esta ley se encuentra en discusión en los Congresos Estatales en cada uno de los estados federados que componen la República Mexicana, y se espera que en algunos de ellos sea rechazada, sobre todo en aquellos donde la población indígena es significativa (Sámano, 2001).

La Conferencia del Milenio de los Pueblos Indígenas celebrada en Panamá (2001), con presencia de 75 pueblos indígenas de todo el mundo, se pronunció en contra de la reforma constitucional mexicana en materia indígena, y pidió tomar en cuenta el Convenio 169 de la OIT, que lo hace

ley suprema según el artículo 133 de la Constitución mexicana. Además, la Conferencia consideró que la reforma es discriminatoria, ya que cancela los conceptos de pueblo, tierra-territorio-hábitat, los derechos autonómicos y minimiza el derecho de los pueblos indígenas a la participación política.

En Latinoamérica, “la conjunción de la liberalización política y el proceso de reestructuración económica con la reforma del Estado ha proporcionado oportunidades e incentivos para la politización de la identidad indígena. Las cuestiones étnicas y las maneras de manejarlas se han convertido en problemas centrales de la política en América Latina.” (Assies, 1999, p. 22). De este modo, la indianización no sólo depende de que existan condiciones políticas favorables para la expresión política de los indios, como diría Vázquez (1992), tampoco solamente de condiciones de conflicto (Garibay, 1996), sino que ambos factores individuales o su conjunción pueden influir en que los indígenas se hagan visibles en las arenas políticas.

El contexto de estas luchas se ha visto retroalimentado por otros factores sociales como son: la teología de la liberación, la reevaluación de las tendencias de izquierda de las décadas pasadas, los movimientos de las organizaciones campesinas, el apoyo de organizaciones de desarrollo paralelo de un movimiento transnacional de los pueblos indígenas, el surgimiento de los movimientos “verdes”, el movimiento feminista, el poder menguado del Estado mexicano y la formación de nuevas organizaciones sociales. Las demandas de los pueblos se han enriquecido también a través de las experiencias en distintos lugares, los procesos de convergencia y las alianzas. Tenemos así, “un movimiento étnico que manifiesta no sólo la demanda de tierra sino de sus territorios, autonomía para sus decisiones y uso de sus recursos, es decir han profundizado las necesidades básicas de reproducción a los aspectos culturales” (León, 2001). Incorporadas a estas demandas, aparecen también las de género dentro de los movimientos indígenas.

La teoría de la selva

A raíz del surgimiento del movimiento armado en Chiapas en 1994, se ha generado lo que se ha llamado el Nuevo Movimiento Zapatista, que ha coincidido con las demandas del EZ, y que ha sido reinterpretado por los diversos actores sociales desde diferentes niveles, con una amplia participación de la

sociedad civil, tanto nacional como internacional (Leyva, 1999). Asimismo, se habla de que, al romper con propuestas conocidas de hacer política, la Selva tiene una teoría en formación (González, 1997).

El Estado pone en juego la pérdida del control de su territorio, que básicamente se expresa como miedos del Estado ante la búsqueda de autonomía de los pueblos indios: por un lado, el temor a que la necesidad de autonomía de estos pueblos los lleve a la independencia, como ocurrió en Europa. Por otro, que la autonomía genere “estaditos” dentro de nuestro país, contrarios a la igualdad de todos los mexicanos. Estos temores han sido ampliamente desmentidos a la luz de las experiencias autonómicas recientes en Latinoamérica, analizados generosamente por Castellanos (1997) y Castellanos y López (1997). No parece tampoco comprenderse que la autonomía reclamada por los pueblos indios implica acceder a los beneficios del desarrollo social.

Los pueblos originarios tratan,

de abrir, fortalecer y legitimar relaciones entre distintos pueblos indios que las dominaciones colonial y nacional destruyeron; de transformar las relaciones ‘interétnicas’ de carácter etnocéntrico y racista; de crear condiciones de reproducción material y simbólica. Se trata, en última instancia, de desarrollar una identidad política que trascienda a los límites comunitarios y de las regiones étnicas para establecer las redes de relaciones con pueblos indios y las articulaciones con la sociedad y con el mercado nacional [y yo diría también internacional] que aseguren verdaderamente su desarrollo económico (Castellanos & López, 1997).

Este ha sido el sentido de los acuerdos de San Andrés y de la Reunión Intergaláctica del 96: autonomía, inclusión, la identidad en la diferencia a partir del “mundo que nos angustia” y el no rotundo al neoliberalismo (considerado en la Selva como la IV Guerra Mundial)³.

Esta guerra, para Marcos (1999), se da entre los grandes centros financieros; destruye selectivamente, reorganiza y reordena los puntos atacados como piezas dentro de la globalización económica, reacomodando también la fuerza de trabajo, destruyendo las bases materiales, históricas y culturales de la soberanía nacional y produciendo un desdoblamiento cualitativo de sus

3 La Tercera fue la Guerra Fría, por mercados y territorios.

territorios, prescindiendo de los inútiles para la nueva economía de mercado, como los indígenas.

Esta teoría en formación plantea que en el neoliberalismo, caracterizado por las privatizaciones, ajustes monetarios y otras medidas económicas, la historia se convierte en estorbo; los poderosos son los héroes por ser poderosos, y los villanos son los eliminables, los marginados. Fuera de los índices de ganancia, todo es prescindible (incluyendo seres humanos).

Se considera que el sistema político se preocupa por mantenerse cerrado y excluyente; y propone un sistema político abierto, con igualdad de oportunidades para los sectores políticos y para los que no lo son, equilibrado y racional, más barato que la militarización, con el derecho a explorar otro México posible en donde no decidan otros los modelos a aplicar, sino que exista una amplia participación de la gente en las decisiones que le atañen, en el control de los gobernantes, luchando por la democracia, la libertad y la justicia.

La propuesta autonómica destaca que no se busca, como cree el Estado, la fragmentación de la nación mexicana, sino la defensa del Estado Nacional frente a la globalización. No se busca que los pueblos indios se separen de México, sino ser reconocidos como parte del país, sólo que con especificidades.

En el Congreso Nacional Indígena se manifestaron las etnias, incluida la Nación P'urhépecha, por un “Nunca más un México sin nosotros”.

Ahora bien, la búsqueda de autonomías se complejiza, por ejemplo, con la “desterritorialización” de las regiones, surgidas por la formación de organizaciones sociales, entre las cuales tenemos las “comunidades transnacionales”, “amalgamación de distintas etnias”, dice Kearney (1996). El reto es juntar estas formas reticuladas desterritorializadas con las formas corporativas de base territorial que asumirán las regiones autónomas pluriétnicas. Las etnias trascienden los límites nacionales, además de que los espacios étnicos son ahora discontinuos y móviles (De la Peña, 1999).

No ha sido fácil dentro de los marcos neoliberales realizar modificaciones en los espacios legales que avalen los reclamos. Sin embargo, coincido con De la Peña (1999) en que



Hay ahora muchas formas nuevas de imaginar el espacio identitario... que ponen de manifiesto la disyunción de los viejos componentes de la realidad nacional. Aunque de mala gana, los Estados se han ido abriendo al reconocimiento de la heterogeneidad cultural, y muchos gobiernos descubren que el reconocimiento de los derechos a ella inherentes es un requisito para mantener el consenso (De la Peña, 1999, p. 24).

Coincido con González Casanova en que se ha generado una nueva conceptualización que apunta hacia una nueva teoría, planteada en su texto de 1997, y que se amplía hacia la acción congruente con esos conceptos, discutida en un artículo posterior:

La idea de crear organizaciones que sean herramientas de objetivos y valores a alcanzar, y que hagan que la autonomía y el ‘mandar obedeciendo’ no se queden en el mundo de los conceptos abstractos, ni de las palabras incoherentes, es una de las aportaciones más importantes de los *caracoles* (González, 2003).

A pesar del incumplimiento estatal de los Acuerdos de San Andrés, los zapatistas no han decidido tomar nuevamente las armas y sí ir construyendo la autonomía a través del reciente proyecto de los *caracoles*, que parte de la iniciativa de la designación de autoridades comunales, pasando por la integración de gobiernos municipales autónomos, articulados en redes de gobierno que abarcan regiones más amplias, aunque no hayan sido reconocidas legalmente y se sigan considerando “territorios rebeldes” incrementando la capacidad indígena de resistencia.

Aspectos novedosos se aprecian en esta “Teoría de la Selva”: la toma de responsabilidad de los participantes en el movimiento sobre cómo hacer las cosas, a la vez que aparecen las distintas formas de pensar y hacer a través del diálogo, permitiendo lenguajes comunes y consensos cada vez más amplios, capaces de un accionar multicultural por un mundo alternativo.

Siguiendo a González Casanova (2003), el nuevo método de hacer y pensar considera siete características: la utilización de combinaciones en vez de disyuntivas, haciendo del conjunto más que la suma de las partes; la generalización de los conceptos al tiempo que se generalizan las redes de comunidades, enriqueciéndose con las experiencias particulares de resistencia y autonomía; la elaboración de conceptos cada vez más profundos; la toma de conciencia de que las acciones en contra del cacique se insertan en acciones más generales

por la defensa de intereses, valores, territorios y poblaciones hermanos; la necesidad de ampliar las articulaciones de fuerzas hermanas que luchan por doquier para resistir los embates de los ricos y poderosos; el ir de lo formal a lo concreto, el “ir más allá” considerando la superación de los errores pasados, manteniendo las fortalezas de éste hacia la resistencia y la construcción de alternativas; y la búsqueda de las relaciones personales, sociales, culturales y los sistemas sociales que faciliten, entre tropezones (por la expresión de las utopías y su realización entre contradicciones), la práctica y concreción de los objetivos de democracia, justicia y libertad. Como prioridades, el autor señala: crear la autonomía ejercitada, combinar democracia participativa y electoral siempre que la democracia sea el gobierno del, para y con el pueblo; gobiernos pluriétnicos, respetuosos de la diversidad de creencias y filosofías y laicos; el paso del encuentro “crítico” a las juntas de buen gobierno; reconociendo a los caracoles como primera instancia; defender la autonomía; tener la capacidad de ir de la confrontación a la negociación sin claudicación; de la toma del poder por la fuerza, al fortalecimiento del poder comunal desde abajo articulando lo micro y lo macro; la política de remunicipalización y redistribución; mandar obedeciendo. El proyecto pasa de la mera protesta, o manifestación o movilización, a la resistencia y la organización del pensamiento, la voluntad y la acción. Asume como prioritarias las políticas de educación y salud, y busca resolver en lo posible los problemas de alimentación, vestido y vivienda, empleo y retribución justa de las comunidades y los trabajadores. Alienta redes de comercio básico entre comunidades, preferentemente en los mercados local y nacional; busca volver parte de la costumbre el respeto a las mujeres, a los niños, a los ancianos; apoyar y apoyarse en las organizaciones y movimientos auténticos gremiales, y de las minorías marginadas, entre otros; asumir y articular la lucha creciente en América Latina y el mundo contra las políticas neoliberales de saqueo, depredación y conquista.

Ante la falta de reconocimiento gubernamental de los Pueblos, el Consejo Nacional Indígena celebrado en 2003 se pronunció por la construcción de la autonomía en los hechos, fortaleciendo el autogobierno y defendiendo territorios, lengua, recursos naturales, diversidad biológica y cultural (Congreso Nacional Indígena Región Centro y Pacífico: 2003); asimismo indican que seguirán fortaleciendo las estructuras de participación regionales del CNI, buscando la vinculación de sus experiencias como pueblos, dándose la mano unos a otros y firmes en la lucha por los derechos como pueblos y contra el neoliberalismo.

Hemos visto entonces de qué manera los pueblos indígenas se han relacionado con el Estado y su política en diferentes momentos históricos, cómo el movimiento indígena ha madurado y nos plantea desde dentro una alternativa digna de considerarse, ante las tendencias neoliberales de todo el orbe, sí hay alternativas posibles en donde los sujetos de desarrollo planteen sus propias propuestas en congruencia con sus formas de vida y su cultura.

La lucha indígena, al mostrarnos sus particularidades regionales, e incluso en el interior de un mismo Pueblo, se articula creando posiciones consensuadas. El Pueblo P'urhépecha tiene una larga trayectoria en la lucha de los indígenas, manteniendo simultáneamente sus especificidades.

ONP, ONPZ y autonomía

La Nación P'urhépecha (que lamentablemente se ha fracturado en dos fracciones que conservan los mismos principios) es la referencia obligada en términos de búsqueda de autonomía, control de sus procesos productivos y recursos naturales por parte de los p'urhépechas. Surgida a principios de los años noventa, esta organización se ha articulado, desde entonces, con el movimiento indígena mexicano y representa “la propuesta más avanzada en torno a la autonomía de los p'urhépechas y a la reconstrucción de lo que ellos consideran fue su nación” (Zárate, 1999, p. 246); pasando por su escisión en Nación P'urhépecha (ONP) y Nación P'urhépecha Zapatista (ONPZ). Emerge en la fase actual del capitalismo, que en Latinoamérica ha cristalizado como la aplicación de reestructuraciones económicas, basadas en políticas neoliberales a ultranza. Este modelo ha conducido a la exclusión económica de las mayorías y a la gran polarización económica y social de la población a través de un gran costo social. Estas reestructuraciones y las modificaciones a las legislaciones nacionales que las han acompañado, aunadas a la liberalización política, han permitido la politización de la identidad indígena, convirtiendo las cuestiones étnicas en problemas centrales de la política en América Latina.

En defensa de los aspectos antedichos, el Pueblo que nos atañe ha participado en diversos movimientos sociales. No obstante, al finalizar las distintas etapas de conflicto, no han visto reflejadas sus demandas (Sandoval, 2001).

En su historia, los p'urhépechas participaron en diversos movimientos nacionales (Independencia, Revolución) y regionales, gremiales, en la lucha por la tierra y en organizaciones étnicas, reivindicando el derecho a la educación, a la tierra, a los recursos naturales y su gestión (Zárate, 1999; Barón, 2004; Toledo, 1992, Máximo, *sff*). Sin embargo, este trabajo se aboca a la participación p'urhépecha en la lucha autonómica.

En 1991, ante el anuncio de la reforma al artículo 27 constitucional, se da a conocer públicamente la ONP y poco después lanza el Decreto de la Nación P'urhépecha. Las reformas constitucionales al artículo 27, que entraron en vigor en 1992, terminaron con el reparto agrario y modificaron el estatuto jurídico de las superficies ejidales y comunales; abriendo camino a la privatización y quitando, de facto, el derecho de las comunidades a la tierra como inalienable, imprescriptible e inembargable.

En ese mismo año, al tenor de los 500 años del “Encuentro entre dos mundos” para la cultura dominante, o “500 años de resistencia” desde la perspectiva indígena, y después de una controversia entre los legisladores de la Cámara de Diputados donde se manifestó la persistencia del pensamiento liberal y su intolerancia hacia la diversidad, las organizaciones indígenas y el INI tuvieron la fuerza necesaria para que se reconociera en el artículo 4° constitucional la existencia de los indios en la Nación y sus derechos culturales, aunque de manera muy limitada y contradictoria con otros artículos de la Carta Magna. De hecho, las reformas no incidieron en políticas culturales específicas dentro de la “cultura nacional”, ni contribuyeron a mejorar las condiciones sociales, económicas y políticas de los indígenas. Tampoco se promovió la constitución de una identidad nacional cuyos mitos fundadores, gestas heroicas y lenguas expresaran la heterogeneidad histórica, social, cultural y étnica de la población. En esos momentos, el movimiento indígena no tuvo la fuerza para lograr el reconocimiento de sus derechos de autonomía; sin embargo, la disputa por la inclusión indígena en la Constitución había iniciado. A este mismo tenor se desarrollan mayores niveles de organización y autoconciencia de las organizaciones indígenas. Asimismo, se tenía muy fresca la promulgación de la autonomía nicaragüense (Castellanos & López, 1997).

Mientras la legislación reglamentaria al artículo 27 se realizó velozmente, en espera de la firma del Tratado de Libre Comercio, a la legislación de corte cultural se le dieron largas. Hubo que esperar hasta 1994 para que

se abriera un nuevo debate, en donde los derechos de los pueblos, y particularmente la autonomía, se convirtieron en parte de la definición ideológica entre las distintas fuerzas políticas nacionales.

En este proceso, la demanda de autonomía se extendió entre las organizaciones indígenas que percibieron la posibilidad de transformar su condición histórica de pueblos oprimidos, buscando su identidad desde sus tradiciones, formas de organización y prácticas inscritas en distintas esferas de las relaciones sociales. Como se vio en el capítulo anterior, la posición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional ha liderado el proceso.

Si hemos de hablar de las demandas de autonomía del Pueblo P'urhépecha, la referencia obligada es la Organización Nación P'urhépecha, la cual, desde sus planteamientos de 1991, hace referencia a las demandas de libre determinación, autonomía, derecho indígena, respeto a los territorios indios y al desarrollo integral de las comunidades y pueblos indios, así como el acceso al control de sus recursos naturales y procesos de producción (Nación P'urhépecha: 1993). Para llevar a cabo su propuesta, se requeriría de reformas constitucionales y de la voluntad política de reconocer que las autonomías regionales pueden coexistir en un país multicultural, como comienzan a enseñarnos las experiencias autonómicas del mundo reciente.

Acorde con los tiempos y con las demandas de ciudadanización y democratización, su objetivo es crear un frente amplio donde todas las comunidades y tendencias políticas estén representadas. Su demanda principal es el reconocimiento de la autonomía para los p'urhépechas, aunque ellos dan por hecho que son una nación que sólo busca reconocimiento. En este proceso reutilizan algunos símbolos tales como la bandera y el lema. Además han realizado una serie de acciones conjuntas con otras organizaciones indígenas del país. Han promulgado un decreto en el que se manifiestan abiertamente contra las reformas del artículo 27 constitucional y contra la privatización y el individualismo, por consiguiente, contra la política neoliberal seguida por el Estado mexicano, recuperando de esta manera las demandas tradicionales de las comunidades indígenas. Finalmente realizaron una serie de encuentros abiertos donde se pretende que estén representadas las distintas comunidades indígenas de las regiones p'urhépechas. No está de más decir que a estos encuentros asiste una gran cantidad de profesionistas, pero también representantes de comunidades; y en ellos se trata y discute en mesas de trabajo desde la política cultural y las respuestas que se van a dar al

Estado respecto a las reformas políticas, hasta problemas muy concretos como los pleitos entre una comunidad y sus vecinos o las agresiones que reciben ciertas familias. Siempre se busca que las decisiones sean tomadas de manera consensual, aunque para eso se tenga que discutir reiteradamente un tema. (Zárate, 1999, p. 255).

La organización ha operado a través de talleres de alfabetización, proyectos productivos y asambleas comunales, en donde también se concientiza a la gente, y se han organizado actividades productivas y políticas consensuadas; se ha buscado la satisfacción de necesidades específicas de las comunidades, particularmente en materia de educación, salud y servicios públicos y se ha buscado la aprobación de la ley indígena que han redactado sus miembros. La Organización se ha ligado ideológicamente al PRD, al movimiento magisterial y al movimiento zapatista, estableciendo también contactos con otros grupos indígenas dentro y fuera del país.

Sus frentes locales de mayor importancia para la búsqueda de la autonomía son: la redefinición de los límites administrativos, la defensa de los derechos y tierras comunales, el manejo de los recursos municipales, la demanda de servicios según las necesidades locales y no como programas generales, la reivindicación de la lengua y la cultura, la adopción de prácticas democráticas y la refuncionalización del gobierno comunal, así como el control y desarrollo de algunos procesos productivos, la satisfacción de demandas esenciales en cuanto a servicios públicos, salud, educación, vivienda y trabajo, así como la concientización a través de talleres de alfabetización.

La Organización busca que:

(...) haya autonomía de los pueblos, que los pueblos decidan su rumbo, qué rumbo quieren, que los pueblos sean autónomos en todos los aspectos: en el aspecto económico, en el aspecto político, que elijan a sus propios gobernantes, que sean los administradores de sus propios recursos, que muchos los tienen, o sea, que no se ha resuelto la cuestión de la autonomía, la cuestión de la tenencia comunal de la tierra, se sigue con los mismos problemas desde la invasión europea, que vino a traernos muchos problemas a los pueblos indígenas, a dividirnos. Pues no se ha resuelto nada, se van agudizando cada vez más los problemas por el asunto del endeudamiento económico de nuestro país, pues se van agudizando cada vez más los problemas en los pueblos, y no digamos que en los pueblos más pequeños, ¿no?, donde habitan los indígenas y las indígenas (Sandova, 2001).

Se trata además de que:

(...) nos dejaran que nosotros nos rigiéramos por nuestros usos y costumbres, que nos respetaran. Porque tanto tiempo en los pueblos bien o mal, tienen esa autonomía ¿No? Yo siento que si nos soltaran así ya bien, bien, que si podríamos manejar (...) tenemos un proyecto global, en donde (...) estamos viendo nosotros la ley indígena, la autonomía (...) tenemos autonomía, pues, interna, porque tenemos usos y costumbres (...)

Y eso a nosotros (...) mucha gente nos dice que es un atraso: si ustedes dicen que recuperar. Pero no, no es un atraso, sino es para conservar eso bonito y que a lo mejor no es lo bueno ¿No? pero para nosotros sí es bueno: el habla, la lengua, (...) las formas de vida, las formas de conducta que había, las formas de escoger a los que van a cuidar el templo, los que van a cuidar los cerros, que cuidan el fuego y todo eso. Entonces esas cosas son las que se están quitando y que es la autonomía que estamos pidiendo, para volver a eso (...)

Dentro de la ley indígena hay un apartado también de la mujer, los derechos de nosotros, y también de los derechos humanos (...) (Calderón, 2003).

En resumen, se busca la autonomía, el control de los recursos naturales y los derechos indígenas, así como la recuperación de la cultura y las tradiciones importantes en este momento histórico, así como la incorporación de los derechos de las mujeres.

También, nos dice Sandoval (2001), estas demandas son las mismas desde hace 500 años. Si bien el vocablo autonomía no se conocía entonces, les ha parecido importante incorporarlo, como lo han sido otras tradiciones que selectivamente desaparecen o se inician, cuando bajo ciertas condiciones históricas se consideran importantes.⁴ Sin embargo, desde el vocablo precolumbino *p'urhépechaireta*, que se ha traducido como pueblo o asentamiento, ya se consideraba dentro de éste una entidad organizada, que iba más allá de un conglomerado de seres humanos asentados en un territorio o espacio geográfico, que conlleva la idea de orden y deferencia, por lo tanto de autonomía (Franco, 1999).

4 Sobre la selectividad e innovación en las tradiciones ya nos hablaba Wolf (1987), al dar cuenta de que las tradiciones tienen una función de continuidad cuando son relevantes en la historia del grupo, pero también incorporan aspectos nuevos o van modificándose cuando el grupo considera que son importantes en un momento histórico concreto. Esto mismo pasa cuando se crean nuevas tradiciones.

La Organización comparte los planteamientos autonómicos con otros grupos indígenas, como los planteamientos del EZLN. Los grupos indígenas buscan diseñar su propio destino, que no forzosamente implica la vía capitalista; y constituye una estrategia política de defensa del territorio, la cultura y la identidad. La propuesta indígena, según Garibay (1996), se sustenta en el consenso logrado por investigaciones antropológicas, geográficas y de ecología política en términos de que, si bien no hay un modelo cultural de naturaleza, los modelos campesinos e indígenas no descansan en una dicotomía entre naturaleza y sociedad.

Escobar (2000) considera que, a diferencia de las construcciones modernas, que separan de manera estricta los mundos biofísico, humano y supranatural, los modelos locales de muchos contextos no occidentales con frecuencia se edifican sobre ligas de la comunidad entre las tres esferas y dentro de relaciones sociales que no pueden ser reducidos a términos modernos, capitalistas. Asimismo, Toledo (1995) cuestiona que forzosamente deban ir hacia la modernidad y el capitalismo como destino único. Barkin (1998) ha planteado la posibilidad de un desarrollo sustentable que incorpore las ventajas de la modernidad bajo sistemas alternativos congruentes con la forma de vida de los pueblos en cuestión.

Las vías que han decidido los diversos grupos indígenas del país para buscar su propio destino son distintas. Por ejemplo, en 1994, el EZLN optó por tomar las armas, y posteriormente, por la vía pacífica, por la construcción de autonomías locales relacionadas a través de su proyecto de *los caracoles* (ver capítulo anterior). Los p'urhépechas han optado por el diálogo hasta donde es posible; y sus estrategias principales han sido: la educación, la producción y la concientización. Han llegado, cuando no es posible el diálogo, a las manifestaciones, las marchas y la toma de tierras.

En estas luchas la cultura tiene un lugar privilegiado. La lengua p'urhépecha juega un papel primordial entre estos aspectos. En las comunidades más tradicionales, por ejemplo, los niños y niñas son monolingües hasta los seis años si no hay educación preescolar en las localidades, y hasta los cuatro si ésta existe. Es decir, su primer contacto con el español es en la escuela de manera obligada, ya que en sus casas y dentro de sus comunidades se habla siempre la lengua p'urhépecha. Sólo se habla el español cuando se habla con un *turich*, con alguien que no es p'urhépecha. Incluso, cuando hay personas p'urhépechas de otras comunidades, el español no se utiliza. Esto pasa, por

ejemplo, en San Lorenzo, donde los niños hablan el español hasta los cuatro años en el jardín de niños, y hace una veintena de años, cuando la gente debía acudir a la ciudad de Uruapan para estudiar la educación básica, los niños se enfrentaban al español hasta los seis, en las escuelas de Uruapan.

El uso y enseñanza del p'urhépecha varían conforme el proceso de aculturación ha afectado a las comunidades. Existen lugares donde los viejos hablan la lengua indígena y las personas de alrededor de cuarenta años, grandemente influenciados por las políticas indigenistas, entienden el idioma, pero han transmitido escasamente su conocimiento a sus hijos. Sin embargo, el que los viejos sigan hablando cotidianamente el p'urhépecha, y lo hablen a sus nietos, ha permitido que en la generación de jóvenes, algunos entiendan la lengua, aunque no todos la hablen ya, como es el caso de Caltzontzin.

Existen también comunidades en donde la lengua p'urhépecha prácticamente se ha perdido porque su población tomó la opción de incorporar la educación a los procesos de integración a la realidad nacional a través de la enseñanza de la lengua castellana; aunque a veces no tuvieron muchas alternativas, como fue el caso de San Juan Nuevo, cuya población fue obligada a relocalizarse durante la década de los cuarenta, debido la erupción del cercano volcán Paricutín. Esta comunidad logró una serie de apoyos a través del partido oficial, incluido el programa bracero a los Estados Unidos. Estos apoyos han permitido que en la actualidad se sostenga su producción forestal e industrial de manera exitosa. A cambio, su población tuvo que ir distanciándose de algunos aspectos de su cultura, como la vestimenta tradicional y el idioma. La pérdida lingüística de esta comunidad ha sido muy criticada dentro del pueblo p'urhépecha, manifiesta, por ejemplo, en la negación de la celebración del año p'urhépecha correspondiente a febrero del 2002 en esta comunidad, imponiéndole como condición a San Juan Nuevo que recuperase su lengua, habiendo en esta comunidad integrantes interesados en recuperarla. A los representantes de esta comunidad, en la celebración del Año P'urhépecha 2001 en Cherán, se les habló en español, como a los *turich* (extranjeros, personas no p'urhépechas). Los esfuerzos de los comuneros de San Juan Nuevo fueron valorados nuevamente, y en 2003 se celebraba allí el año P'urhépecha.

La pérdida de otros aspectos culturales no es tan fuertemente reprimida. Por ejemplo, a la par de San Juan, la comunidad de Caltzontzin fue relocalizada por el mismo fenómeno volcánico. Aquí, la transformación más

inmediata fue la vestimenta de los hombres, quienes al vivir ahora en un lugar cercano a la ciudad de Uruapan fueron obligados a usar overoles y a marchar diariamente, ante la falta de empleos inmediatos. Sin embargo, en Caltzontzin los viejos defendieron el uso de la lengua indígena, y el español fue aprendido por los jóvenes, quienes fungían como traductores para las generaciones viejas y adultas, mientras que las generaciones mayores se resistieron a aprenderlo (Hernández, 2001). En la actualidad, no toda la población habla p'urhépecha, pero sigue existiendo entre los viejos y éstos transmiten sus conocimientos a las nuevas generaciones. Algunos jóvenes lo entienden, no se ha perdido del todo. Cabe señalar que la generación intermedia estuvo sometida a un fuerte proceso de aculturación provocado por el cambio de ubicación de la localidad, y para ellos encontrar un trabajo remunerado en Uruapan requería de hablar español y “pasar desapercibido” (como indígena), para no ser discriminado, por lo que muchos dejaron de enseñar el p'urhépecha a sus hijos.

La organización social de los p'urhépechas cuenta con elementos tradicionales como el sistema de cargos y ayuntamiento tradicional, generalmente bajo la responsabilidad y criterio de los “viejos” o “pasados”, y por el cuerpo de autoridad oficial local, encabezado por la Jefatura de Tenencia, el Representante de Bienes Comunales y sus suplentes. El peso de los elementos tradicionales u oficiales varía entre las diferentes comunidades (Jiménez, 1986).

Sin embargo, ya en 1999, Zárate reconocía contradicciones entre las propuestas de los profesionistas y entre las prácticas ancladas en las culturas locales, las cuales recuerdan las ocurridas en Norteamérica en los años setenta, cuando los jóvenes indígenas migran a las ciudades, forman sus propias organizaciones y matizan los movimientos indígenas (Olson & Wilson, 1984).

La Organización Nación P'urhépecha se ha bifurcado en los últimos años, generando dos fracciones: la Nación P'urhépecha Zapatista (ONPZ) y la Nación P'urhépecha (ONP). En ambas fracciones se observan elementos planteados desde la óptica de los profesionistas y desde los líderes más tradicionales. A través de las entrevistas realizadas, encontramos que algunos de los motivos para la bifurcación de la organización han sido:

- la participación de miembros no p'urhépechas en las decisiones de la organización durante algún tiempo, permitidas por miembros de la ahora ONP;

- las autopropuestas para ocupar puestos y cargos públicos por elección por parte de algunos integrantes de la ahora ONPZ, rompiendo con la forma tradicional de elegir los cargos;
- la propuesta de ir logrando las metas políticas a la par de otros grupos étnicos del país, particularmente articulados desde las propuestas zapatistas (ONPZ), o de manera independiente cuando existen las posibilidades locales-regionales de ir avanzando, sin renunciar al diálogo o las acciones conjuntas con otros grupos indígenas (ONP).

En la práctica, las demandas son similares, aunque las estrategias de lucha se han ido diferenciando, sin que ello impida el diálogo entre las fracciones, e incluso su participación conjunta en la búsqueda de sus metas, como su participación en los diversos foros que sobre la ley indígena se han realizado en el estado de Michoacán en 2003 y 2004.

Existe otra diferencia de matiz en cuanto a la posición de las mujeres de estas fracciones de la organización, que si bien no fue causa directa de la bifurcación, sí imprime diferencias que nos interesa rescatar en este trabajo: las mujeres han recorrido un largo camino para lograr su participación, sin embargo, en la ONPZ pesa más el logro de la autonomía personal, genérica, para poder lograr la autonomía étnica que en la ONP, en donde se considera que el último paso sólo es participar en las asambleas comunales a las que aún no acceden con voz y voto por ser mujeres.

Como logros generales de la organización, las líderes de la ONP y de la ONPZ dan cuenta de un reconocimiento social, incluso hasta el nivel internacional. Asimismo, la fracción zapatista reconoce que la organización ha logrado agrupar a hombres y mujeres que coinciden en sus intereses e ideales, combatir el rezago educativo, emprender un camino propio hacia la autonomía, que los lleve a ser sujetos de derecho y a la igualdad, el que pequeñas organizaciones comunales se hagan de ingresos familiares y a la concientización sobre la situación del país, de los indígenas en él, y sobre las mujeres. Mientras tanto, para la ONP, un logro es la participación femenina y de jóvenes en la organización, así como un primer ejemplo de autonomía en el uso de los recursos que se da en la comunidad de Tarecuato, con anuencia de las autoridades de Santiago Tangamandapio, su cabecera municipal, ejemplo que es visto como un paso hacia la creación de municipios autóno-

mos. (Sandoval, 2001; Calderón, 2003). En una comunidad de este mismo municipio existe una mujer ocupando un cargo como autoridad⁵.

La ONPZ, entre sus estrategias, reporta los talleres de alfabetización como una forma de concientización, la importancia de los proyectos productivos para lograr la autonomía económica de sus integrantes, la necesidad de acceder a puestos políticos para poder beneficiar de mejor manera a la población indígena, y el requisito de que sea la población p'urhépecha quien participe y decida dentro de la organización, compartiendo los planteamientos zapatistas pero a través de formas de lucha distintas (Sandoval, 2001).

Por su parte, la ONP recalca la necesidad de lograr municipios autónomos, de hacer valer la propuesta de Ley Indígena a la que ha llegado (transcrita en el Anexo de esta tesis), la importancia del rescate cultural, la necesidad de ir adecuando proyectos productivos y mercado, y ha renunciado a que personas ajenas al pueblo p'urhépecha participen en la toma de decisiones, pero todas las opiniones son bienvenidas cuando se busca mejorar. Ambas fracciones han dado gran importancia al logro de la autonomía de los pueblos indígenas.

Los estudios desarrollados hasta el momento sobre las luchas indígenas y sus organizaciones recientes, sin embargo, generalmente soslayan un aspecto importante de esta lucha autonómica: la participación diferente de hombres y mujeres según la asignación social de su género. Para entenderlas, es imprescindible conocer los requisitos que debe cubrir una mujer para ganar el respeto y el reconocimiento de sus actividades dentro de su comunidad.

Conclusiones

La coincidencia histórica de la aparición de luchas indígenas latinoamericanas con miras a la autonomía étnica y la confluencia de movimientos sociales que

5 Como antecedente remoto de la ocupación de puestos de poder por parte de las mujeres, la Relación de Michoacán relata que cuando se expandió el imperio p'urhépecha se daban cacicazgos a algunas mujeres: "E iban todos estos principales conquistando...E iban poniendo caciques en todos los dichos pueblos. Hasta las mujeres mandaban los pueblos." (De Alcalá & Miranda, 2001, p. 299).

se retroalimentan en los aspectos étnicos, autonómicos, genéricos, “verdes”, de respeto a los derechos humanos, etc., no son casuales, responden a un modelo económico vigente en su expresión neoliberal, por demás enriquecedor de unos cuantos, empobrecedor y excluyente de las mayorías y devastador de los recursos naturales y humanos del planeta.

La presente investigación se inscribe dentro de los trabajos sobre luchas autonómicas indígenas en el México de la última década del siglo veinte y los primeros tres años del veintiuno. Sin embargo, estos trabajos han tenido como centro la experiencia chiapaneca del EZLN y pocos trabajos abordan las experiencias de otras etnias. Las investigaciones publicadas con respecto a la autonomía p'urhépecha (Assies, 1999; Zárate, 1999; Máximo, *s/f*) abordan los aspectos autonómicos desde un punto de vista general, no se hace referencia a las concepciones de género en las luchas autonómicas y es por esto que en cuanto a los aspectos de género, este trabajo se encuentra inscrito también en un ambiente teórico-metodológico más amplio que ha aportado conocimientos relevantes sobre las diferencias de la concepción social de ser hombres o mujeres, particularmente en la vida de las mujeres rurales, enfatizando a las latinoamericanas.

Existe una limitante en cuanto a que la fuerza de los movimientos ha dependido de la formulación de propuestas nacionales respecto a los problemas indígenas. En este sentido, el pueblo p'urhépecha, al igual que los grupos multiétnicos del sureste del país, han reconocido sus problemas y han hecho propuestas con respecto a ellos y su papel en la sociedad que los incluye, pero hace falta todavía conocer las propuestas indígenas a la solución de los problemas nacionales.

Ahora bien, el concepto de tradición que aquí se considera, parte de Wolf (1987), en tanto las tradiciones son selectivas y se reflejan de manera diferente en los distintos momentos históricos. Así se explica que aunque el concepto de autonomía (y el de género) no existía en la lengua p'urhépecha, son considerados por la etnia como algo digno de tomarse en cuenta, algo que puede traer beneficios a su sociedad. Asimismo, con este autor compartimos que los pueblos indígenas no han estado pulverizados e incommunicados, ya que entre los p'urhépechas desde tiempos inmemoriales ha existido el comercio, y el sometimiento de otros pueblos antes de la conquista española contemplaba el intercambio de productos con ellos. Durante la colonia el

comercio se mantuvo, y con él, como ya nos mencionaba Aguirre Beltrán (1952), la comunicación entre las distintas comunidades. Si bien primero la guerra y el comercio permitían la interacción, luego el comercio, ahora éste y la participación en organizaciones regionales y nacionales indígenas hacen que las tradiciones importantes se preserven y que lo favorable de otras culturas se incorpore como parte de las nuevas tradiciones.

La confluencia de los movimientos indígenas con otros movimientos sociales hace que exista la retroalimentación entre ellos (movimientos autonómicos, genéricos, “verdes”, de respeto a los derechos humanos, etc.). Asimismo, estos movimientos no son exclusivos de nuestro país, coinciden históricamente con otras luchas indígenas campesinas latinoamericanas y de con luchas autonómicas de otras partes del orbe, en un modelo económico globalizado y excluyente. Es común el cuestionamiento a las formas actuales de los Estados nacionales, donde algunos autores han sugerido modificaciones de las garantías institucionales para llegar a un nuevo pacto social que reemplace las verticales relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas por unas más horizontales (Assies, 1999).

Aunque los vocablos de género y autonomía no fueron generados en su cultura, han sido adoptados por esta organización en sus luchas, en ambas fracciones, como manifestación de que las tradiciones no son fijas en la historia, se desecha de ellas lo que históricamente va dejando de ser útil y se incorporan a ellas aspectos que pueden generarse en el pueblo o bien importarse partiendo de la comunicación con los otros. El hecho de que se busque la autonomía, o bien que dentro de los planteamientos políticos de sus organizaciones se consideren aspectos de género, incluso en la propuesta de Ley Indígena, son relevantes en este sentido.

Coincidimos con González Casanova (1997) en el sentido del surgimiento de una nueva teoría indígena, emanada de las montañas chiapanecas, enriquecida y compartida con y por la experiencia de los pueblos indígenas y la sociedad civil, que plantea una nueva relación de los indígenas con el Estado.

En esta nueva relación, las etnias mexicanas han propuesto también una nueva relación entre hombres y mujeres y se propone una nueva relación entre las mujeres y el Estado.

Referencias

- Assies, Willem. (1999). Pueblos indígenas y reforma de Estado en América Latina. En: Assies, G. Van der Haar&Hoekema (eds.) *El reto de la diversidad* (21-56). Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Barkin, David. (1998). *Riqueza, pobreza y desarrollo sustentable*. México: Jus.
- Barón, María de Lourdes. (2004). *Participación de la mujer en la construcción de la autonomía del Pueblo P'urbépecha*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Guadalajara-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología social. Guadalajara, Jal.
- Castellanos, Alicia. (1997). Presentación. *Alteridades*, 7 (13), 3-6.
- _____ & López. (1997). Autonomías y movimiento indígena en México: debate y desafíos. *Alteridades*, 7 (13), 145-159.
- Congreso Nacional Indígena. (2003). Resolutivos del Congreso Nacional Indígena, Región Centro y Pacífico. *Bancos de San Hipólito*, medios magnéticos.
- De la Peña, Guillermo. (1999). Territorio y ciudadanía étnica en la Nación Globalizada. *Desacatos*, 1,13-27.
- Díaz-Polanco, Héctor. (1999). Los desafíos de la autonomía en Nicaragua (entrevista con Myrna Cunningham). *Desacatos*, 1, 37-55.
- Escobar, Arturo. (2000). *El final del salvaje*. Bogotá: ICANH-CEREC.
- Franco, Moisés. (1999). El debate sobre los derechos indígenas en México. En Assies, G. Van der Haar&Hoekema (eds.) *El reto de la diversidad* (119-148). Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Garibay, Claudio. (1996). *El dilema de los comunes: un estudio de la crisis múltiple y la disputa política en la región p'urbépecha*. Tesis, Maestría en Antropología Social. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Gobierno federal-ejército zapatista de liberación nacional. (1996). *Acuerdos de San Andrés*, pp. 10-11.
- González, Pablo. (1997). La teoría de la selva. Contra el liberalismo y por la humanidad. *La jornada*.
- Hernández, Narcedalia. (2001). *El traspasio como factor de desarrollo económico en la comunidad indígena de Caltzontzin*. Tesis de Licenciatura en Economía. Morelia: Michoacán.
- León, Arturo. (2001). *Democracia y desarrollo en los pueblos indios*. Ponencia Seminario de la Maestría en Desarrollo Rural Regional. Chiapas: Universidad Autónoma Chapingo.

- Leyva, Xóchitl. (1999). De las cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ) (1994-1997). *Desacatos*, 1, 56-87.
- Máximo, Raúl. (sff). Orígenes y proyecto de Nación P'urhépecha. Morelia: Nación P'urhépecha.
- Moguel, Julio. (1992). La lucha por la apropiación de la vida social en la economía cafetalera: la experiencia de la CNOC. En: Moguel, C., Botey & Hernández. (Coords.), *Autonomía y Nuevos Sujetos Sociales en el Desarrollo Rural* (98-118). México: Siglo XXI.
- Nación P'urhépecha. (1993). Decreto. En: Huacuz, G. *Mujer indígena, mujer purépecha, Cuadernos para la Mujer*, Serie Pensamiento y Lucha 12,49-52.
- Olson, James & Raymond, Wilson. (1984). *Native Americans in the Twentieth Century*. University of Illinois Press: Urbana and Chicago.
- Organización Nación P'urhépecha. (2004). Propuesta de Ley sobre Derechos de los Pueblos Originarios del Estado de Michoacán de Ocampo. En: Barón, M. L. *Participación de la mujer en la construcción de la autonomía del Pueblo P'urhépecha*, 233-247. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, U DE G-CIESAS.
- Sámano, Miguel. (2001). *Los pueblos indios de México y su inclusión al desarrollo en el siglo XXI*. Ponencia Seminario de la Maestría en Desarrollo Rural Regional. Chiapas: Universidad Autónoma Chapingo.
- Stephen, Lynn. (1991). *Zapotec women*. Austin: University of Texas Press.
- Toledo, Víctor. (1992). Toda la utopía: el nuevo movimiento ecológico de los indígenas y campesinos de México. En: Moguel, C., Botey & Hernández. (Coords.), *Autonomía y Nuevos Sujetos Sociales en el Desarrollo Rural* (33-51). México: Siglo XXI.
- Vázquez, Luis. (1992). *Ser indio otra vez*. México: CONACULTA.
- Wolf, Eric. (1987). *Europa y la gente sin historia*. México: FCE.
- Zárate, José. (1999). La reconstrucción de la Nación P'urhépecha y el proceso de autonomía en Michoacán, México. En: Assies, G. Van der Haar & Hoekema (eds.) *El reto de la diversidad* (245-268). Zamora: El Colegio de Michoacán.

Fuentes orales

Entrevista a Tomasa Sandoval, 2001.

Entrevista a Enriqueta Calderón, 2003.

