

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL



SECRETARÍA ACADÉMICA

COORDINACIÓN DE POSGRADO

MAESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO

“Procesos de construcción y lucha autónoma en la comunidad indígena

Purhépecha de Nurío, Michoacán”

Tesis para obtener el Grado de
Maestra en Desarrollo Educativo

Presenta

Daniela Patzilli Abad Fragoso

Director de tesis: Dr. Nicanor Rebolledo Recéndiz

Ciudad de México

MARZO, 2019.

Dedicatorias:

A la vida, al amor, a la esperanza.

A todas las mujeres que sueñan, que luchan, que se construyen y reconstruyen.

A todas ellas que me dan fuerza para seguir adelante.

A mi hermana Kenia, por esa fuerza para afrontar la vida, por ser una verdadera guerrera, por ser una mujer totalmente entregada, honesta y mágica. Por ser la mejor compañera de vida, por ser mi cómplice en tristezas y alegrías, por ser la mujer con la que comparto mis más íntimos temores y mis grandes sueños pero, sobre todo, por darle color y alegría a todo lo que toca.

A mi madre, por enseñarme a levantarme después de cada caída, por enseñarme a enfrentar la vida, por cobijarme con su amor incondicional, por enseñarme que cada esfuerzo tiene un eterno suspiro lleno de alegría y satisfacción, porque por ella soy y estoy donde estoy.

Agradecimientos:

Y después de un largo y sinuoso camino, no me queda más que agradecerle a la vida cada experiencia vivida, cada sueño frustrado, cada sueño realizado, cada lagrима llorada y cada sonrisa naciente y renaciente.

A mi papá, por hacerme reír, por parecerme tanto a él.

A mi hermano Ángel, por su amor hacia mi.

A l@s cuatro niñ@s de mi vida, Sofi, Valiqui, Danielita y Rafis, porque por ellos busco transformarme para poder ofrecerles miles de sonrisas.

A mi gran amiga Gisselle, por su fuerza interior, por su entereza, por su firmeza, por su necedad para transformar su vida. Por tomarme de la mano y jalarme, de nueva cuenta, para concluir este proceso.

A mi hermosa amiga Nayeli Arenas, por su necedad para convertir las cosas terribles en cosas maravillosas, por su persistencia para sembrar y cosechar las más bellas flores en los campos más infértiles.

A mi poderosa Chicua, mi Azulita, por enseñarme que después de la más terrible e irremediable perdida la vida sigue, luchando, creyendo y amando.

A Nay y a la Malegría, por sacarme las sonrisas más sinceras en los días más grises y la felicidad más sana durante las largas pláticas.

A mi compañera de vida, Edi, por tanto amor en su corazón, porque a pesar de todo su esperanza por un mundo diferente no se acaba.

A Madre Tierra, a los abuelos, al Profe Abadio, a la Profe Alba, por abrirme la puerta a otra realidad.

A Graciela y Ricardo, por permitirme entrar a Nurío y muy en especial a su casa.

A la comunidad de Nurío, pero muy en especial a Agustín González, a Beta, a Lucha, a Doña Elvira, por toda su confianza y hospitalidad.

A Nicanor Rebolledo por su paciencia.

A Bruno Baronnet por su apoyo incondicional.

A Martín Gutiérrez por sus observaciones tan precisas.

A Andrés Lozano, por sus clases, por su ironía y por ser un gran profesor.

A Jorge Tirzo por leerme.

Finalmente, a Aldo, por el amor, las sonrisas, las pasiones, las lágrimas, las tristezas. Por los sueños realizados y los no realizados...Gracias, me quedo sólo con los recuerdos maravillosos que vivimos durante los 8 años que compartimos.

INTRODUCCIÓN.....	6
CAPITULO 1. UN ACERCAMIENTO TEÓRICO AL CONCEPTO DE AUTONOMÍA.	13
1. ¿QUÉ SE DICE DE AUTONOMÍA?.....	13
1.2. LA AUTONIMÍA COMO LIBERTAD.....	15
1.3. ¿QUÉ DECIR DE LA AUTONOMÍA INDÍGENA?	18
1.3.1. PRIMER PLANTEAMIENTO TEÓRICO SOBRE AUTONOMÍA INDÍGENA.	19
1.3.2. SEGUNDO PLANTEAMIENTO TEÓRICO SOBRE DE AUTONOMÍA INDÍGENA.....	21
CAPÍTULO 2. ALGUNAS POLÍTICAS INDIGENISTAS EN LA HISTORIA DE MÉXICO.....	25
2.1 LA ESTACIÓN EXPERIMENTAL, ANTESALA DEL INDIGENISMO.....	25
2.2. DEPARTAMENTO DE ASUNTOS INDÍGENAS.....	35
2.3. PRIMERA ASAMBLEA DE FILÓLOGOS Y LINGÜISTAS.....	40
CAPÍTULO 3. AUTONOMÍA COMO DERECHO.....	50
3.1. LOS DERECHOS INDÍGENAS EN LA CONSTITUCIÓN MEXICANA ANTES DE LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS.....	51
3.2. EL DERECHO INTERNACIONAL Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS.....	52
3.3. LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS.....	57
CAPÍTULO 4. NURÍO, UN PUEBLO PURHÉPECHA LUCHANDO POR SU TERRITORIO.....	69
4.1. ANTECEDENTES HISTÓRICO DE UN PUEBLO DESPOJADO DE SU TERRITORIO.....	69
4.1. BREVE CONTEXTO HISTÓRICO EN EL SIGLO XX.....	72
4.2. NUEVOS ACTORES SOCIALES EN LA DISPUTA POR EL TERRITORIO...	74
4.3. LUCHA TERRITORIAL Y ACTORES EXTERNOS.....	77
4.4. NURÍO EN LA ACTUALIDAD.....	80
4.5. ORGANIZACIÓN COMUNITARIA.....	84
4.6. LAS MUJERES EN NURÍO	85
4.7. MEDIOS DE COMUNICACIÓN.....	92

4.8. SERVICIO MÉDICO.	93
4.9. RELIGIÓN Y FESTIVIDADES.	93
4.10. ECONOMÍA Y SUBSISTENCIA.....	94
4.11. EDUCACIÓN.	95
CAPÍTULO 5. NIRÍO, CAMINANDO Y CONSTRUYENDO AUTONOMÍA.	99
5.1 <i>NURIUAN</i> EN LA ACTUALIDAD.	107
5.2. EL ZAPATISMO DENTRO Y NURÍO.....	109
5.3. RUPTURA Y RECONCILIACIÓN CON LOS PARTIDOS POLÍTICOS.	110
5.4. ELEMENTOS BASE EN LA AUTONOMÍA DE NURÍO.....	114
5.5. POLICÍA COMUNITARIA.....	120
REFLEXIONES FINALES	122
ANEXO 1.....	127
ANEXO 2.....	128
ANEXO 3.....	130
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	131

INTRODUCCIÓN.

La segunda mitad del siglo XX trajo consigo la transformación y la presencia de la vida indígena en México y en América Latina. Diversas luchas, enarbolando demandas por el derecho a la tierra, por el reconocimiento a su cultura, por el respeto a su vida, pero sobre todo por la libre determinación o autonomía, impulsaron el resurgimiento o la gestación de movimientos indígenas de gran envergadura. Estos movimientos haciéndole frente a descomposición de regímenes, a fracasos revolucionarios, a derrumbes de dictaduras, a transiciones democráticas, a repliegue de movimientos obreros, campesinos y estudiantiles tuvieron coincidencias importantes, como lo señala Lebot (2013, p.13), emergieron de un determinado contexto, con orientaciones semejantes, modificando la imagen de una América racista y uniforme.

Los movimientos indígenas se han desarrollado en un contexto marcado por profundas conmociones, entre las cuales se encuentran la descomposición de los regímenes nacionales-populares, el fracaso de las guerrillas revolucionarias, las convulsiones y el derrumbe de las dictaduras militares, las transiciones democráticas, la desenfrenada ola neoliberal y el crecimiento de los neopopulismos. De la misma manera, este periodo ha sido testigo del repliegue de los actores históricos clásicos (obreros, campesinos y estudiantes) (...) y de la multiplicación de las identidades culturales, de lo cual el renacimiento indígena es uno de los ejemplos más significativo (...) Los movimientos indígenas surgieron en el momento en que las guerrillas se replegaban o eran aplastadas. Algunas veces quedaron atrapados en el engranaje de los conflictos armados, pero no lograron desarrollarse plenamente más que alejándose y negando la lógica político militar (Lebot, 2013, p.13).

Surgiendo como movimientos campesinos, poco a poco retomaron su lugar, no sólo como sujetos colectivos, sino como sujetos colectivos indígenas, los cuales, desde su emergencia, comenzaron a cuestionar y trastocar la modernidad occidental, rechazando políticas de mestizaje, donde la imposición establecida por el indigenismo postrevolucionario se fue desquebrajando hasta ir:

(...) transformando su sumisión, su resistencia pasiva, su reproducción tradicional, su vergüenza de sí, su racismo interiorizado, su auto-negación en actos emancipatorios, organizados, directos y duraderos, produciendo nuevos vínculos sociales, bajo un nuevo imaginario, con una autoestima digna, apostándole a una igualdad inmersa en la diferencia” (Le Bot, 2013, p.26).

Los indígenas, en diversos rincones de México y América Latina, no sólo se negaron a la noción enraizada y enmarcada, desde la Colonia, a ser vistos y asumidos como sujetos inferiores y atrasados, sino también se negaron a ser lastres de la nación; desde ese momento y para adelante “las comunidades indígenas y sus actores colectivos resituarían y redefinirían su posición respecto al Estado y frente a la sociedad mestiza” (Dietz y Mateos, 2013, p. 122).

La transformación del ser indígena paternalista, apelada por el Estado, por un ser indígena descolonizado se presentó fortaleciéndose, muchos de ellos, por medio de organizaciones locales o regionales. A partir de acciones colectivas compartieron significados y valores identitarios, cuestionando los procesos políticos enraizados desde varios siglos atrás.

Podemos decir que, dentro de estos movimientos, sin duda, el más sobresaliente fue y ha sido el movimiento zapatista, levantado en armas la madrugada del primero de enero de 1994, en el sureste mexicano, en el estado de Chiapas, posicionando su lucha contra la explotación, el despojo, el desprecio y la represión.

El movimiento zapatista, compuesto de comunidades indígenas y resguardado por su propio ejército buscaron y buscan, desde entonces,

transformar su presente, pretendiendo ser parte de una nación sin dejar su pasado, demandando su derecho a existir dignamente.

El zapatismo marca, desde entonces, la dirección de una nueva visión de lucha indígena, incitando y asentando “con fuerza y menos retórica las demandas de justicia social, igualdad de las diferencias y democracia” (Dietz, 2013, p. 82); enarbolando por primera vez, por lo menos a la luz de todos, una lucha donde el concepto de autonomía estará impreso, “dimensionándose como la primera oportunidad para que los pueblos indios sean por primera vez verdaderos mexicanos con identidad y derechos” (CNI¹, 1996 en Dietz, 2013, p. 132).

En estas luchas, reivindicadoras de la autonomía, los sujetos protagonistas se asumirán como políticos colectivos, permitiendo con esto una autoafirmación y una re-definiéndose en la práctica, en donde necesariamente la demanda de:

Una amplia gama de derechos políticos, económicos y culturales; en donde los derechos económicos se van a referir al derecho a desarrollar y administrar los recursos naturales; los políticos a cubrir el derecho de los pueblos indígenas y a participar en los procesos de decisión nivel local, regional y nacional, el reconocimiento de autoridades tradicionales y del derecho consuetudinario y los culturales que incluyen el reconocimiento oficial de los idiomas en contextos políticos, administrativos, legales y culturales, así como el reconocimiento de costumbres y tradiciones (Burguete, 2002, p. 241).

Bajo este marco y con la idea de fortalecer la lucha en vía de la resolución de sus demandas, la implementación de proyectos autonómicos serán un elemento fundamental, mismos que les permitirán definir su posición ante el

¹ El Congreso Nacional Indígena, CNI, se constituyó el 12 de octubre de 1996, planteándose ser la casa de todos los pueblos indígenas, es decir un espacio donde los pueblos originarios encontráramos el espacio de reflexión y solidaridad para fortalecer nuestras luchas de resistencia y rebeldía, con nuestras propias formas de organización, de representación y toma de decisiones, **es** el espacio de los indios que somos. Somos los pueblos, naciones y tribus originarios de este país México: Amuzgo, Binnizá, Chichimeca, Chinanteco, Chol, Chontal de Oaxaca, Chontal de Tabasco, Coca, Comcac, Cuicateco, Cucapá, Guarijío, Ikoots, Kumiai, Lacandón, Mam, Matlazinca, Maya, Mayo, Mazahua, Mazateco, Mixe, Mixteco, Nahua, Nahñu/Najtho/Nuhu, Náyeri, Popoluca, Purépecha, Rarámuri, Sayulteco, Tepehua, Tepehuano, Tlapaneco, Tohono Oódam, Tojolabal, Totonaco, Triqui, Tzeltal, Tzotzil, Wixárika, Yaqui, Zoque, Afromestizo y Mestizo

estado y la defensa a su identidad y a su vida misma, donde, indudablemente, la educación podrá una ser la herramienta para:

[...] promover conocimientos escolares que contribuyan a buscar y orientar procesos educativos hacia la descolonización de los saberes comunitarios, los cuales históricamente se han visto amenazados primero por políticas de asimilación e integración y ahora con políticas interculturales implementadas por el Sistema Educativo Nacional. (Baronnet, 2012, p.35).

Y donde la escuela podrá ser un espacio de re-significación de identidad, de género, de etnia y de clase, de formación para la lucha social, en donde los contenidos y la enseñanza serán el inicio de un proceso de implantación de una educación para la autonomía, fundamental para la transformación de la sociedad, como lo plantea Freire en su texto *Pedagogía de la Autonomía*, la cual deberá construirse a base de una formación crítica y reflexiva.

Finalmente, podemos decir que estas luchas han sido muchas y diversas, sin embargo, muchas de ellas, a veces desconocidas o poco exploradas, las cuales ha todo caminos diversos, pero que en algún momento de su historia convergen.

Por lo anterior y derivado de eso, surge la inquietud de conocer el proceso de construcción autonómico gestado en la comunidad de Nurío, Michoacán, con la intención de analizar y sistematizar sus planteamientos y vivencias, en torno al tema, para, de manera particular, establecer conceptualmente el término de autonomía en ese espacio territorial y su ejercicio, identificando, históricamente los procesos históricos a los que se han enfrentado.

Para el desarrollo de esta investigación implementé la etnografía desde una visión horizontal, teniendo como objetivo conocer, analizar y documentar el proceso de construcción de la autonomía en Nurío, a través de una interacción directa con los

sujetos involucrados, en su contexto social e histórico, “reconociéndolos no como objeto de estudio o colaboradores, sino como co-investigadores del proyecto de tal modo que el estudio y la investigación devenga de la comunidad” (Corona, 2012, p.53), esto con la finalidad de comprender desde su mirada, desde su palabra el papel que puede jugar la educación como herramienta para el ejercicio de la autonomía.

La etnografía horizontal me permitió adentrarme a su vida, escuchar, redefinir, conocer su entorno para entender el porqué de su lucha, de sus demandas, de su interacción política y social con los tres niveles de gobierno, Municipal, Estatal y Federal, siendo el dialogo y con ellos el testimonio clave para esta investigación, dándole con esto voz a los directamente involucrados.

Paralelo a esto realicé una investigación documental con la finalidad de rastrear y entreteter la parte teórica, lo escrito en periódicos, lo escrito en tesis e investigaciones diversas.

Recalcar la suprema importancia de testimonio para la tarea de la descolonización del conocimiento no significa ignorar los textos escritos en archivos oficiales, que representan en la mayoría de los casos las visiones hegemónicas. Sin embargo, argumentamos que también pueden ayudar para la recopilación de data y pueden ser leídas de una manera que hagan visible las voces del otro y la fragilidad de las negociaciones en el poder (pos) colonial (Corona, 2012, p.43).

Las herramientas de trabajo que utilicé fueron: videograbadora, grabadora, cámara fotográfica y cuaderno de apuntes que fungió como diario de campo, todos estos elementos me ayudaron para el registro de actividades, ya que la mayor información se obtuvo en el día a día, en la relación cotidiana con la gente, en el diálogo con las mujeres al rededor del fogón, con los hombres sentados en la

entrada de sus casas recibiendo la noche, durante las fiestas, durante las comidas, en el mercado. El tiempo que me dediqué a recabar información en campo fue de aproximadamente 8 meses. Los dos primeros meses, se dividieron en las semanas de los periodos vacacionales de los dos años que duró el programa de la Maestría en Desarrollo Educativo, de diciembre de 2014 a abril de 2016, los 6 meses restantes, de agosto de 2016 a febrero de 2017, me instalé de manera permanente en la comunidad.

Finalmente, para plasmar lo obtenido, esta investigación está organizada en 5 apartados, los cuales pretenden cubrir los objetivos antes mencionados.

- Capítulo 1. Un acercamiento teórico al concepto de autonomía.

En este se abordan aspectos teóricos conceptuales, a partir de especialistas del tema de autonomía y de autonomía indígena.

- Capítulo 2. Algunas políticas indigenistas en la historia de México.

En este se hace una revisión histórica, de las políticas indigenistas de inserción e integración, así como su desarrollo a partir de la segunda década del siglo XX.

- Capítulo 3. Autonomía como de derecho.

En este apartado se hace una revisión jurídica en materia de Derechos Indígenas, en torno a la autonomía y su libre determinación, en el terreno nacional e internacional.

- Capítulo 4. Nurío, un pueblo purhépecha luchando por su territorio.

En este apartado se plasma la investigación de campo, contextualizando la comunidad, su vida cotidiana, su lucha por la tierra.

- Capítulo 5. Nurío, caminando y construyendo autonomía.

En este último capítulo nos centrarnos en sus procesos autonómicos, a partir de los años 80s del siglo pasado, en un proyecto educativo que nunca logro concretarse y su lucha y avances con el Estado en relación a este tema.

CAPITULO 1. UN ACERCAMIENTO TEÓRICO AL CONCEPTO DE AUTONOMÍA.

1. ¿QUÉ SE DICE DE AUTONOMÍA?

El concepto de autonomía ha sido fuente de grandes discusiones, discusiones dadas en la cotidianidad de la vida, en espacios de individuos organizados políticamente y en grandes espacios académicos. Estas discusiones han pretendido, por un lado, reflexionar y entender el sentido de este concepto para encontrar el camino en la práctica, en la lucha, en las demandas sociales hechas históricamente, y por el otro, se ha pretendido teorizar para reflexionar y desmarañar el sentido de este concepto, el sentido de su demanda y su estrecha relación con el ser individuo y el ser colectivo. Se han impulsado además discusiones para tejer ambas ideas, en lo teórico y en lo práctico, para así plantear el término de autonomía ya no como concepto, sino como proceso.

Teorizar el concepto de autonomía puede ser complejo y de difícil tratamiento, prestándose además a fácil controversia, debido a que, para su comprensión, necesariamente, me parece, se debe ubicar en el campo político, situación que puede mermar, recurrentemente, los intereses de quienes mantienen el control político, económico y cultural de un país, de una región o de una comunidad.

Algunos autores tratando el tema, la han definido la autonomía como la acción para ejercer la libre determinación; sin embargo esto se complejiza con la latente reivindicación y surgimiento y/o, resurgimiento de sujetos políticos inmersos en un

territorio, entendido este como el espacio donde se vive y ejerce el trabajo común, el trabajo en colectivo o colectivos, donde se vive en el hacer; en el hacer con las otras y los otros (Zibechi, Congreso Internacional de Comunalidad, 2015), los cuales demandan su ejercicio de manera práctica. Empero, si nos apegamos a la definición antes señalada, la autonomía implica necesariamente, como lo dice Castoriadis, demandar la aparición de sujetos que cuestionen su existencia, su sociedad y sus instituciones, con el nivel de conciencia y capacidad para construir y modificar espacios y vidas.

La libre determinación y por ende la autonomía implicará, necesariamente, la emergencia de sujetos colectivos hechos de sujetos autónomos, conscientes de sus propias necesidades y demandas, a partir del cuestionamiento de su ser, de sus instituciones, de sus vidas y de la acción libre de transformarse y transformarlas.

La autonomía finalmente nos brindará elementos para transformar/nos, para liberar/nos, pero para llegar a esta, será imprescindible saber qué fin deseamos, para qué hacerlo, para qué demandarlo, es decir en todo acto de acción y de exigencia, necesariamente deben de antecederse preguntas como: ¿para qué la autonomía?, ¿quiénes somos?, ¿quiénes queremos ser?, ¿qué queremos o buscamos transformar?, para después preguntarnos; ¿cómo hacerlo?, ¿cómo vamos a construirlo?, ¿qué camino vamos a seguir y con quién lo vamos a caminar?

Castoriadis destacó, que sí bien no se nace siendo autónomos, tampoco surge de manera espontánea, ni es otorgada por el otro o por los otros, sino que esta debe construirse a partir del ejercicio de la libertad. La autonomía, señala, necesariamente se sitúa en dos planos que se entrelazan, el plano del individuo, nombrada por él

como autonomía individual y el plano de lo social, nombrado como autonomía de la sociedad, una sociedad que es y será la contenedora de los individuos autónomos, una sociedad hecha por individuos capaces de auto-crearse y auto-alterarse, auto-transformarse.

En el imaginario radical, planteado por Castoriadis, existe la posibilidad de cambio, destacando que gracias al empuje en el pasado/presente de la sociedad, habitará un porvenir que está siempre por hacer. Este empuje es el que da sentido al enigma más grande de todos: eso que todavía no es, pero “será, otorgando a los vivos el medio de participar en la constitución o la preservación de un mundo que prolongará el sentido establecido” (Castoriadis, 1997, p.6).

Castoriadis pone especial atención a la propia historia, la cual fundamenta los cuestionamientos reflexionados y el camino a seguir, destacando que ella, su conocimiento y su comprensión evitará la repetición del acto que afectan o han afectado a la sociedad:

El individuo en cada momento lleva consigo, en sí, una historia que no puede ni debe eliminar, ya que su reflexividad misma, su lucidez, son, de algún modo, el producto de vida.

La autonomía del individuo consiste precisamente en que establece otra relación entre la instancia reflexiva y las demás instancias psíquicas, así como entre su presente y la historia, mediante la cual él se hace tal como es, perdiéndole a escapar de la servidumbre de la repetición, de volver sobre sí mismo, de las razones de su pensamiento y de los motivos de sus actos, guiado por la intención de la verdad y la elucidación de su deseo (Castoriadis, 1997, p.12)

1.2. LA AUTONOMÍA COMO LIBERTAD.

Castoriadis puso sobre la mesa la estrecha relación existente entre la autonomía y la libertad, pero, ¿qué es ser libre?, ¿qué se hace para vivirla?

Castoriadis planteó un elemento central, de manera muy puntual, estableció la necesidad de tener como base el constante cuestionamiento a los existentes, a lo establecido, a lo dado o entregado, a la existencia, a la vida misma, acto que llevará a la libertad, a la autonomía.

Castoriadis, establece a la autonomía como un proceso, punto que se destaca frente a otros teóricos. Él planteó una autonomía emanada desde el interior del ser y por ende de la sociedad, una autonomía saliente del cuestionamiento primero, para después invitar a la reflexión derivada de las respuestas encontradas. Castoriadis planteó, que, de no ser así, invariablemente sería imposible la gestación y la construcción de un individuo autónomo y por ende de una sociedad autónoma, capaz de ser consciente de lo que es, fue y será.

Señala además un elemento que surgirá después del cuestionamiento y la reflexión; este será la existencia de una plena conciencia de la posibilidad de modificar las instituciones por las que el individuo y la sociedad es regida. Las respuestas de estos cuestionamientos y los actos en sí, derivados de esto, necesariamente deberán estar dominados por la conciencia del poder ejercer modificaciones, es decir, sí a partir de esa reflexión se determina modificar algo, ese acto deberá ser sostenido por el individuo y por la sociedad, evitando la transgresión, o la imposición, entendiendo plenamente que es posible hacer todo lo que se pueda y quiera hacer. Con esta plena conciencia, también sabrá lo que no se debe y no se puede, entendiendo que, hasta dentro de la autonomía prevalecen los límites, límites contruidos por el mismo individuo y la misma sociedad.

Los límites van a radicar en el querer y en el poder, es decir si a partir de las respuestas de mis cuestionamientos se quiere modificar algo, ese algo debe ser posible a partir de la propia realidad de la sociedad, teniendo claro cuáles son los límites entre el deseo como individuos y lo que es posible dentro de la sociedad a la que se pertenece.

Es así como Castoriadis, plantea que un individuo y una sociedad es autónoma siempre que llega a tener la claridad de que tiene toda la libertad de transformar, sustituir o eliminar, si es que esto se requiere y se desea, sus instituciones; es decir sus normas, leyes, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos, debido a que son su propia creación. La autonomía, a partir del cuestionamiento y la reflexión permitirá cuestionar y enfrentar todo mecanismo de opresión, como el padrón, a la teoría, la iglesia y/o la escuela; siempre y cuando se tenga claro que:

La institución *como tal*, y sus obras, no son ni "buenas" ni "malas", o más bien, no pueden ser, desde el punto de vista de la reflexividad, el uno o el otro hasta el grado más extremo. Resulta entonces imponderable formar instituciones convirtiendo esta reflexividad colectiva efectivamente posible e instrumentándola concretamente (...) Si se tiene en cuenta que la institución de la sociedad no existe más que por el hecho de estar incorporada en los individuos sociales, se puede entonces, evidentemente, justificar (fundar, si se quiere) a partir del proyecto de autonomía los derechos del hombre y mucho más: se puede también y sobre todo, dejando de lado las frivolidades de la filosofía política contemporánea (Castoriadis, 1997, p.31).

La autonomía para Castoriadis implica todo un proyecto, no se reduce a un simple acto, implica transformaciones; cuestión que recurrentemente no se toma en cuenta, provocando un gran problema:

La autonomía surge, como germen, desde que la pregunta explícita e ilimitada estalla, haciendo hincapié no sobre los hechos, sino sobre las significaciones imaginarias sociales y su fundamento posible. Momento de la creación que inaugura no sólo otro tipo de sociedad sino también otro tipo de individuos (...) la autonomía, ya sea social o individual, es un

proyecto. La aparición de la pregunta ilimitada (...) la reflexión en un sentido riguroso y amplio o auto-reflexividad, así como el individuo que la encarna y las instituciones donde se instrumentaliza. Lo que se pregunta, en el terreno social, es: ¿son buenas nuestras leyes? ¿Son justas? ¿Qué leyes *debemos* hacer? Y en un plano individual: ¿Es verdad lo que pienso? ¿Cómo puedo saber si es verdad en el caso de que lo sea? (Castoriadis, 1997, p.11).

Luego entonces, la autonomía consiste en la libre determinación, en la aparición de sujetos que cuestionen su existencia y de una sociedad que cuestione sus instituciones, es la capacidad de construir y modificar espacios y vidas, es la posibilidad de crear una política de libertad dejando de lado la manipulación y el silencio. Implica sujetos colectivos hechos de sujetos autónomos, conscientes de sus propias necesidades a partir del cuestionamiento de sus instituciones y la acción libre en la transformación de ellas. La autonomía sirve para instaurar y reflexionar sobre lo existente y estar conscientes de la transformación de uno mismo y de la sociedad: “una sociedad es autónoma no sólo si sabe que ella hace sus leyes, sino si está en condiciones de volverlas a poner explícitamente en cuestión. Asimismo, diré que “un individuo es autónomo si pudo instaurar otra relación entre su inconsciente, su pasado y las condiciones en las que él mismo vive” (Castoriadis.1997, p.20).

1.3. ¿QUÉ DECIR DE LA AUTONOMÍA INDÍGENA?

Dicho lo anterior, es importante conocer la situación institucional y jurídica en que se encuentra el concepto de autonomía indígena en México, para así, entrelazar lo antes dicho en cuestiones teóricas.

Comenzaremos diciendo que, a lo largo y ancho del país, diversas luchas indígenas han estado permeadas por una resistencia y emancipación frente al Estado, reivindicando formas y prácticas autonómicas, demandan espacios de

derechos plenos, derechos territoriales, respeto a sus recursos naturales, sus formas organizativas, así como sus representaciones política ante instancias Estatales y/o Federales, buscan además, el ejercicio de la justicia interna a partir de su propio derecho, conservación y desarrollo de sus culturas.

1.3.1. PRIMER PLANTEAMIENTO TEÓRICO SOBRE AUTONOMÍA INDÍGENA.

Luis Villoro, filósofo mexicano, fallecido en marzo de 2014, habló de la autonomía bajo la libre determinación durante casi toda su obra, una autonomía con la libertad de decidir quién ser y dónde estar. Su visión complejiza bajo ciertas condiciones específicas, no sólo en el hacer por hacer, sino que planteó que la autonomía y el ejercicio de esta deberá implicar, necesariamente, la autoafirmación, la auto-definición, la auto-delimitación y la auto-disposición interna y externa de los pueblos y entre los pueblos. Planteó además a la autonomía como un derecho, el cual se debe de respetar, no otorgar y que este derecho, muchas veces negociado con el Estado, implicara un reclamo a ser reconocida como comunidad constituida bajo usos y costumbres específicos y cambiantes, donde ellos y sólo ellos podrá decidir hasta donde llevar esa autonomía; si conformando autogobiernos, constituyendo nuevos municipios, nuevos y alternativos proyectos sociales, económicos, políticos y educativos o quedarse bajo cierto auspicio del gobierno; es decir, donde ellos los sujetos involucrados tendrán la libertad y conciencia plena de los pasos a dar y el camino a seguir.

Villoro planteó que dentro del entramado de la autonomía y la libre determinación existe un amplio abanico de sociedades, donde cada una complejiza

el ejercicio de esta, a partir de:

a) Reservarse para sí la decisión última sobre su destino, sin estar supeditado a leyes más altas que las que él mismo se otorgue (...), conduciéndose bajo un estatuto de soberanía.

b) Ejercer la libre determinación, aceptando formar parte de un Estado soberano, determinando las competencias, facultades y ámbitos en que se ejercerán los derechos propios, ejerciendo así la autonomía. (Villoro, 1998, p.68)

De los dos planteamientos hechos por Villoro, la última señalada es la que se apega a algunas luchas indígenas, como la zapatista, la cual, como se menciona, permite pactar las condiciones para su ejercicio dentro de un Estado multicultural, refiriéndose a lo multicultural no como algo implementado a partir de políticas públicas emanadas de la política dominante, de tribuna, no refiriéndose a “un multiculturalismo ornamental y simbólico, con fórmulas como el etnoturismo y el ecoturismo, donde los pueblos indefensos son incapaces de conducir su destino y su pasado y haciendo un negocio de ellos” (Rivera, 2010, p.58), sino refiriéndose a un multiculturalismo abierto, diverso, con cultura y organización política propia, donde necesariamente la base será la comunidad, donde la necesidad al reconocimiento de las estructuras organizativas internas será necesario, acto que implicarán, desde el Estado, el respeto a acciones que van desde la elección de autoridades elegidas por consenso interno, el respeto al sistemas de cargos, hasta el respeto a la posibilidad de elegir a que cultura pertenecer, implicando con esto el respeto a la libertad de transformar, si es que ellos así lo requieren, sus formas, sus estructuras, sus usos y sus costumbres.

La lucha autonómica, en su versión sustantiva, modifica las implicaciones convencionales del derecho a la libre determinación, que en las normas internacionales legitima la aspiración a la independencia política, en un Estado-Nación propio o en el seno de otro ya existente. La autodeterminación cultural que enarbolan actualmente los pueblos indios combina la libertad y capacidad de determinarse en los espacios propios, con la de determinar con otros pueblos y culturas formas de comunión cultural y política, basadas en un diálogo intercultural que trascienda el totalitarismo del logro propio del Estado-Nación (Esteve, 2011,

p.124).

La autonomía indígena entonces, reconocida y respetada implicará la libertad de que, bajo lo antes dicho, las comunidades si es que así lo desean:

Podrán congregarse entre ellas y sólo ellas, formando nuevos municipios de mayoría indígena, que se podrán llamar municipios indios. Los municipios, a su vez, podrán coordinar sus acciones y proyectos, siendo el resultado de acciones concretas y voluntarias de las propias comunidades que, desde abajo, se irán congregando en entidades cada vez más amplias, gozando de facultades de autogobierno. Habría así una vía para llegar a regiones autónomas sin necesidad de reformas legales radicales, planificadas desde arriba. (Villoro, 1998, p.71).

Villoro (1998) plantea que esta vía hacia la autonomía deberá ser flexible, mientras unos pueblos la podrían seguirla, otros bien podrían rechazarla. Esta autonomía sobre todo plantea que sólo los pueblos tienen la posibilidad de decidir cómo gobernarse.

1.3.2. SEGUNDO PLANTEAMIENTO TEÓRICO SOBRE DE AUTONOMÍA INDÍGENA.

Dentro de los planteamientos teóricos en torno de la autonomía indígena, se encuentra lo establecido por Héctor Díaz Polanco, antropólogo y sociólogo mexicano. Díaz Polanco marca cierta postura que dista de la opinión de Villoro. Díaz (2006), se centra en el sentido de la autonomía regional, dándole mayor peso al trabajo en el espacio físico, a partir de la coordinación de las comunidades, acorazando y fortaleciendo el poder local. Díaz establece que, bajo cuatro niveles de entidades de gobierno se podrá ejercer la autonomía; la regional, la municipal, la estatal y la federal, en donde la regional, el nivel más bajo, será una entidad política diferenciada de las demás a partir de un gobierno propio, donde se podría ejercer formas y prácticas autónomas. Este planteamiento de primera instancia deja ver una

alternativa al derecho autonómico, sin embargo, este limita la libertad, invitando a latentes conflictos organizativos, debido a:

a) Cuestiones territoriales y políticas:

Si bien, gran parte de las comunidades indígenas en el país cuentan con un territorio establecido, algunas de estas se han tenido que asentar en territorios diversos a lo largo y ancho del país, alejándose de sus tierras ancestrales, derivado de desplazamientos forzados a partir de la colonización misma o por la búsqueda de mejores condiciones de vida, y/o por la latente violencia vivida en el país, provocada por los grandes carteles de droga, paramilitares y demás aparatos represivos del Estado, aunado a esto, geográficamente algunas comunidades indígenas, cuentan con un territorio ancestral tan extenso que abarcan territorialmente hasta dos estados de la República.

b) Relación y negociación con el Estado:

La decisión del libre ejercicio de la autonomía quedaría estrechamente dentro del territorio indígena, cada uno de estos territorios tendrían impuestas leyes y formas, las cuales difícilmente podrían ejercerse fuera del territorio establecido, el derecho quedaría limitado en un espacio.

De esta forma es difícil imaginar una autonomía regional respetuosa de las especificidades de cada comunidad; ¿cómo poder vivir una autonomía regional?, ¿únicamente se podría ejercer dentro de un territorio pre-establecido?, ¿qué pasaría con las comunidades con asentamientos territoriales en dos o más estados?, acaso esta propuesta podría ser válida sin territorio o sin límites territoriales.

Este planteamiento, por lo menos, en México se debilita en el momento de ponerlo sobre la mesa y preguntarnos; ¿qué se hace con el arraigo que existe con el territorio ancestral?, ¿se tendría que ejercer un desplazamiento o una re-ubicación comunitaria?

El planteamiento de Díaz, más que resolver el problema, específicamente en México, termina complicándolo. Los beneficiados marcadamente serían para unas cuantas comunidades, por lo menos los que tienen un territorio definido, finalmente podemos señalar, como ya lo hicimos que la autonomía regional, planteada por Díaz, dista de la autonomía indígena de Villoro, pues:

En sus inicios las propuestas de autonomías regionales se presentaron como opuestas a las autonomías comunitarias, lo cual hizo que quienes simpatizaban o luchaban por hacer realidad éstas, las vieran con suspicacia, recelo y animadversión, esgrimiendo varias razones. Una de ellas es que la realidad española, de donde se recogió el modelo autonómico, es muy diferente a la realidad latinoamericana, en donde se proponía implantarlo; una segunda es que en varios Estados Latinoamericanos difícilmente se podría encontrar una región indígena como tal, lo cual implicaba que en todo caso se tratara de regiones creadas, es decir, impuestas a las comunidades indígenas; la tercera es que las formas de gobierno indígenas tienen una composición y obedecen a una lógica distinta a la de los Estados y difícilmente se adaptarían al modelo que se proponía (López y Rivas, 2010, p.85).

La autonomía indígena debe concebirse como un proceso de resistencia mediante el cual, las etnias o pueblos soterrados, negados u olvidados pueden fortalecer o recuperar su identidad a través de la reivindicación de su cultura, derechos y estructuras político-administrativas. En forma genérica, esto es, regirse uno mismo por sus leyes. La autonomía definida como la “capacidad de individuos, gobiernos, nacionalidades, pueblos y otras entidades y sujetos de asumir sus intereses y acciones mediante normativas y poderes propios, opuestos en consecuencia a toda dependencia o subordinación heterónoma” (López y Rivas, 2010, p.1).

El reclamo a la libre determinación por los movimientos indígenas tiene sus implicaciones ya que este derecho comprende a su vez los de autoafirmación, autodefinición, autodelimitación y autodisposición interna y externa de los pueblos indígenas (...) El derecho de autoafirmación otorga a los pueblos, indígenas en este caso, la capacidad exclusiva de proclamarse existentes, mientras el de autodefinición les permite determinar por sí mismos quiénes son las personas que lo constituyen, el de auto- delimitación les posibilita determinar por sí mismos los límites de su territorio, y el de autodisposición, organizarse de la manera que más les convenga. En el caso de que la libre determinación asume la forma de la autonomía, estos derechos deberán negociarse con el Estado del cual formen parte, pero no podrán establecerse condiciones que los hagan nugatorios (López y Rivas, 2010, p.79).

Finalmente podemos decir que la autonomía indígena va más lejos de una autonomía frente al Estado, esta no se reduce a la búsqueda de eliminar la monopolización del poder ni la autoridad del Estado, sino que busca transformar la vida establecida por la misma sociedad existente, por su propia realidad. Todo proyecto de autonomía conlleva de forma simultánea al intento de conquistar la libertad y la igualdad.

CAPÍTULO 2. ALGUNAS POLÍTICAS INDIGENISTAS EN LA HISTORIA DE MÉXICO.

La segunda década del siglo XX fue clave fundamental para el diseño e implementación de proyectos de gobierno de corte indigenista. Si bien la idea de que la población indígena era un problema nodal para el progreso nacional se vivía desde décadas atrás, es justo en este periodo pos-revolucionario, cuando comienza a replantearse el concepto de un nuevo ciudadano, de un nuevo hombre y de un nuevo indio, a partir de bases políticas e instituciones con planteamientos científicos, principalmente antropológicos, que dan forma a un todo un proyecto de nación.

A la cabeza de este proyecto, además del gobierno de la República, se encontraron grandes elites intelectuales, mismas que anunciaron la necesidad de una reconciliación nacional a partir de nuevas políticas de justicia social, especialmente los educativos, hacia los sectores desposeídos, es decir hacia los indígenas y campesinos.

En esta desafiante tarea de ingeniería social, los gobiernos revolucionarios incorporaron los recientes planteamientos antropológicos del indigenismo y del nacionalismo cultural, al considerar que eran los proyectos idóneos para transformar al pueblo e integrar a los indios con el resto de la sociedad nacional, por medio de la aculturación educativa y la mezcla racial (Mijangos, 2011, p.46).

2.1 LA ESTACIÓN EXPERIMENTAL, ANTESALA DEL INDIGENISMO.

Entre los intelectuales destacados e impulsores de un indigenismo institucionalizado, se encontró José Vasconcelos, quien rodeado de especialistas del

tema y a la cabeza de la Secretaría de Educación Pública (1921-1924) personificó las aspiraciones de la unificación nacional, colocando a la educación como eje para su realización; teniendo como premisa, “la integración del indio a la sociedad mexicana y la asimilación de las culturas indígenas por la cultura nacional mestizada y occidentalizada, mediante un proceso de aculturación” (Sámano, 2011, p.145).

Como herramienta fundamental para estas aspiraciones, Vasconcelos impulsó la castellanización nacional. Apoyado por un ejército de maestros rurales, formados bajo su propia gestión, quienes además tuvieron la tarea de fungir como promotores de políticas revolucionarias, impulsando la unificación nacional.

Es de destacar que dicha castellanización, no sólo implicó la alfabetización, sino implicó dos aspectos fundamentales: la enseñanza de habilidades y oficios para estimular las técnicas de producción y la transmisión de conocimientos basados en la cultura occidental, esto con el claro objetivo de desarrollar una determinada vida social en la población indígena.

Si bien Vasconcelos fue un personaje clave para el impulso de políticas de corte indigenista; existió otro personaje, que podríamos sostener, indagaron y estructuraron elementos claves para la construcción de todo un proyecto de nación. Entre estos personajes se encontró Moisés Sáenz, quién igual que Vasconcelos, impulsó una formación e integración de los indígenas a la sociedad mexicana a partir de planteamientos pedagógicos e ideológicos, gestó un importante proyecto educativo con miras a la expansión nacional.

Moisés Sáenz como funcionario de gobierno ocupó cargos como el de Oficial Mayor y el de Subsecretario de Educación. Sin embargo, su papel y desempeño más importante se dio en el año de 1932, cuando es nombrado, por parte de la misma Secretaría, Director de un proyecto de educación rural e indígena de grandes dimensiones, y que en colaboración con otras instituciones gubernamentales marcó un antecedente clave en la gestión del denominado Indigenismo en México y en América Latina. Dicho proyecto, bautizado con el nombre de la Estación Experimental, en adelante “La Estación”, contó con la cooperación de la Secretaría de Agricultura y Salubridad, teniendo como propósito, “realizar estudios de antropología social «para cerciorarse de las realidades del medio indígena y de los fenómenos que operan en el proceso de la asimilación de la población aborigen al medio mexicano” (Sáenz, 1992, p.10). En este sentido, dichos estudios:

Debían traducirse en recomendaciones para que el gobierno lograra una «pronta incorporación del indio a la entidad nacional, dentro del criterio de estima de los valores culturales y espirituales del indio, de respeto a la personalidad humana y de la cabal interpretación del ideal mexicano (Sáenz, 1992, p.12).

Para realializar este proyecto se buscó el espacio territorial recorriendo varios estados y rincones de la República Mexicana, implicando una búsqueda exhaustiva, ya que si bien, Sáenz tenía claro que, la aplicación del proyecto requería realizarse en el campo en acción, este también tenía que cubrir ciertos parámetros.

Se deseaba una comunidad de perfil indígena marcado, que hubiera resistido victoriosa a la lucha con el medio y hubiera sabido conservar su idiosincrasia india frente a la invasión mestiza. Pero a la vez la querían suficientemente permeable para que las corrientes externas la hubiesen ya fecundado, deseaban estudiar al indio en el punto justo en que comienza a ser mexicano (Sáenz, 1992, p.31).

Finalmente, Carapan fue el espacio elegido, comunidad indígena purhépecha, ubicada en la Cañada de los Once Pueblos, en el Municipio de Chilchota, en el Estado de Michoacán de Ocampo.

Sáenz argumentó que esta comunidad michoacana cubría los criterios necesarios para el ejercicio de una observación directa, señalando que en ella, el agrarismo no había generado un cacicazgo tan sobresaliente como en la Ciénega, ni la rebelión cristera había logrado imponerse como ocurrió en la Meseta; es decir, Sáenz encontró en Carapan un significativo mestizaje y al mismo tiempo una fuerte apropiación del ser indígenas, donde su ropa, su habla, sus costumbres se entremezclaban sin dejar de ser indígena o se mestizo.

Como era de esperarse, entrar al campo de estudio no fue nada fácil, para lograrlo Sáenz solicitó la intervención de una reconocida familia perteneciente a la comunidad, perteneciente al grupo de los agraristas², la cual contaba con antecedentes de dirigencia política. Emilio Prado, a la cabeza de la familia, intervino a favor del proyecto y fungió como interlocutor entre Sáenz y la población de Carapan.

Sáenz se apoyó de un equipo de trabajo multidisciplinario, compuesto por un etnólogo, un psicometrista, un economista, una trabajadora social, un médico, un gerente sanitario, un agrónomo y un maestro de música.

² El término agraristas es asignado al grupo revolucionario reformista, en otras palabras, gente que apoya el gobierno, que apoya el proyecto de nación y que incluye su integración. Este grupo revolucionario no necesariamente es dueño de los ejidos, pues en la cañada, en Carapan, el reparto de tierra fue escaso. Los agraristas como señala Sáenz, son los que, bajo la jefatura de Ernesto Prado, constituyeron la lucha revolución agraria en 1918, contra los invasores que se habían estado apoderando de las pequeñas propiedades y que, al ser rescatadas, quedaron en sus manos, de ahí el peso político de los Prado. (Ávalos, 2006, p. 32).

La Estación Experimental, finalmente comenzó a trabajar en el año de 1932, mismo año en que fue anunciada.

El lugar físico asignado para la instalación de la Estación fue el antiguo curato del hospital, establecido durante la época colonial por Vasco de Quiroga, cerrado y abandonado tras las persecuciones anticlericales de los agraristas. El equipo de Sáenz, junto con algunos miembros de la comunidad, adaptaron el espacio y además de impulsar campañas de vacunación y de salud e higiene, trabajaron con la población adulta desarrollando:

1. Técnicas de producción, a partir de la implementación y desarrollo de talleres basados en la enseñanza y fortalecimiento de oficios como la herrería, la carpintería y albañilería.
2. La castellanización, a partir de la implementación de talleres de lectura para la estimulación de la lengua castellana y comprensión de la cultura occidental y la implementación de talleres para el manejo del habla y su desarrollo.

Los talleres de castellanización consistieron, principalmente, en la revisión de lecturas acerca de la cultural nacional y universal. La forma de llevarlos a cabo fue a partir de reuniones nocturnas, donde se invitaba a leer en voz alta y se intentaban explicar los contenidos de los textos, de cuentos e historias. Estas lecturas podían ir desde, “Las mil y una noches”, hasta periódicos de circulación nacional o almanaque de la Secretaría de Agricultura. Así mismo se trabajó con el uso de adivinanzas, básicamente para el aprendizaje de vocabulario elemental. Se implementó, además, para la memorización, canciones populares, teniendo como elemento central la repetición, pedagogía utilizada a nivel nacional, no sólo en territorio indígena.

Sáenz implementó, siempre alentado por sus colaboradores, métodos eficaces para la castellanización, bajo la premisa de que la mejor forma de deshacerse de la problemática indígena era visualizándolos, nombrándolos, dándoles un lugar, no como indios, ni como blancos, sino como mestizos formados e integrados a partir de la educación dirigida.

Finalmente, los métodos aplicados durante las sesiones, prácticamente estaban dirigidos a producir relaciones y comportamientos observables, los cuales formaron parte del proceso de incorporación del indio a la mexicanización.

Tuvieron que pasar tan sólo unas semanas para que Sáenz reconociera los límites de la acción educativa que estaba implementando, el trabajo directo y la interacción día a día en la comunidad, le permitió ver la necesidad de un trabajo conjunto, a partir de un proceso integral: educativo, económico, de salud y productivo, pero además de impacto nacional; con políticas e instituciones dedicadas al tema.

Derivado de esto, Sáez propuso la creación de un órgano dedicado exclusivamente para la población indígena y su integración nacional.

Incuestionablemente el problema existe. En consecuencia ¿será conveniente crear un órgano especial que ensaye una solución? He meditado largamente la cuestión. Me inclino al fin por la afirmativa. Considerando, sin embargo, que cualquiera agencia que para el efecto se cree debe estar limitada en duración a la existencia del problema singular, desapareciendo tan pronto como las características de éste se deslién en la corriente de la vida nacional. Y esto quiere decir, no que el Departamento que se propone dure mientras existan indios en México - eso va largo- sino que funcione únicamente para asegurar que la acción oficial se canalice adecuadamente hacia el indio y que, por otra parte, éste quede conectado con el organismo nacional y con la vida del país (Sáenz, 1992, p.214).

Sáenz propuso la creación de un organismo gubernamental, el cual pondría mayor énfasis al impulso económico:

El Departamento de Asuntos Indígenas (o como se llame la oficina que se proyecta) atenderá especialmente la economía; la mayor parte de sus actividades habrán de relacionarse con las necesidades materiales de las comunidades: arreglo de las cuestiones del suelo, mejoramiento de los medios de producción, la elevación del Standard de vida, lucha en contra de las enfermedades y la mugre; organización socio-económica (Sáenz, 1992, p.220).

Sáenz problematizó la integración del indio centrándose en cuatro rubros, a partir de sus necesidades, mismas que entrecruzó, los cuales fueron: salud, tierra, cultura e identidad.

La acción que se ponga en juego para rehabilitar, rehacer, readaptar al indio, para ser fructuosa tendrá que correr sobre las mismas líneas madres que encauzan su existencia. Estos aspectos sustantivos se refieren a la vida biológica, a la actividad económica, a la cultura y a la vida emotiva. Son, en otras palabras, (1) cuestiones de salubridad, (2) asuntos de la tierra, del laboreo y usufructo de ella y de la actividad manual, (3) materias de educación y de reorganización cultural y (4) factores de la vida interior y del desarrollo de la personalidad. Para mayor claridad, estos tópicos pueden redactarse en forma de problemas, así: cómo conservar la vida, hacerla más vigorosa y más larga; cómo ganarse la vida; cómo conocer e interpretar el medio y, por último, cómo ponerse a tono consigo mismo, con la tradición y con el propio universo (Sáenz, 1992, p.217).

Sáenz resaltó, además, la necesidad de impulsar una nueva identidad, misma que se vería fortalecida con la propuesta antes señalada, y con el fortalecimiento de las escuelas rurales, las cuales, tendrían el papel de Centros Sociales al servicio de las comunidades indígenas, donde niños y adultos, necesariamente, tendrían acceso a una amplia variedad de actividades, como la música, la danza, la historia y talleres, por supuesto, productivos. Finalmente, como lo señala Britton (1972, p.92), la ideal giró en torno a introducir a las masas indígenas en la vida nacional a través del sistema federal de escuelas y de su cuerpo de maestros, los cuales fungieron con guías y bastión del proyecto.

En cuanto al interior de la comunidad, por parte de los pobladores, el silencio pasivo de los comuneros, malinterpretado por Sáenz como consentimiento, pronto se evidenció como una actitud de resistencia (Dietz, 1999, p.180), muy en especial por parte de los ancianos, quienes se revelaban y exigían la devolución de las instalaciones de su iglesia, apoyados por los sinarquistas, quienes desde un inicio mostraron su negativa. Durante la instalación de la Estación en el antiguo curato, las protestas dejaban ver su descontento y su negativa a ser parte del proyecto, el evidente disgusto a la invasión propia del mestizo; la imposición, quizá vista por un disfraz de servicio comunitario para la adquisición, no solo de una lengua diferente a la propia, sino a la imposición de formas de vida y pensamiento distinto, terminaban transgrediendo su esencia comunitaria:

No queremos, mejor por la mala, pero por la buena no queremos. Que vengan los soldados si ustedes dicen; por la buena no hemos de cambiar. ¡No queremos cambiar, somos ignorantes y así queremos quedarnos (...) Váyanse de aquí! Quiénes son ustedes para que nos manden. Me he casado para no tener quien me mande y menos me va a mandar usted ¡Váyanse! Lo que queremos es que abras la Iglesia (Sáenz, 1992, p.58).

Los ancianos cuestionaban la pertenencia de este espacio, entendían la acción como un despojo a un recinto sagrado. Los ancianos, junto con los sinarquistas peleaban los espacios, especialmente de esta naturaleza, argumentando su sentido y pertenencia religiosa, pero también el descontento se reflejaba por parte de una fracción de los agraristas. Si bien, el proyecto de la “Estación” había sido impulsado directamente por sus líderes, algunos pobladores se negaron a participar en él; por ejemplo, en el trabajo de faena para la construcción de su espacio físico, el cual se tuvo que realizar bajo mucha presión por parte de estos líderes comunitarios ya que, no importando la posición política, la gente justificaba su

poca participación con la necesidad de tener que trabajar en el campo, señalando que, al no trabajar en su parcela por acudir al trabajo de la estación, esto les traía como consecuencias la falta de alimento.

En el caso particular de las obras para que el Centro opere, a más de la resistencia habitual, la división del vecindario y la poca voluntad de la mayoría para que se ocupe la capilla, los agraristas, que sí están anuentes y que se han comprometido a hacer la obra, tampoco salen. Lo único que queda claro es que todos, fanáticos y liberales, les sacan el bulto a las faenas. Estamos prácticamente sujetos a lo que hacen los operarios de paga. Uno que otro vecino se presta, después de muchas esperas y desganos, a batir un poco de lodo o a trastejar el techo. (Sáenz, 1992, p.111).

La Estación estuvo en actividad tan sólo siete meses. El fracaso, como lo calificaron algunos, pudo deber a varios motivos, los cuales van, desde la inestabilidad política vivida en la región provocada por los constantes enfrentamientos entre los agraristas y los fanáticos, el cacicazgo que condicionaba y obstaculizaba cada actividad realizada sino era aprobada por ellos, la resistencia por parte de los indígenas a participar y ser parte del proyecto, hasta la complejidad para visualizar avances notables en el proceso de enseñanza-aprendizaje, derivado, muy probablemente por la carencia de un lingüista dentro del proyecto durante su ejecución³.

Pese a todo, el proyecto de la Estación Experimental, constituyó un antecedente y un eslabón a la aplicación de políticas públicas direccionadas a la inserción de la población indígena. Si bien, la participación de Sáenz y su equipo, fue de apenas unos meses, esto permitió, sin lugar a dudas, abrirle al gobierno federal y muy en específico al Cardenismo, una puerta de emergencia de políticas de unión

³ Si bien Pablo González Casanova, había participado directamente en la propuesta del proyecto delineando los estudios de lingüística relativos al tarasco y enfocando el problema concreto de la castellanización de la población, como lo señala Sáenz, este no participó más durante su ejercicio, situación que evidentemente debilitó el proyecto.

nacional e impulso identitario a la población indígena, a partir de lo extraído en el proyecto.

La estación:

Hoy podríamos decir que en las acciones impulsadas estaba en cuestión no sólo el problema de la identidad del indio y de su paso a la identidad mexicana (como pretendían Sáenz y su equipo), sino el problema de la identidad misma del proyecto, es decir, su carácter de «Estación experimental para la integración del indio» (Ávalos, 2006, p.12).

El carácter impuesto de las medidas que llevó a cabo la estación en los ámbitos de escolarización, educación de adultos, higiene y salud, inauguraron un paternalismo exento de toda participación comunal, que se convirtió desde el proyecto- piloto en prototipo de las medidas indigenistas en la nación. Aun de corta duración, la Estación fue un espacio de observación que permitió identificar el problema indígena, diferenciándolo de la cuestión campesina, permitiendo ver la cuestión étnica de forma muy particular.

El trabajo de Moisés Sáenz y su equipo; formado por etnólogos y economistas fundamentalmente, siempre argumentaron que el mestizo era el que contaba con los elementos metodológicos y lingüísticos para actuar y cambiar la realidad del indio, la realidad de olvido y de desprecio por la que habían estado viviendo por siglos, una realidad que además perjudicaba al país y evitaba el andar por el camino del desarrollo y el progreso.

Para Moisés Sáenz el proyecto de la estación significó, plantear la necesidad de crear una instancia para atender y resolver el problema del indígena, con la finalidad de llevar al país al desarrollo, resaltando que la lejanía, de esta población,

con el progreso era en gran medida la causa del problema:

Es sencillamente una cuestión de grupos humanos aislados, remotos, olvidados. Lo que pasa en la Cañada no sucede porque la comarca sea india, sino porque está apartada elemento que justifica con más fuerza la iniciativa de llevar el progreso a las zonas indígenas del país a partir además de la homogenización a partir de la lengua (Sáenz,1992, p.208).

2.2. DEPARTAMENTO DE ASUNTOS INDÍGENAS.

En 1934, Lázaro Cárdenas es electo presidente, a partir de ese momento comienza, como nunca antes, el impulso de una ingeniería social y económica a lo largo y ancho del país, poniendo particular énfasis al tema indígena.

Parte de esta ingeniería estuvo constituida por programas de mejoras, dirigidas a la población indígena, bajo la ferviente idea de que, por propias palabras de Cárdenas, la responsabilidad de la mexicanización del indio (Cárdenas, 1978[1940]), residía específicamente en el Estado, no del indígena, ni de la sociedad mestizo, sino a los rectores de la nación, debido a que:

El nacionalismo mestizo concebía a las culturas indígenas de forma ambigua; por una parte, asumían que conformaban un obstáculo para el progreso nacional, mientras que, por otra parte, eran portadoras del legado prehispánico tan importante para la autodefinición de lo mestizo. Por lo tanto, bajo el consecuente binomio de glorificación-negación, la tarea específica del indigenismo gubernamental consistiría en combinar un cambio cultural inducido, una "aculturación planificada" y selectiva de los "rasgos o caracteres nocivos y perjudiciales" de las culturas indígenas, con la "lucha por conservar, incrementar, mejorar y enriquecer otros rasgos de los que los indígenas pudieran sentirse orgullosos. (Comas, 1953:265, recuperado en Dietz, 1999, p.38).

Por decreto presidencia, en 1935 y con el antecedente de la Estación Experimental, Cárdenas crea el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI), el cual fue el encargado de la presentación de datos y la caracterización de la cultura indígena, de las recomendaciones, procuraciones y coordinaciones de

acciones gubernamentales hacia esa población, además fue la responsable de promover políticas gubernamentales e impulsar la gestión de recursos económicos. Esto se hizo con el fin, se señaló, de crear conciencia colectiva en torno a la situación real del indio y su integración al país.

El DAAI comenzó a gestar el soporte institucional, creando como lo señalan algunos autores, el surgimiento del indigenismo oficial, fenómeno político nacional.

El nuevo proyecto político enarbolado por Cárdenas marcó un precedente radical en la política educativa, el comienzo de una marcada ingeniería social y la construcción de marcos jurídicos derivando instituciones y programas dirigidos a la población indígena lo perfilaron. Proyectos de desarrollo y proyectos educativos, alentaron el crecimiento de instituciones especialistas en el tema.

Sin embargo, este organismo tuvo restricciones importantes en el campo de la investigación, pero impulsó la realización de diversos encuentros académicos con la participación de especialistas en temas indígenas y temas antropológicos y donde en ocasiones también se invitaba a indígenas del país, con el fin, según decían, de conocer de viva voz sus necesidades y evaluar las posibles resoluciones de las mismas.

Bajo este marco, en 1937 se llevó a cabo el Segundo Congreso Regional Indígena en la ciudad de Uruapan, podríamos señalar, uno de los de mayor trascendencia en este tema. En él se continuó con la teorización en torno a la unificación nacional y el papel del indígena dentro de este proceso. De nuevo cuenta, como había ocurrido antes, se contó con la participación de indígenas purhépechas,

pero hubo una diferencia inusitada, se les pidió exponer en su lengua ancestral las necesidades que les embargaban y las posibles soluciones. Dentro de estas participaciones coincidía la urgente resolución del conflicto agrario, vivido históricamente en esta región, planteando la restitución de la tierra como algo fundamental y prioritario, así mismo expusieron la necesidad de espacios educativos dentro de la región. Sin embargo, esta participación estuvo plagada de limitantes y transgresiones, como bien señala Vázquez (1992), ya que los delegados oficiales, académicos y funcionarios segregaron a estos participantes; mientras ellos sesionaban en el teatro Caltzontzin, los indígenas invitados, fueron congregados en la biblioteca de la ciudad, reuniéndose con las esposas de los funcionarios, quienes fungieron como oyentes, pero no como participantes activas.

Entre los expositores intelectuales destacó un antropólogo lingüista llamado Mauricio Swadesh, que a diferencia de lo que se había estado trabajando en el país, formuló la idea de un nuevo ciudadano, a partir del uso de su propia lengua materna, señalando, en primera instancia, la necesidad del análisis de esta, para que a partir de esta se crearan herramientas de inserción, señalando el grave error en la búsqueda de su eliminación, finalmente propuso la lengua materna como arma para la propia liberación.

Los antecedentes formativos de Swadesh, el momento histórico que vivía el país y su destacada participación en dicho Congreso, más tarde lo colocaron frente al Consejo de Lenguas Indígenas, donde plasmó lo dicho. Se encargó de analizar el problema de la diversidad lingüística en el país, enalteciendo la diversidad y la riqueza de la lengua materna.

En 1940, bajo encargo del Cárdenas, Swadesh es asignado como responsable de llevar a cabo el Congreso Indigenista Interamericano, colofón político-ideológico de sexenio, mismo que se realizó en Pátzcuaro, Michoacán. Este congreso se caracterizó por la participación de casi todos los estados americanos, con excepción de Canadá, Paraguay y Haití y con la participación de lingüistas destacados de la época y delegados indígenas de México y Estados Unidos, contó además con la presencia de la Organización de Estados Americanos (OEA), quien estuvo representada por John Collier, jefe de la oficina de Asuntos Indígenas del organismo.

La importancia de este congreso se debió a que fue la antesala del establecimiento de políticas de protección y paternalistas para regir la vida indígena, impulsando de nueva cuenta “la creación de institutos que atendieran las necesidades y las problemáticas en torno a ellos, derivaron, además, posturas indigenista coyunturales claves, como lo destaca Pineda” (1940, p.21).

1. Todos los gobiernos tienen la obligación de tratar el tema con prioridad y hacerse cargo directamente de la población indígena.
2. El indígena no es un problema de índole racial, sino es de naturaleza cultural, social y económica. Cualquier práctica que justifique la desigualdad social es tajantemente rechazada.
3. El indigenismo radica en la búsqueda de la verdadera igualdad de los indios con la población no india.

4. El indígena debe incorporarse a la familia mexicana, incorporarse al mercado y debe de adquirir la capacidad de consumir.
5. El atraso de las etnias implica un atraso en el impulso material de la nación.

Ese momento histórico y el actuar por parte del Estado fue tácitamente la búsqueda de crear ciudadanos útiles, resaltando que el problema no era conservar al indio, ni indianizar a México, “sino en mexicanizar al indio a través de la educación, la dotación de tierras y el otorgamiento de créditos” (Pineda1940, p.20).

Los participantes se enfrentaron a problemas cruciales para los 30 000 000 indígenas de aquella época, con clara conciencia de sus implicaciones políticas y económicas para los estados y las sociedades americanas. Se enfrentaron a temas problemáticos como los de lengua, los de educación, pero también los de tierra, donde inevitablemente el lema “tierra y libertad”, lema de las “hordas campesinas” dirigidas por Emiliano Zapata, rondaban en las discusiones del Congreso (Pineda 1940, p.21).

El 23 de abril, al cierre del Congreso, se aprobó una declaración que sintetizó todo el trabajo discutido durante esos días:

Primero: El problema de los pueblos indígenas de América es de interés público, de carácter continental y relacionado con los propósitos afirmados de solidaridad entre todos los pueblos y gobiernos del mundo.

Segundo: No son aconsejables los procedimientos legislativos y prácticas que tengan origen en conceptos de diferencias raciales y con tendencias desfavorables para los pueblos indígenas. El principio básico en este sentido es la igualdad de derechos y de oportunidades para todos los grupos de la población americana.

Tercero: Todas las medidas o disposiciones que se dicten para garantizar los derechos y proteger cuanto sea necesario a los grupos indígenas, deben ser sobre el respeto a los valores positivos de su personalidad histórica y cultural y con el fin de elevar su situación económica, la asimilación y el aprovechamiento de los recursos de la técnica moderna y de la cultura universal (Pineda, 1940, p.22).

Agregando también:

Que los idiomas indígenas pueden ser aprovechados en cualquier sentido que se exija en los programas de educación o de divulgación cultural que se propongan y sobre la importancia de elaborar alfabetos en las lenguas nativas y la necesidad de que se convoque un Congreso panamericano de lingüística indígena para enfrentar y resolver estos retos y problemas (Pineda, 1940, pp. 23-24).

2.3. PRIMERA ASAMBLEA DE FILÓLOGOS Y LINGÜISTAS

La Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas realizada en la Ciudad de México en 1939 fue fundamental para este proceso, en ella se evaluaron los primeros proyectos educativos bilingües iniciados en la región taráscara y dentro de las recomendaciones que se hicieron fue el uso de la alfabetización en lengua materna, un método hasta entonces sólo utilizado por los misioneros protestantes estadounidenses del Instituto Lingüístico de Verano, como señala Dietz (1999).

Dándole seguimiento a lo planteado en la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas y sobre todo avalado por el presidente Cárdenas, Swadesh comenzó a analizar el espacio donde realizaría el proyecto de alfabetización a partir del uso de la lengua materna, eligiendo la comunidad de Cherán, ubicada en la región Purhépecha de Michoacán.

Para su ejecución, primero se trabajó en la creación de un alfabeto único en lengua "tarasca". Las pretensiones fueron grandes, la intención era incluso la de formar un alfabeto general uniforme para todas las lenguas indígenas, del cual

podieran derivarse algunas mínimas variantes particulares (...) el alfabeto tendría que adaptarse para el objetivo central de la castellanización (Ávalos, 2006, p.139), se estudiaron las variantes lingüísticas y las complicaciones de cada una de ellas, pero se notó la imposibilidad de hacerlo.

Finalmente, la propuesta y la invención del nuevo alfabeto fueron aprobadas oficialmente por la Academia de Lengua Tarasca, bajo los siguientes puntos:

a) La formación y control del vocabulario estándar, b) la preparación del material educativo, c) la continuación del trabajo científico, d) la preparación del material informativo, e) la revisión editorial de comunicaciones en dialectos locales, e) la traducción de comunicaciones y mensajes entre el pueblo y el gobierno. (Ávalos,2006, p.140).

Swadesh, a la cabeza del proyecto tuvo la tarea de elaborar el alfabeto en tarasco, asegurando que la enseñanza de la escritura de la lengua materna, así como su traducción, serían la base y al mismo tiempo las columnas vertebrales de la castellanización. Resaltó que la lengua materna sería una herramienta metodológica, vislumbrando también que esta enseñanza sería una estrategia ante las posibles resistencias.

Swadesh, como lo resalta Ávalos, bajo criterios lingüistas justificó la unificación de la lengua argumentando que de no hacerlo se correría el riesgo de una cierta desintegración del pueblo purhépecha. Así mismo, por cuestiones técnicas, argumentó que la unificación o estandarización facilitaría la capacitación a los jóvenes, así como el empleo tipográfico, ya que permitiría la unificación en los impresos, los cuales irían desde textos de cultura general, periódicos que se encargarían de difundir la vida política del país, hasta la creación de diversos

materiales didácticos, mismos que se utilizarían para la enseñanza de la lengua y la castellanización.

Mediante la alfabetización en *purhé* se pretende, en primer lugar, nivelar las variaciones dialectales que existen en las comunidades y subregiones purhépecha, para, en segundo lugar, pasar de la enseñanza del "dialecto nivelado" a la enseñanza del castellano; la castellanización permanece como fin último también de este proyecto, pero se utilizan métodos no coercitivos (Dietz, 1999, p.186).

Creado el alfabeto y aprobado el proyecto, Maurice Swadesh comenzó, junto con Maxwell Lathrop y con Alfredo Barrera Vázquez, el pilotaje del proyecto de alfabetización, llamándolo "Tarasco", el cual plasmó los ideales de Swadesh.

En cuanto a sus primeros pasos de ejecución podemos decir que:

1. Se convocó, como responsables de enseñar del uso del nuevo alfabeto a científicos nacionales e internacionales, muchos de ellos integrantes de la Asamblea de Filólogos y Lingüistas.
2. Se convocó a jóvenes indígenas de la región para ser capacitados, y ser los transmisores del nuevo alfabeto para la enseñanza del castellano.
3. Los responsables de enseñanza del uso del nuevo alfabeto, se encargaron de traducir e implementar métodos de enseñanza a los capacitados.
4. El punto de encuentro fue el internado indígena Vasco de Quiroga, ubicado en el municipio de Paracho, Michoacán.

Ya capacitados los jóvenes indígenas, las misiones de alfabetización se realizaron en gran parte en las comunidades de la región, apoyados muchas veces

por las autoridades internas. Se invitó e impulsó la asistencia de los niños a las escuelas y se trabajó con la gente adulta en sus propios domicilios.

En cuanto al material didáctico y de apoyo, se trabajó con textos hechos específicamente para este fin, además se echó mano de periódicos murales ambulantes, los cuales eran colocados los domingos en las plazas de los pueblos en idioma purhépecha y castellano, teniendo doble función: a) fomentar el proceso de alfabetización y b) crear un impacto político, a partir de la difusión de toda la actividad presidencial realizadas por Lázaro Cárdenas y su hincapié relación con los indios de todo el país.

El método pedagógico utilizado fue el silábico, apoyándose por diversas cartillas. Se eligió la enseñanza psicofonética de la lecto-escritura, dejando de lado el método directo implementado por Sáenz en la Estación Experimental, el cual además se alejaba de implicaciones sociales y culturales.

Además:

El uso de la lengua vernácula como eje de estos nuevos programas; nunca se descartó la castellanización, pero la eliminación del método directo permitió la implementación de un paso que puede considerarse de importancia histórica política y educativa de la población indígena en México (Ávalos, 2006, p.134)

El Proyecto Tarasco, dirigido por Swadesh demostró claridad en sus objetivos, expuso la necesidad de integrar y controlar por entero la estructura institucional en la región purhépecha. Swadesh, a través del proyecto buscó injerir en todos los niveles institucionales formales y no formales de la educativa. “Buscó asegurar el impacto y la concreción de las metas que estableció, las cuales estaban por encima de la

simple enseñanza de la lecto–escritura a una población étnica delimitada” (Ávalos, 2006, p.125).

Para la ejecución del proyecto fue necesario, como ya se señaló, el entrenamiento de jóvenes nativos pertenecientes a la región. Se eligieron a ellos debido a su conocimiento y relación con la lengua, solo era necesario, se pensó, aprender la variante y la lecto-escritura. Se prefirió entrenar a jóvenes que no eran maestros, ya que una de las intenciones directas era la formación de un nuevo cuerpo magisterial para la obtención de plazas e intercambio con las ya existentes, con la intención de que el Proyecto Tarasco ejerciera poder absoluto en las escuelas de la zona. Sin embargo, esta situación generó invariablemente descontento con los profesores previamente asignados por la Secretaria de Educación Pública, SEP debido a que a raíz de esto varios profesores fueron removidos de sus plazas.

Finalmente, puntualizando; dentro de todo el proceso vivido en el país para la incorporación del indígena a la sociedad, la participación de Swadesh fue contundente, ya que:

1. Por primera vez se laboró un alfabeto indígena.
2. Se publicaron textos en lengua indígena.
3. Se crearon e implementaron materiales pedagógicos especiales para su ejecución en el propio territorio.
4. Se capacitaron profesores jóvenes y nativos.

5. Para la invención del nuevo alfabeto, se realizaron estudio sobre las variaciones dialectales de la lengua, abriendo con esto todo un abanico de conocimientos en la existencia de la lingüística.
6. Se definió el uso de la lengua materna como herramienta para el aprendizaje del castellano.
7. Se permitió la diversidad lingüística promoviendo y priorizando su enseñanza.

Swadesh planteó que:

Debe darse al indio el idioma oficial como un instrumento: primero, para establecer la comunicación intelectual con el resto de la población y segundo para su defensa. Debe considerarse el idioma castellano como un arma que sirva al indio para salvaguardar sus intereses comerciales, legales, etc., teniendo a la lengua materna como puente para dicha acción (Ávalos,2006, p.98).

Sacar a flote este proyecto no fue nada fácil, de nueva cuenta se presentaron resistencias por parte de las comunidades, las más sobresalientes, quizá las expresadas por el grupo de los sinarquistas, quienes acusaban al proyecto de ser comunista y anticlerical, sin dejar de lado la acusación constante de despojo. Se sumaron también grupos de maestros formados de la región, quienes señalaban que el proyecto se caracterizaba por ser racista y transgresor de su identidad y cultura, ejemplo de ellos fue el dirigente Enrique Jánacua, egresado de la Escuela Normal de Morelia, quien se volvió un contundente crítico del trabajo de Swadesh e hizo una serie de acusaciones dirigidas a él y al proyecto. Jánacua señaló que los resultados obtenidos en el proyecto eran mínimos, con sobresalientes errores con costo en el magisterio y en su estructura organizativa. Señaló también que pese al argumento y el trabajo hecho por Swadesh, el antropólogo le daba preferencia a la enseñanza del castellano y no al purhépecha.

(...) no conviene a nuestros intereses que el proyecto siga repartiendo dádivas a la comunidades indígenas en que venimos trabajando, no conviene que siga repartiendo máquinas de coser, arados, herramientas para herrería, para carpintería, equipos para peluquería, lámparas de gasolina, libros, lápices y otros materiales que fueron repartidos a varias comunidades a condición de que los responsables pidan a ellos, para que trabajen en sus escuelas en el año de 1941(...) Nuestro concepto es: O se disciplinan y hacen su trabajo como los Maestros rurales o pasan a otra zona para que no sigan desmejorando el servicio y fomentando discordia entre los pueblos. Hay muchos pueblos sin escuelas a donde estos deberían ir a sembrar semilla del alfabeto Purhépecha, no con los que ya saben, sino con los alfabetos que existen por centenares (Ávalos, 2006, p. 148).

Finalmente, en 1940 el trabajo realizado por Swadesh y el proyecto Tarasco entró en crisis y en 1941, un año después de la conclusión presidencial de Lázaro Cárdenas, el proyecto es suspendido.

En 1940, Ávila Camacho comenzó su gestión presidencial y con ella la modificación a las políticas educativas y al proyecto de educación rural. Esta nueva reforma contradijo los principios sociales y políticos ideológicos que antecedieron los temas educativos y se perfiló hacia la unificación de programas y métodos de enseñanza igualitarios en la ciudad y en el campo de manera integral. Así mismo, todas las políticas de la lengua, de nueva cuanta fueron reformuladas.

La ley orgánica de 1942 (...) indicaba que los nuevos planes y programas debían ser uniformes en todas las áreas del país. Tanto en el campo como en las ciudades, la educación debía regirse por el mismo plan, terminando con los proyectos del régimen cardenista que había diferenciado las necesidades urbanas y rurales a través de programas específicos. De esta manera la educación rural quedó integrada a la de la ciudad, con gran perjuicio para la primera. Era una manera de llevar a cabo el ideal de “borrar desigualdades totalmente” y lograr un “obra de homogeneidad espiritual, acercamiento y de unificación (Ávalos, 2006, p.160).

Se inició también, oficialmente el fomento a la formación profesional de tipo técnico-industrial, respondiendo a la estrategia desarrollista de la época y poniendo particular atención a las regiones indígenas y rurales. Lo idea finalmente era la incorporación no sólo del indígena, sino también del campesino a la vida obrera a partir de la profesionalización de la mano de obra.

Como el campesino indígena necesariamente tiene que proletarizarse convirtiéndose en trabajador asalariado, para acompañar este proceso irreversible de industrialización que el indigenismo sólo puede suavizar (Aguirre Beltrán, 1992, Dietz, 1999, p.194), desde entonces se vienen creando centros de formación profesional en las ciudades limítrofes de la región: en Pátzcuaro, Uruapan, Zacapu y Zamora, básicamente. Sin embargo, como por razones económicas pocas familias pueden enviar a sus hijos después de la escuela primaria a estas ciudades, desde los años ochenta también se crean centros de formación profesional en las cabeceras de algunos de los municipios purhépecha. (Dietz, 1999, p.194).

En cuanto al tema de la desigualdad, Ávila Camacho, bajo el discurso de la eliminación de esta, implementó la Campaña Nacional contra el Analfabetismo, con el objetivo de alfabetizar todas las regiones no alcanzadas por los proyectos educativos.

Esta campaña convocó a la ciudadanía en general a la alfabetización, bajo el discurso del deber cívico y se ejecutó en tres etapas:

1. La organización. Esta se extendió desde su promulgación, hasta 1945 con la creación del Instituto de Alfabetización en Lengua Indígena, IALI.
2. Capacitación y adiestramiento. Durante 1946 se trabajó en la integración de un equipo alfabetizador en la región del Valle del Mezquital, la región Tarasca en Michoacán, la región Nahuatl de Morelos y la región maya de Yucatán y Campeche.
3. Elaboración de materia, cartillas bilingües.
4. Revisión de los resultados obtenidos.

El proyecto, se trabajó de 1946 a 1947 y no tuvo mucho éxito, pues se centró en construir un estado lingüístico homogéneo.

El periodo de Ávila Camacho se concentró en el desarrollo tecnológico y el progreso económico. La educación para los pueblos originarios estuvo relativamente

incierto, fue hasta mediados de su gestión que se logró ver la postura respecto a la diversidad lingüística, volcándose esta y la educación a la capacitación industrial, la enseñanza de oficios y la mejora de la técnica agrícola, dando menos prioridad a la alfabetización. Se priorizó el uso de la lengua materna como herramienta metodológica y como puente para la castellanización, la campaña de alfabetización ejecutada no fue planeada con objetivo progresista, sino que precisó tiempos para el uso de los idiomas indígenas, cediendo paso a la enseñanza del español de manera más inmediata.

Para 1943 el proyecto de Ávila Camacho, finalmente termina del todo con el Proyecto Tarasco, pero:

A pesar de su disolución oficial, el proyecto reaparece bajo el manto de la educación de adultos y las misiones culturales. Los mentores del Proyecto Tarasco, los ex asambleístas ahora constituidos en el Consejo de Lenguas Indígenas, elaboran un programa de alfabetización en lengua indígena que será aplicado por el recién creado Instituto de Alfabetización para Indígenas Monolingües (Dietz, 1999, p. 186).

En 1944 es creado el Instituto de Alfabetización para Indígenas Monolingües, en 1946 desaparece el DAAI y es creada la Dirección General de Asuntos Indígenas en el año de 1947, con el fin de evaluar las políticas indigenistas, investigar la problemática indígena y elaborar proyectos específicos para el ejecutivo. La creación de esta institución significó el giro en la política indigenista que emprendió el gobierno de Miguel Alemán. Para 1948 es creado el Instituto Nacional Indigenista, INI, el cual se tuvo como objetivo ser un organismo de investigación, consulta, información y ejecución, colaborando con Gobernación, Agricultura, Recursos Hidráulicos, Obra Pública, Banco de Crédito Ejidal, el Instituto Nacional de

Antropología e Historia, INAH, y la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM.

Así, el debate político lingüístico se extendió hasta los años de 1970, emergiendo un dualismo, por un lado, las escuelas primarias federales que dependerían de la Dirección General de Educación Indígena (DGEI), dotadas de maestros normalistas monolingües y por el otro las escuelas primarias bilingües que dependerían de la DGEI recién creada en 1978 donde impartirán maestros formados por el Instituto Nacional Indigenista, mejor conocido como el INI.

CAPÍTULO 3. AUTONOMÍA COMO DERECHO.

La madrugada del 1 de enero de 1994, trajo para los indígenas en México la visualización de su existencia y sus demandas eliminadas históricamente. La rebelión zapatista en el sureste mexicano abrió la puerta a un país de carentes derechos y respeto a toda su población indígena. La rebelión zapatista permitió visualizar la existencia de las transgresiones vividas, muchas veces a partir de las políticas indigenistas aplicadas en México y en América Latina de manera sistemática desde el siglo pasado. Permitted visualizar las políticas encargadas de instrumentar y diseñar acciones gubernamentales de asimilación e integración, atentando, recurrentemente, contra la identidad de los pueblos originarios, así como visualizar que el impulso para la creación de diversos organismo encargados de dicha asimilación e integración, como el Instituto Nacional Indigenista a finales de los años de 1940 y el CDI en pleno siglo XXI, jugaban un papel fundamental para la desaparición de estos pueblos, , aun con la modificación de artículos constitucionales esa población seguía siendo golpeada y poco respetada.

El levantamiento zapatista puso sobre la mesa la necesidad de demandar derechos para garantizar, entre otras cosas, la libre determinación, acto que será determinante para el sostenimiento de su cultura, su política, su economía y su cosmovisión. El levantamiento zapatista puso sobre la mesa la necesidad de:

Espacios y crear el ambiente necesario para que los pueblos indígenas, sus organizaciones, sus comunidades, sus líderes, sus representantes y hasta los estudiosos del tema reflexionaran sobre las demandas de los pueblos indígenas y las formas de estructurarlas, de manera que presentaran unidad y coherencia a nivel nacional, con ejes centrales en torno a los cuales giraran todas ellas (López, 2005, p.10).

3.1. LOS DERECHOS INDÍGENAS EN LA CONSTITUCIÓN MEXICANA ANTES DE LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS.

En las últimas décadas sucesos importantes han marcado la vida indígena y la vida en el campo en México, lugar donde se centran las raíces indígenas. Uno de estos sucesos, indudablemente, ha sido la modificación del artículo 27 de la Constitución Política en el año de 1992, misma que impactó de manera directa a la población indígena y que concierne al ámbito de la tierra. Sobre esto podemos destacar que, si bien una de las victorias de la Revolución Mexicana fue justamente una Reforma Agraria, cuyo objetivo principal fue la repartición de tierras comunales y ejidales por parte del Estado, esta se desquebrajo con la modificación de este artículo. Con la modificación se estableció la supresión total del reparto agrario, abriendo la puerta a la libre venta de la tierra comunal y ejidal. No suficiente con esto la entrada del Tratado de Libre Comercio dos años después, permitió el libre tránsito de la agroindustria nacional y extranjera, reduciendo poco a poco el apoyo económico a la producción de alimentos del campo asignado al campesino, propiciando con esto el trabajo jornalero agrícola, la migración y el trastocamiento de la vida comunitaria, misma que es vista como una construcción histórica, que “aglutina con acciones al conjunto de sujetos que la crean recreándose, la comunidad es el nombre de un código político y organizativo” (Zibechi, 2006, en Medina y otros, 2011, p. 153).

Adicionalmente a lo anterior se retiró, paulatinamente, el apoyo para la obra y la adquisición de nueva infraestructura para el campo, se limitó la asistencia técnica, la capacitación para los campesinos y se condicionó el financiamiento para la explotación de la tierra. Se atentó, además, contra la organización comunal y ejidal

histórica de los pueblos al permitir la libre venta o renta de tierra e implementando nuevas formas de asociación en el campo.

Otro de los artículos modificados con impacto directo a la población indígena fue el 4º, en él se hizo:

(...) una norma declarativa de la pluralidad de la nación mexicana, misma que obtenía su sustento en la presencia originaria de los pueblos indígenas. El reconocimiento que se hacía en esa norma era como competencia de la pluralidad cultural de la nación, sin embargo, sólo de manera indirecta se podía establecer la consideración de los pueblos indígenas como sujetos de derecho (...), la propia norma jurídica – constitucional restringía los derechos que se le pudieran reconocer a los pueblos indígenas a los de carácter cultural y sólo aquellos que la ley secundaria eventualmente llegara a establecer (López, 2005, p. 70).

3.2. EL DERECHO INTERNACIONAL Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS.

Revisado el concepto de autonomía, es importante hacer una revisión de la situación que vive este concepto en la vida nacional frente al Estado. El tema de los derechos indígenas es un tema latente desde hace varias décadas a nivel nacional y a nivel internacional, los grandes organismos internacionales, como la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) lo han puesto sobre la mesa en reiteradas ocasiones, implementando e impulsando acciones en el campo no sólo social, económico y político, sino también en el campo jurídico, acciones que al correr de los años se han ido modificando, teniendo como resultado, muchas veces, impactos positivos.

Bajo este marco, podemos señalar que en 1957 se firmó el primer Convenio jurídico que reconoce a los pueblos indígenas y en el que por primera vez se “refieren

de manera fundamental a la protección y la integración de sectores de la sociedad nacional particulares, en específico de las poblaciones indígenas tribales y semitribales en los países independientes” (Ventura, 2012, p.77). Este Convenio que quedó clasificado como el 107, fue sin duda el primer instrumento jurídico internacional de impacto para los pueblos originarios, sentando los cimientos de lo que posteriormente conoceríamos como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, en adelante OIT, sobre pueblos indígenas y tribales, documento decretado en 1989, y ratificado por el gobierno mexicano en 1990, por el entonces presidente Carlos Salinas de Gortari.

En 1992, el mismo gobierno mexicano decretó:

(...) una norma declarativa de la pluralidad de la nación mexicana, misma que obtiene su sustento en la presencia originaria de los pueblos indígenas. El reconocimiento que se hace en esa norma es como componente de la pluralidad de la nación, y solo de manera indirecta se puede establecer la consideración de los pueblos indígenas como sujetos de derecho (López, 2005, p.88).

El convenio 169 de la OIT, vigente hasta el día de hoy, se organizó en 10 partes, concentrando diversos temas, entre los que se encuentra lo concerniente a los Políticas Generales del documento, la educación y el territorio.

En relación con las Políticas Generales del documento, podemos señalar, que en el Artículo 1º se precisa que su contenido va dirigido específicamente a todos los pueblos tribales y a todos los pueblos indígenas, haciendo hincapié en cada una de sus características internas de pertenencia:

a) Los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial.

b) A los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (Convenio 169 de la OIT, 1991).

Así mismo hace un señalamiento en relación a la identidad propia de esta población, “la conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del Convenio” (Convenio 169 de la OIT, 1991).

Un punto más por destacar señalado en las Políticas Generales se encuentra en su Artículo 6, Parte Primera, Inciso A, que anuncia la obligación y compromiso que asume el gobierno de los países independientes en relación a la consulta dirigida a los pueblos indígenas en el caso de existir alguna modificación legislativa que les afecte directamente, “consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente” (Convenio 169 de la OIT, 1991).

En cuanto al tema del territorio, espacio fundamental para la construcción de la identidad y donde se teje el trabajo de la colectividad, columna vertebral de una comunidad:

El territorio es un elemento fundamental para la identidad y cultura indígenas, es donde se concentra como primera instancia la familia como célula central de la organización y donde la vida comunal es la columna vertebral de su identidad y desarrollo. La colectividad constituye su resistencia donde la comunidad, el territorio, deja de ser sólo un conjunto de casas con dueños propios y únicos para ser toda una historia pasada, presente y futura, relacionada con la naturaleza de manera espiritual (Medina, 2011, p.153).

Este se concentra en el apartado 2 de este Convenio, en los Artículos 13, 14 y

19. En estos Artículos se señala que todo el gobierno adscrito a este Convenio tiene la obligación de respetar las tierras o territorios ocupados por las comunidades indígenas y tribales, a partir de su relación espiritual con esta. También señalan que los gobiernos deber respetar el derecho de posesión sobre las tierras que tradicionalmente son ocupadas, así mismo estos gobiernos deberán garantizar el acceso a todos los programas agrarios implementados por el Estado que sean a su beneficio.

Artículo 13. Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan, en particular los aspectos colectivos de esa relación.

Artículo 14. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes.

Artículo 19. Los programas agrarios nacionales deberán garantizar a los pueblos interesados condiciones equivalentes a las que disfruten otros sectores de la población, a los efectos de:

a) la asignación de tierras adicionales a dichos pueblos cuando las tierras de que dispongan sean insuficientes para garantizarles los elementos de una existencia normal o para hacer frente a su posible crecimiento numérico;

b) el otorgamiento de los medios necesarios para el desarrollo de las tierras que dichos pueblos ya poseen (Convenio 169 de la OIT, 1991).

En relación con el tema de educación, el Convenio 169 establece en su Artículo 27, que todo lo concerniente a este tema, llámese programas y/o servicios, deben ser tratados entre el Gobierno en turno de la Nación y los pueblos indígenas y tribales, con la finalidad de responder las demandas y necesidades de estos. Así mismo se debe tomar en cuenta, para la implementación de los trabajos la historia, los

conocimientos y las aspiraciones de los pueblos.

Artículo 27. Los programas y los servicios de educación destinados a los pueblos interesados deberán desarrollarse y aplicarse en cooperación con éstos a fin de responder a sus necesidades particulares, y deberán abarcar su historia, sus conocimientos y técnicas, sus sistemas de valores y todas sus demás aspiraciones sociales, económicas y culturales.

Además, los gobiernos deberán reconocer el derecho de esos pueblos a crear sus propias instituciones y medios de educación, siempre que tales instituciones satisfagan las normas mínimas establecidas por la autoridad competente en consulta con esos pueblos. Deberán facilitárseles recursos apropiados con tal fin Convenio 169 de la OIT, 1991).

Finalmente, en el Anexo existente en el Convenio 169, específicamente en los Artículos 3º, 4º y 5º, se reconoce la base de los derechos indígenas, el derecho a la autonomía y a la libre determinación, entendida esta como: un derecho fundamental para su existencia.

Este derecho debe comprender a su vez el de autoafirmación autodefinición, auto-delimitación y auto-disposición interna y externa del sujeto que la ejerce, en este caso los pueblos indígenas. El derecho a la autoafirmación consiste esencialmente en la "capacidad exclusiva que tiene un pueblo de proclamarse existente, con base a una realidad sociológica que contenga un elemento objetivo (la etnia) unido a otro sujeto (la conciencia étnica). Mediante el derecho de autodefinición el pueblo determina por sí mismo quienes son las personas que lo constituyen. Asimismo, la auto-delimitación es el derecho que tiene todo pueblo para determinar por sí mismo los límites de su territorio. Por último, la auto-disposición es el derecho de todo pueblo para organizarse de la manera que más le convenga. En su manifestación interna se traduce en la facultad de darse el tiempo de gobierno que quiera, mientras que la externa consiste en la facultad de determinar su status político y su futuro colectivo, junto con el resto de la población y el Estado al que pertenece" (Obideta,1993, p.63-101) (López, 2005, p.26).

Anexo de Convenio 169 de la OIT.

Artículo 3. Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.

Artículo 4. Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas.

Artículo 5. Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado (Convenio 169 de la OIT, 1991).

Además, en el mismo Anexo, en su Artículo 7º, se señala por primera vez el derecho a la colectividad.

Artículo 7. Los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo de vivir en libertad, paz y seguridad como pueblos distintos y no serán sometidos a ningún acto de genocidio ni a ningún acto de violencia, incluido el traslado forzado de niños del grupo a otro grupo (Convenio 169 de la OIT, 1991).

3.3. LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS.

En el año de 1996, dos años después de la irrupción zapatista, el Gobierno Federal y el EZLN firmaron, en San Andrés Larraizar, los llamados Acuerdos de San Andrés, en ellos, entre otras cosas, “se plasmó la necesidad de reconocer a los pueblos indígenas en la Constitución Mexicana, así como sus derechos a la libre determinación” (López, 2005, p.96).

En las Acuerdos de San Andrés también se reconoció:

A los pueblos indígenas como sujetos de derechos, con facultades para decidir sus formas de gobierno, sus formas de organización interna política, social, económica y cultural, sus procedimientos para designar sus autoridades y sus sistemas normativos para la resolución de conflictos internos, con respecto a los derechos humanos, sus sistemas normativos y espacios jurisdiccionales. Se les reconoció una serie de derechos como el poder elegir a sus autoridades y ejercer la autoridad de acuerdo con sus propias normas en sus ámbitos de autonomía, garantizando la participación de las mujeres en condición de equidad, designar representantes comunitarios y en los ayuntamientos, sin la necesaria participación de los partidos políticos, se les reconoció el derecho a participar en los órganos de representación nacional y estatal, su derecho a la diferencia cultural, el derecho a su hábitat; es decir al uso y disfrute del territorio, conforme al Convenio 169 de la OIT, a la autogestión política comunitaria, al desarrollo de la cultura, a sus sistemas de producción tradicionales, a la gestión y ejecución de sus propios proyectos de desarrollo, a una legislación que garantice la protección a la integridad de sus tierras, a la consulta sobre los asuntos que les atañe, a una educación indígena integral, a garantías de acceso pleno a la justicia, a asociarse libremente en municipios con población mayoritariamente indígena; así como el derecho de varios municipios para asociarse con el fin de coordinar sus acciones como pueblos indígenas y, a una remuneración en territorio asentados por los pueblos indígenas (Ventura, 2012, p.99).

Llegar a esto no fue fácil, el EZLN y sus bases de apoyo tuvieron que resistir a una serie de agresiones, desplazamientos, órdenes de aprensión, asesinatos y persecuciones por parte del Gobierno Federal, del Gobierno Estatal, del ejército y de grupos paramilitares.

Fue necesario, además, por parte del EZLN, cambiar de estrategia militar, ya que tan sólo 12 días de haberle declarado la guerra al Gobierno Federal, le dio paso al diálogo, dejando la lucha armada y tomando la lucha de la palabra.

En marzo de 1995, sin cesar el hostigamiento federal, el Congreso de la Unión aprobó la *Ley para el diálogo, la conciliación y la paz digna en Chiapas* primera en la historia de México, en la que se estableció una comisión llamada Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), integrada por algunos senadores y diputados de la nación. Esta comisión es creada para la búsqueda de la solución del conflicto.

Derivado de dicho acto se establecieron seis mesas de trabajo y negociación, las cuales, su centro de trabajo fue el mismo municipio de San Andrés Larrainzar, nombrándose sede permanente para el diálogo y la negociación.

Las seis mesas nombradas abarcaban las siguientes temáticas:

1. Derechos y Culturas Indígenas
2. Democracia y Justicia
3. Bienestar y Desarrollo
4. Conciliación y Desarrollo en Chiapas
5. Derechos de las mujeres en Chiapas
6. Participación Política y Social.

El EZLN invitó a colaborar en las negociaciones a más de 100 asesores especialistas del tema, entre los que se encontraron, invariablemente, dirigentes indígenas, antropólogos, historiadores, intelectuales y representantes de diversas organizaciones sociales y políticas. Esto permitió el trabajo de propuestas más profundas y sostenidas en términos teóricos y prácticos. Los acuerdos avanzaron de manera muy lenta, entre otras cosas porque los pueblos indígenas y el EZLN pidieron la traducción del debate a las distintas lenguas de los presentes. Además, de que cada decisión que se tomó salió de las bases de apoyo, lo que implicaba un diálogo previo en cada pueblo.

El 16 de febrero de 1996 son firmados los primeros acuerdos derivados de la mesa uno.

No obstante las negociaciones cesaron debido a la intensificación del hostigamiento militar en territorio zapatista, pero lograron retomarse a finales de ese mismo año, cuando la COCOPA presentó una nueva propuesta, misma que no plasmó de manera original la versión hecha en un inicio de los acuerdos, sin embargo permanecieron algunos puntos que permitieron la aceptación y firma por parte del EZLN, no sin antes dejar claro que no estaban totalmente de acuerdo con lo propuesto por no cubrir las demandas en cuestión.

Los puntos que permanecieron fueron los referentes al reconocimiento de su carácter como pueblos indígenas, su derecho a la libre determinación y como expresión de esta a la autonomía para: decidir sus formas internas de convivencia y de organización social, economía, política y cultural, aplicar sus sistemas normativos en la regulación y la solución de conflictos internos, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y en particular, la dignidad y la integridad de las mujeres, elegir a sus autoridades y ejercer sus formas de gobierno interno, acceder de manera colectiva al uso y al disfrute de los recursos naturales, de sus tierras y sus territorios; salvo los que pertenecen a la nación, preservar y enriquecer sus

lenguas, conocimientos y todos los elementos que configuran su cultura y su identidad, adquirir, operar y administrar sus propios medios de comunicación, participar en los planes y programas de desarrollo municipal, asociarse con comunidades y municipios con población indígena con el fin de coordinar sus acciones y administrar los fondos públicos que les fueran otorgados (Ventura, 2012, p.100).

Esta propuesta, hecha por la COCOPA y aceptada por el EZLN fue entregada al Gobierno Federal, a través de la Secretaría de Gobernación. Emilio Chuayffet, a la cabeza de esta Secretaría aprobó dicha propuesta, pero al poco tiempo se retractó, presentando con ello una serie de observaciones y modificaciones en casi todo el documento.

La presidencia de la República, en marzo de 1998 presentó al Congreso de la Unión, de manera unilateral, dejando de lado a la COCOPA y al EZLN, una Iniciativa de Reforma Constitucional en materia indígena, misma que se apartó de la negociada en los Acuerdos de San Andrés.

Esta iniciativa, entre otras cosas:

Se refirió a los pueblos indígenas, pero restringió la autonomía estrictamente al ámbito comunitario. No reconoció a las comunidades como entidades jurídicas, lo cual dejó sin sentido el concepto de autonomía. Omitió el derecho de territorio; al acceso colectivo a tierras y territorios, y lo concibió meramente como "lugares", lo restringió a las modalidades de propiedad previstas en el artículo 27 constitucional y la jurisdicción indígena quedó estrictamente bajo la tutela del estado. (Ventura, 2012, p.101).

Como era de esperarse, este acto tensó la situación en el estado Chiapaneco, en las comunidades indígenas y con el EZLN. Finalmente, esta iniciativa fue rechazada rotundamente por los insurrectos y plantearon que no regresarían a la mesa de negociación hasta que se cumpliera el acuerdo hecho entre la Comisión de Concordia y Pacificación y ellos.

El gobierno reaccionó con un incremento de presencia militar, con hostigamiento y con el asedio hacia las comunidades zapatistas.

Aún con los diálogos suspendidos el EZLN y las comunidades zapatistas siguieron organizándose. De manera interna, fortalecieron los cimientos de su autonomía a través de proyectos educativos que gestaron un sistema educativo y formativo, proyectos de salud que dieron pie a la instalación de clínicas y hospitales, proyectos productivos que encaminaron a una economía comunitaria y proyectos culturales que fortalecieron su identidad. De manera externa y con a la finalidad de fortalecer la lucha y la complicidad con la sociedad civil, *sacaron* a la luz, la Quinta Declaración de la Selva Lacandona, el 12 de marzo de 1999, en la cual convocaron a la realización de una Consulta Nacional, nombrada “Por el reconocimiento de los pueblos indios y por el fin de la guerra de exterminio”.

Esta consulta estableció cuatro preguntas:

1. ¿Estás de acuerdo en que los pueblos indígenas deben ser incluidos con toda la fuerza y riqueza en el proyecto nacional y tomar parte activa en la construcción de un México nuevo?

2. ¿Estás de acuerdo en que los derechos indígenas deben ser reconocidos en la Constitución mexicana conforme a los Acuerdos de San Andrés y las propuestas correspondientes de la Comisión de Concordia y Pacificación del Congreso de la Unión?

3. ¿Estás de acuerdo en que debemos alcanzar la paz verdadera por la vía del diálogo, desmilitarizando el país con el regreso de los soldados a sus cuarteles, como lo establece la Constitución y las leyes?

4. ¿Estás de acuerdo en que el pueblo debe organizarse y exigir al gobierno que mande obedeciendo en todos los aspectos de la vida nacional?

El resultado obtenido en la consulta fue positivo para los pueblos indígenas del país, con ello se logró, además de conocer la opinión de la sociedad civil, asentar cuatro puntos fundamentales: la inclusión de los pueblos indígenas en un proyecto de nación, el respeto de los Acuerdos de San Andrés, la desmilitarización y el ejercicio de mandar obedeciendo.

El 2 de julio, después de 70 años de gobierno por parte del Partido Revolucionario Institucional, entra a la silla presidencial el Partido Acción Nacional (PAN), representado por Vicente Fox, ex-gerente de la transnacional Coca-Cola.

Los zapatistas le dieron la bienvenida al nuevo gobierno con tres comunicados: el primero fechado el 2 de diciembre. En él, la Comandancia del EZLN expresaba que la credibilidad del nuevo gobierno y su palabra frente a ellos estaba en juego, a partir de la solución del conflicto. El segundo expuso la necesidad de tres señales mínimas que debía presentar el ejecutivo para reiniciar el diálogo: 1) aprobación a la ley COCOPA, 2) liberación a todos los zapatistas presos, retiro y cierre de siete de las 259 posiciones militares en el estado y 3) el respeto a la marcha llamada “Del Color de la Tierra”, encabezada por una delegación zapatista, la cual se dirigió a la ciudad de México, con el objetivo de demandar en el Congreso de

la Unión la aprobación de la iniciativa de Ley sobre Derechos y Cultura Indígena, elaborada en 1996 por la COCOPA.

Esta delegación estuvo conformada por 24 miembros del CCRI de la Comandancia General del EZLN (CCRI-CG), representantes de los pueblos tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol, zoque, mame, y mestizo. Es destacar que durante este recorrido se llevó a cabo el III Congreso Nacional Indígena (CNI) en la comunidad de Nurío, en el que se convocó a numerosas e importantes comunidades y organizaciones indígenas. En este Congreso, los participantes, ratificaron la adhesión a los Acuerdos de San Andrés y su demanda.

La marcha arribó a la Ciudad de México y el 28 de marzo de 2001, en el recinto del Congreso de la Unión la Comandante Esther subió a la tribuna y en su discurso se refirió a la situación de la mujer indígena: pobreza, explotación, represión y exclusión, enfatizando en el beneficio que traería para los millones de indígenas la aprobación de la iniciativa de la ley elaborada por COCOPA.

Desde hace muchos años hemos venido sufriendo el dolor, el olvido, el desprecio, la marginación y la opresión. Sufrimos el olvido porque nadie se acuerda de nosotras. Nos mandaron a vivir hasta en el rincón de las montañas del país para que ya no llegue nadie a visitarnos o a ver cómo vivimos.

Mientras no contamos con los servicios de agua potable, luz eléctrica, escuela, vivienda digna, carreteras, clínicas, menos hospitales, mientras muchas de nuestras hermanas, mujeres, niñas y ancianas mueren de enfermedades curables, desnutrición y de parto, porque no hay clínicas ni hospitales donde se atiendan.

Solo en la ciudad, donde viven los ricos sí tienen hospitales con buena atención y tienen todos los servicios. Para nosotros, aunque haya en la ciudad no nos beneficia para nada, porque no tenemos dinero, no hay manera como trasladarnos, si lo hay ya no llegamos a la ciudad, en el camino regresamos ya muertos.

Principalmente las mujeres, son ellas las que sienten el dolor del parto, ellas ven morir sus hijos en sus brazos por desnutrición, por falta de atención, también ven sus hijos descalzos, sin ropa porque no alcanza el dinero para comprarles, porque son ellas que cuidan sus hogares, ven qué le hace falta para su alimentación. (Discurso Comandante Esther, Congreso de la Unión, 2001).

No obstante, el 25 de abril de 2001, con el consenso de los cuatro partidos más importantes del país, PRI, PAN, Verde Ecologista y PRD fue aprobada la llamada Ley de Derechos y Cultura Indígena, reformando con esto el artículo 2º de la Constitución y desconociendo con esto los puntos nodales de la iniciativa de la Ley COCOPA y, por tanto, los Acuerdos de San Andrés.

Dicha ley tomó parte del lenguaje del Convenio 169 de la OIT; reconoció la autonomía y la libre determinación de las comunidades y pueblos indígenas, pero quedó sólo en plano declarativo, “en virtud de que las acciones y medidas concretas no se establecen ni definen los contenidos fundamentales de la autonomía: las cuestiones relativas a la territorialidad, autogobierno, competencia y facultades de los entes autónomos” (Sánchez, 2004, p. 271, en Ventura, 2012, p.104).

La Ley de Derechos y Cultura Indígena señaló, por ejemplo, los pueblos indígenas son aquellos 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; no se hizo referencia a los pueblos que pudieron llegar al país después de la colonización, como los kikapoo, en el norte del país.

A las comunidades indígenas las describe como aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentada en un territorio y que reconocen autoridades propias, de acuerdo a sus usos y costumbres. De este artículo puede decirse que es un error reconocer a los pueblos indígenas y sus comunidades en el mismo rango pues podría dar lugar a que se separen de los pueblos de los que forman parte e impedirían su reconstrucción; lo correcto hubiera sido reconocer al pueblo indígena como el sujeto de derecho frente al Estado y a las comunidades como entidades de derecho público, pero formando parte de los pueblos indígenas. Por otro lado, la definición de comunidad puede resultar estrecha pues hay comunidades que no se encuentran asentadas en un solo territorio, como la de los migrantes, pero sí forman una unidad social. (López, 2005, p 121).

La nueva ley también transgredió explícitamente conceptos y acciones nodales dentro de una comunidad indígena como el de tierra y territorio, sustituyéndolos como lugares.

Con ello se desconoce en derecho de los pueblos indígenas a la propiedad y la posesión, y se reduce el derecho de control colectivo a sólo derecho de preferencia, con lo que se niega su pertenencia territorial, su derecho a la territorialidad y a las facultades sobre sus territorios (Ventura, 2012, p.105).

Y no menos grave, la Reforma Constitucional, a diferencia de los acuerdos no reconoce específicamente:

Los derechos de los pueblos indígenas, para desarrollar sus formas específicas de organización social, cultural, política y económica, obtener reconocimiento de sus sistemas normativos internos en la medida en que no se opongan a las garantías constitucionales y los derechos humanos, para designar libremente a sus representantes en la comunidad, así como a los funcionarios de gobierno municipal y los líderes de los pueblos indígenas de acuerdo a las instituciones y tradiciones de cada pueblo, y para promover y desarrollar sus lenguas, culturas, así como sus costumbres y tradiciones políticas, sociales, económicas, religiosas y culturales (Speed, 2011, p.139).

El EZLN y el CNI desconocieron la reforma, señalaron que además de transgredir sus derechos, transgredía tácitamente el trabajo y los acuerdos firmados en San Andrés, pese a ello, la reforma fue enviada a todos los estados de la República.

Más de 330 controversias constitucionales fueron presentadas en la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) por parte de pueblos indígenas de varios rincones del país (Oaxaca, Chiapas, Guerrero, Morelos, Hidalgo, Tlaxcala) argumentaron que además de no respetar los Acuerdos de San Andrés, violaba el *Convenio 169* de la Organización Internacional del Trabajo, suscrito por México.

En 2002 llegó la respuesta a las controversias a cada uno de los pueblos, pero fueron declaradas improcedentes, cerrando así todo camino constitucional para la construcción de la autonomía de los pueblos indígenas.

Cuando los pueblos indígenas, muy en especial los pueblos zapatistas y los que se identificaron con sus demandas, se dieron cuenta que su lucha por el reconocimiento a sus derechos por la vía constitucional, no había dado los resultados esperados, enfocaron sus esfuerzos a organizarse de manera interna, a impulsar proyectos con miras a la construcción de la autonomía en los hechos. Algunos movimientos que ya habían comenzado en ese andar los potencializaron, mientras otros, que empezaban el camino, se relacionaron con los primeros para conocer de su experiencia y comenzar el andar, impulsado su autonomía hasta en la vida cotidiana, no sin enfrentarse a una serie de mecanismos de hostigamiento, debido a que sus demandas no se limitaron a exigir a las instituciones estatales cumplir con su deber, sino que pidieron la transformación del Estado, así mismo, no reclamaron tierras sino territorios; no reclamaron participar en los órganos estatales sino demandaron reconocimiento a su propios gobiernos, lucharon no porque se les administrara justicia conforme al derecho estatal, sino por el reconocimiento a su derecho a administrar justicia para ellos y por ellos; no buscaron que hubiera planes de desarrollo, sino demandaron que se reconociera su derecho a diseñar su propio desarrollo.

Los pueblos indígenas no sólo demandan reconocimiento y respeto para lo que ya tienen. No les basta que sus formas de existencia adquieran cobertura legal. Quieren que la sociedad se abra a la coexistencia armónica entre diversos pueblos y culturas. Aspiran a que sus prácticas cotidianas de gobierno, que les han permitido sobrevivir con todo en contra, dejen de ser vistas como reminiscencias del pasado (Esteva, 2011, p.120).

Esto en general permitió reflexionar y entender que:

Los pueblos indígenas en México no buscaron una soberanía frente al Estado, lo que pidieron y demandaron fue su derecho histórico a convenir, con el Estado, las condiciones que permitieran su sobrevivencia y desarrollo como pueblos, dentro de un Estado multicultural. (Villoro, 1998, p.69).

Para hacerlo apelaron a lo que tenían a la mano: sus culturas, sus experiencias de resistencias pasadas, sus estructuras propias, construidas a través del tiempo; sus relaciones con otros movimientos sociales y las realidades concretas del lugar donde se encontraban. Con esta respuesta, los movimientos indígenas no sólo cuestionaron el autoritarismo y la antidemocracia como rasgos distintivos del Estado Nación, sino también “ciertas formas de organización popular que seguían la lógica de los dominadores, que cuando triunfaban terminaban realizando las prácticas que antes combatieron” (López, 2011, p.81).

Los acuerdos de San Andrés, para las comunidades indígenas, pudieron ser una puerta para una: Sociedad deseable, mestizos e indios hubieran podido convivir en igualdad de condiciones, mediante la adopción, por parte de los primeros, de modos de convivencia legítimos asentados en la reciprocidad, la redistribución y la autoridad como servicio. Asimismo, “los indios ampliarían y adaptarían sus nociones culturalmente pautadas de la convivencia democrática y el buen gobierno, para admitir formas nuevas de comunidad e identidades mezcladas o ch'ixi, con las cuales dialogarían creativamente en un proceso de intercambio de saberes, de estéticas y de éticas” (Rivera, 2010, p.72).

Así estos movimientos sociales, bajo sus propias formas organizativas, con una base colectiva van, como lo sostiene Boaventura (2007) modificando los espacios políticos convencional y consolidando principios de autoridad compartida como objeto político, permitiendo visualizar además su mundo, su vida y su lucha.

CAPÍTULO 4. NURÍO, UN PUEBLO PURHÉPECHA LUCHANDO POR SU TERRITORIO.

4.1. ANTECEDENTES HISTÓRICO DE UN PUEBLO DESPOJADO DE SU TERRITORIO.

Cuentan los pobladores de la comunidad que, originalmente Nurío formaba parte de un pueblo llamado Urio-Itari-Anaratin, el cual se encontraba en lo alto de un cerro de la sierra Purhépecha. Urio estaba constituido por cuatro barrios, Ukal Uricha (artesanos de barro); Teuricha (artesanos de hierro); Tacus Uricha (artesanos de faja) y Kastzi Urachi (artesanos de sombreros) pero, como sucedió con muchos pueblos, la invasión española los fue reducido y desplazado territorialmente. Esto dio como resultado “asentamientos aledaños al territorio original con, múltiples cambios en su composición interna (parentescos y oficios), así como a la implementación de estrategias para alcanzar grados de convivencia aceptable entre ellos y entre los pueblos nacientes” (Solís, 2012, p.59).



Al fondo, cerro donde se ubicaba Urio-Itari-Anaratin

El primer y el tercer barrio se desplazaron a Capácuaro y a Santo Tomas, como se les conoce actualmente, el segundo y el cuarto formaron San Felipe de los Herreros, mientras algunos miembros de esos mismos barrios formaron Nurío, asentándose a las faldas del cerro.

Estos nuevos asentamientos originaron conflictos entre los nuevos pueblos, debido a que los límites territoriales desdibujados, se fueron defendiendo a través de luchas o guerras como los propios indígenas lo señalan, provocando pugnas entre unos y otros. Así mismo señalan que, en su momento, la Corona Española otorgó Títulos Virreinales donde se asignaba el mismo territorio a dos o más comunidades, tal es el caso de Nurío y San Felipe de los Herreros, que hasta el día de hoy pelean parte de un cerro, argumentando pertenencias desde tiempo de la Corona.

Estas estas luchas territoriales no sólo se dieron entre estas comunidades, sino que también se han visto involucradas, por lo menos en esta zona, Pomacuaran y Cocucho.



Fuente: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. Región Perhépecha.



Fuente: Comunicación Intercultural. Ubicación actual de Nurío y de las comunidades vecinas.

4.1. BREVE CONTEXTO HISTÓRICO EN EL SIGLO XX.

Con la conformación del Estado-Nación la pugna territorial no cambio, los gobiernos en turno del país, se limitaron a ratificar dichos Títulos Virreinales⁴, al parecer, sin tomar en cuenta los conflicto existentes, agravaron con esto la pugna y las revueltas por el territorio.

A principios del siglo XX, Lázaro Cárdenas, primero como gobernador de Michoacán, y después como Presidente de la República, impulsó las ya mencionadas políticas de inserción dirigidas a los pueblos indígenas, pero también

⁴ Muchos de estos Títulos Virreinales no existen en las comunidades, en el caso de Nurío se piensa que en documento oficial se encuentra en alguna parte de España.

impulsó el reparto agrario en México y en Michoacán, acto que momentáneamente contuvo las revueltas indígenas en la región purhépecha, sin embargo con el tiempo, estas se volvieron a activar, debido a que sus demandas iban más allá de la repartición de tierras, estas iban hacia el reconocimiento de su antiguo territorio, por lo menos el otorgado por la Corona a través de los Títulos Virreinales.

Frente a esto, el gobierno Federal, no tuvo la capacidad de resolver tal cuestión, debido a que, por un lado, al ratificar u otorgar alguna tierra demandadas, este se enfrentó a las demandas de otros pueblos, que asumían como propio el territorio asignado y por el otro, el Gobierno se limitó a una asignación de tierra bajo el término ejidal, justificándolo a partir de la reivindicación del derecho federal de propiedad en el artículo 27 constitucional.

En el caso de Nurío, en 1925, la comunidad interpuso una solicitud de dotación ejidal, apoyándose con todos los recursos jurídicos, sin embargo, fue rechazada. Como respuesta los comuneros cambiaron de estrategia y acusaron a San Felipe de los Herreros de despojo, pero tampoco tuvieron éxito.

Ambas comunidades se enrolaron en una lucha jurídica y un año después de que Nurío interpusiera la demanda de despojo, San Felipe de los Herreros implementó el mismo acto, también sin éxito.

Casi 6 años después una resolución medianamente aceptable para algunos, en 1930; el Estado mexicano finalmente reconoció jurídicamente la posesión de tierras y en 1940 su confirmación, así, como lo señala Solís (2012, p.70). La titulación se dirigió a los casos en que no contaban con títulos de propiedad colonial o del siglo XIX; la confirmación fue para todos aquellos pueblos que demostraron con

suficiencia la posesión de la tierra desde tiempos inmemorable, es decir desde tiempos precolombinos.

Con esto como herramienta, en 1944 Nurío registró una nueva solicitud de confirmación y titulación de tierras, sin embargo, tuvieron que esperar 10 años para recibir respuesta. En 1954, el Cuerpo Consultivo Agrario emitió un dictamen a favor de la comunidad por 4244 hectáreas, sin embargo, semanas después un dictamen presidencial lo contradijo, reconociendo únicamente 1395. Este dictamen como era de esperarse causó una marcada inconformidad por parte de los comuneros, lo que agudizó la situación en este territorio. Los enfrentamientos cuerpo a cuerpo no cesaron, siendo los días de siembra y cosecha los más sangrientos, pues tanto Nurío, como San Felipe de los Herreros luchaban por poder sembrar en los días de mayor producción económica y alimenticia.

Para 1963 el Secretario de Gobierno del estado expuso una propuesta de negociación. Esta consistió en la explotación de la tierra en 50% y 50%, sin embargo, ambas comunidades se negaron a aceptar y continuó su lucha por la vía legal y la por la lucha cuerpo a cuerpo.

4.2. NUEVOS ACTORES SOCIALES EN LA DISPUTA POR EL TERRITORIO.

Poco a poco, con el avance del desarrollo del país, con la inserción y asimilación de estos pueblos al andante sistema capitalista y la poca respuesta a sus necesidades y conflictos, los pobladores de estas tierras comenzaron a sumar más exigencias a su demanda; a la restitución de tierras se le fueron sumando exigencias como la no intervención del Estado en su estructura organizativa interna, buscando

con esto resolver, por ellos mismos, sus conflictos territoriales y organizarse, de manera libre, dentro del Estado Nación.

En la década de los años de 1970, la pugna entre comuneros comenzó a tener un giro importante, la comunidad purhépecha:

Transformada por el impacto de la penetración del Estado en sus estructuras consuetudinarias, la comunidad se convierte ahora en fuerza estructuralmente a nivel regional y se comienza a transformar (...) La comunidad ha logrado recuperar su protagonismo gracias a la confluencia y concatenación de dos procesos distintos de organización (...) -el agrarismo y el indigenismo, respectivamente:

- por un lado, la participación de los comuneros purhépecha tanto de la subregión Lacustre, como de la Meseta y la Cañada en los movimientos campesinos regionales y nacionales. A través de estos movimientos, la comunidad establece vínculos con movimientos sociales extra-locales que luego servirán de punto de partida para superar el acusado localismo comunal.
- por el otro, el surgimiento de una intelligentsia puehépecha que tras su formación como *agente de aculturación* (maestros rurales) se irá emancipando de su tutela institucional y que en base a sus experiencias con formas de organización provenientes del mundo urbano y mestizo impulsaron una re-funcionalización de las estructuras comunales (Dietz, 1999: 243).

Nuevos actores sociales y políticos, en la región, encabezada por indígenas se fueron fortaleciendo. Estos nuevos protagonistas comenzaron, por ellos mismos, a establecer vínculos de manera organizada. Estas nuevas relaciones se fueron integrando por campesinos, indígenas, por gente proveniente de las grandes ciudades y por profesores nativos de la región, los cuales habían sido formados en algún albergue indígena, como el establecido en Paracho o por el conocido proyecto nacional de las Misiones Culturales. Estas organizaciones comenzaron a centrar sus luchas en cuestiones ejidales, marcando una distancia importante entre ellos y el corporativismo, teniendo que enfrentar las estrategias gubernamentales, las cuales no dejaron de buscar y tener incidencia en estas organizaciones, dividiéndolas, sobre todos a las familias a partir de la redistribución de tierra. Frente a esto los comuneros buscaron fortalecerse internamente, teniendo entre las estrategias, acercamientos personales entre comunidades.

El comunero Juan Chávez⁵ , actor político y social destacado, proveniente de la comunidad de Nurío floreció y comenzó a destacar en estas organizaciones, su facilidad de negociación y gestión, su conocimiento de los derechos como indígenas campesinos y sus relaciones políticas dentro y fuera de la comunidad le permitió ser, quizá, el personaje más sobresaliente de la época contemporánea de esa región. Él, junto con un equipo de comuneros, buscaron tejer relaciones sólidas entre todas las comunidades de la región, implementando e impulsando proyectos comunitarios en común, buscando solucionar, por ellos mismos los conflictos existentes, sobresaliendo uno concerniente al territorio que se tejió con el ámbito educativo, del cual hablaremos más tarde.

Es importante señalar que los conflictos por el territorio en Nurío no se limitaron con San Felipe de los Herreros, se vivieron involucradas otras comunidades, como Cocucho y Urapicho. La memoria colectiva al respecto recuerda los enfrentamientos vividos a finales de la década de 1980 y principios de 1990, donde se contabilizaron muertos en las tres comunidades, además de robos de cabezas de ganado y robos cosecha, afectando con esto la economía de los pueblos, -no hacíamos otra cosa que pelear, el pueblo estaba armado, había

⁵ Juan Chávez vino a desempeñar como un importante agente mediador entre la sociedad nuriense y la externa. Desde finales de finales de la década de los años 70 y hasta la de los 90 este personaje se ubicó como uno de los promotores más destacados en introducir los proyectos políticos y culturales auspiciados por el Estado. Pero también se disputó a promover discursividades y prácticas políticas cuando el modelo indigenista integracionista entró en completo cuestionamiento, con lo que consiguió la socialización de un discurso que pondera la participación política local a partir de la diferenciación cultural. (Solís, 2012, p.107). Si bien este personaje no fue indígena Purhépecha, desde muy niño, cuando llega, junto con su familia a la comunidad de Nurío y se asume como parte activa de la comunidad.

momentos en que Cocucho se aliaba con Urapicho para pelear contra nosotros-, destacaron algunos comuneros que participaron en estas revueltas al momento de esta investigación.

En esa década, también, después de mucho trabajo político, dirigido por Juan Chávez; de incontables negociaciones y siendo conscientes de las consecuencias que estaban acarreado las pugnas por el territorio, como la orfandad de niños y niñas y la viudez de decenas de mujeres, quienes tuvieron que enfrentarse al sostenimiento económico de la familia, lograron un acuerdo de paz, como lo nombran ellos, en el que San Felipe de los Herreros, Cocucho y Nurío establecieron y se comprometieron a no ocupar la fracción de la tierra en disputa; ni con cultivo, ni con pastoreo, colocando en la zona una cruz como símbolo de paz, misma que existe has día de hoy.

Este acto, venido desde las comunidades, permitió contener las agresiones históricas vividas entre ellos, aún y con la sentencia recibida años después, por parte del Tribunal Agrario a San Felipe de los Herreros donde, a su favor se nombran las tierras en disputa, quizá influenciado por los lazos familiares establecidos en recientes años a partir de matrimonios y compadrazgos entre las comunidades.

4.3. LUCHA TERRITORIAL Y ACTORES EXTERNOS.

Bajo este marco, podemos decir que la lucha por el territorio no sólo se dio entre comunidades, el conflicto por la posesión de tierras se dio también fuera de ellas. A finales del siglo XIX, como lo señala Bello (2006), una gran cantidad de tierras indígenas del estado de Michoacán pasaron a manos de personas externas a

estas, situación que se extendió hasta casi finales del siglo XX. La pérdida de estas tierras y los conflictos en torno a esto distó marcadamente al conflicto vivido entre comunidades, esta se vinculó, por un lado, al endeudamiento masivo por parte de los comuneros por la realización de fiestas religiosas, y por el otro al empobrecimiento de la tierra y su explotación, la precariedad para sobrevivir en un territorio como el campo y/o la imposibilidad de trabajar la tierra por el conflicto intercomunal. Sumado a esto, algunos comuneros señalan actualmente, sobre todos los allegados a Juan Chávez, que la necesidad de armas para la defensa de su territorio, los llevó a muchos de ellos a empeñar sus tierras para su compra.

El traspaso de las tierras se hacía de manera irregular y por la vía del endeudamiento. Las personas pedían dinero prestado vendiendo su maíz a un precio inferior al que se pagaba en temporada de cosechas, era una venta anticipada en verde. Cuando venía la cosecha la gente de Nurío debían pagar su deuda por un valor superior al contraído originalmente, este pago entonces se hacía con el maíz cotizado a un precio de usurario. Como los campesinos finalmente no podían pagar la deuda, esta se trasladaba al próximo año y así. Algunos campesinos firmaban una escritura de traspaso de su tierra en garantía y cuando no podían pagar a los comerciantes y especuladores de Paracho se quedaban con ellas, mientras que los propietarios originales se quedaban en calidad de jornaleros del nuevo dueño. (Bello, 2006, p.161).

Esta situación en Nurío se fue agravando, complementándose con la guerra entre comunidades, sin embargo, abrió otro camino organizativo en la búsqueda de la recuperación de tierra, la cual de nueva cuenta fue encabezada por Juan Chávez y un equipo de comuneros de la comunidad. Las estrategias que implementaron, fue en primera instancia, la vía legal. Se constituyó un Comité Agrario el cual, a partir de minutas se buscó avalar las propiedades pedidas. Estas minutas contenían el reconocimiento de los propietarios originales o descendientes, por parte de las autoridades comunales. Este acto se apoyó en con la Ley Agraria, argumentando la imposibilidad de venta, embargo y traspaso de la tierra comunitaria.

Esta estrategia fue lenta y aunque fue apoyada por la autoridad local y estatal, comenzó a ser cuestionada por los propios indígenas de la comunidad, debido a que la pugna era con gente adinerada e influyente de Paracho y gran parte de la económica de Nurío dependía de Paracho. Era en Paracho donde se comercializaban los productos cosechados y las guitarras hechas por ellos mismos, sin embargo, se cuenta que, el trabajo político de Juan Chávez y su gente convencieron a los nurienses a continuar con la lucha por la recuperación de la tierra.

El 13 de noviembre de 1970 el Representante de Bienes Comunales de Nurío, Juan Chávez Alonso presentó ante el Receptor de Rentas de Paracho un listado, de varios otros que se presentaron en la época, solicitando a nombre del Comité Agrario de Nurío se otorgara un “certificado colectivo” a once pequeños propietarios de la comunidad. La estrategia dio resultado pese a las tensiones que provocó en la comunidad y la molestia de los nuevos propietarios de Paracho. (Bello, 2006, p.165).

Una segunda estrategia para ir recuperando su tierra se basó en el engaño, testimonios de comuneros señalan que en algún momento de la pugna se decidió no entregar el maíz que se cosechaba y que se tomaba como pago a su deuda, la manera de hacerlo era no informando de que esta actividad se estaba haciendo, como lo platica Agustín Gonzáles, indígena de la comunidad y cercano de Juan Chávez:

Al gobierno le conviene que estemos peleados entre pueblos, él sabía de los pleitos que había entre comunidades, sabía de nuestra pobreza, pero a él no le importaba nada, al contrario, al él le convenía, así mientras nosotros estamos pelando él decidía todo, nos quitaba el derecho a participar y a exigir (...) Cuando fueron las guerras con las otras comunidades no podíamos organizarnos para otra cosa, todos nos preocupábamos en defendernos, no creo que nos preocupábamos por hacer esto o hacer esto otro. Pero cuando se hicieron las paces todos nos empezamos a organizar, y pues decíamos, no pues hay que irle a exigirle al gobierno; ¿qué nos falta?, no pues esto, y esto otro y pues comenzamos a engañar a los de Paracho y ya no les dábamos en maíz que cosechábamos y a ellos se les hacía raro, pero como que agarramos fuerza y pues ahora nos peleábamos con ellos, pero luego ganamos. (Comunicación personal, diciembre de 2015).

4.4. NURÍO EN LA ACTUALIDAD.



Señalamiento en una de las entradas de Nurío

Actualmente Nurío tiene una población aproximada de los 3,749 habitantes, según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2010), de los cuales 1708 son hombres y 2041 mujeres, sin embargo, información interna, indica que la población asciende a los más de 5,000 habitantes. Esta inconsistencia, indican los propios pobladores, se debe específicamente al alto índice de migración aleatoria existente de manera constante hasta el día de hoy.

En la comunidad de Nurío el porcentaje de personas migrantes asciende a 65%, algunos de ellos cuentan con documentación, y cerca del 90% de los pobladores tienen a

menos un familiar migrante residente en alguna parte del país o del extranjero (Ventura, 2012, p. 40).

Es importante mencionar que, desde hace varias décadas, Michoacán está catalogado como un estado de alta intensidad migratoria, ubicándose tan sólo después de Zacatecas y Guanajuato, donde Estados Unidos es el lugar de mayor asentamiento; por ejemplo; de cada 100 migrantes en el estado, 98 se va al vecino país y del total de viviendas, el 9.33% recibe remesas (INEGI, 2010).

Como es de esperarse este acto migratorio ha traído incontables consecuencias de diferente índole entre la población michoacana y muy en especial entre los comuneros nurienses. Por ejemplo, ha permitido en gran medida, sostener y dar vida a muchos aspectos de su vida cultural, política y social, como la realización de grandes festividades: bodas, bautizos, fiestas patronales, etcétera, así como la construcción grandes viviendas y negocios familiares.



Mujeres de Nurío rumbo a una boda de la comunidad.

La población migrante se concentra particularmente en los hombres, teniendo también diversas consecutivas dentro de la comunidad e impactando en la familia; en las mujeres y en los niños. Los hombres migrantes, según información obtenida dentro de la propia comunidad, después de casarse, recurrentemente, dejan a su esposa a cargo de su madre, es decir de la suegra de la novia, con la intención de aprenda todas las labores del hogar. Esta situación suele complejizarse debido a que el varón suele tardar años en regresar o simplemente jamás lo hace, o en su defecto, regresa de manera temporal. Las mujeres que viven esta situación por años, en voz de ellas mismas, experimenta un abandono emocional y en ocasiones también un abandono económico, permeado, muchas veces, por un maltrato recibido por parte de la nueva familia:

Ellos se van después de que se roban a la muchacha⁶, son ellos los que se van al viaje⁷ luego, luego después de casarse se van y dejan a la esposa acá, en el pueblo. Ella se queda con su suegra, no puede regresarse a su casa porque tiene que ayudarle a la suegra, tiene que hacer todas las cosas en la casa (...), pero casi siempre las tratan mal porque no es su hija. Le enseña a echar tortilla y a lavar la ropa, pero luego es como la criada (...), es bien raro que una suegra trate bien, pero en veces sí (Mujer indígena de la comunidad, comunicación personal, abril de 2015).

Los años de ausencia dan como resultado rompimientos familiares y emocionales, complejizándose aun más cuando los hombres regresan a la comunidad con una nueva esposa, dejando en el desamparo a la esposa de la comunidad.

En veces el esposo ya no manda por ella, ni regresa, o regresa *en veces*, porque mientras él está en el norte se buscan a otra esposa; ¿usted cree que se va a quedar tanto tiempo solo?, no, él se busca a otra estando por allá, y la esposa de acá pus se queda con la

⁶ Cuando unas parejas comienzan a vivir juntos es porque el hombre se lleva a vivir a la mujer a su casa, es decir a la casa de sus papás, este acto se le nombra "robar a la muchacha".

⁷ El viaje es el acto de migrar a trabajar a Estados Unidos.

suegra (...) ya no puede regresar a su casa (...), ya en su casa no la aceptan, si se regresa a su casa su papá o su mamá la regresan, pues es que no se puede regresar a su casa porque así es (...), ya luego regresa el marido, pero la cosa se pone fea si regresa con mujer porque corre a la de acá y pus ella pus orá sí que se tiene que regresar a su casa. (Mujer indígena de la comunidad, comunicación personal, abril de 2015).

En ocasiones el esposo “manda” por ella, con la intención de que ambos trabajen en el país extranjero. Cuando sucede esto, ellas viajan, muchas veces dejando a los hijos a cargo de los abuelos, sin embargo, es quizá una de las mejores opciones para ellas, ya que es la única forma en que pueden salir libremente de la comunidad y evitar el abandono. Esto también puede acarrear otro tipo de situaciones, y esto es el abandono que pueden vivir los niños por años, ya que, aun sabiendo de la existencia de los padres, quienes les mandan remesas, viven la tristeza y la ausencia de ambos padres, convirtiéndose prácticamente en unos desconocidos para ellos, agravándose el conflicto cuando los padres regresan o cuando piden sean mandados a los Estados Unidos⁸, la nula relación afectiva existente entre ellos termina haciendo una relación hostil.

A mi nietito me lo dejaron desde chiquillo, sus papás se fueron pal norte hace muchos años (...), él tenía ocho meses, ellos ya tienen más hijos allá y mi nietito vive acá conmigo (...) Me están diciendo que ya lo mande, dicen que allá puede estudiar, pero él no se quiere ir y sus papás se enojan (...), yo no quiero que se vaya, yo cuidé a mi nietito desde chiquillo, el no conoce a sus papás, me dice que no se quiere ir. (Mujer indígena de la comunidad, comunicación diciembre de 2015)

Otras historias de migración hacen referencia a los viajes de familias completas, en donde los hijos crecen fuera de la comunidad, totalmente desarraigados de su cultura y su gente.

⁸ Cuando los padres migrantes piden a los abuelos que manden a los niños al país vecino, con básicamente dos argumentos; la posibilidad de estudiar en el extranjero o/y la posibilidad de no casarse tan jóvenes,

4.5. ORGANIZACIÓN COMUNITARIA.

Pese al alto nivel migratorio Nurío sigue teniendo como base una organización comunitaria, siendo la familia su eje central.

Los matrimonios son de las festividades más importantes, constantes y sonantes. Estos enlaces, es común, se den entre la gente del mismo pueblo, formando con esto grandes redes familiares, donde prevalecen los matrimonios prematuros, los cuales se constituyen por niñas y niños que van desde los 12 a los 16 años. Ya rebasada esta edad suelen ser señalado como matrimonio viejo. Así mismo, los niños o niñas que no logran concretar el vínculo matrimonial son señalados socialmente, traduciéndose en un pesar, no sólo por él o ella, sino para la familia completa.

Las nuevas familias tienen como deber instalarse en la casa familiar del varón, en donde la nueva integrante, es decir la esposa, aprende las actividades del hogar, teniendo como instructora a la suegra, pues ella será la futura responsable de ese hogar, y donde muchas veces no son bien recibidas, sobre todo si no cumplen con la sapiencia del uso del fogón, punto de desarrollo de la mujer dentro de la comunidad:

Quando llegué a vivir acá, cuando mi marido me robó, mi suegra se dio cuenta que no sabía echar tortilla, yo nací en otro pueblo y estudié enfermería, por eso nunca, mi mamá, me había enseñado a echar tortilla (...) Luego, luego que llegué me puso a echar tortilla y pues se dio cuenta que no sabía. Me agarró las manos y me dijo que mis dedos eran muy delgados y que no servían para echar tortilla, pero como deporsí debemos saber lo que hizo fue que me empezó a pegar todos los días en los dedos con la piedra del metate, disque para hacérmelos anchos (...) Un día llegó mi mamá a visitarme y yo escondía las manos y me dijo, a ver que trías ahí, y así me vio las manos, bien hinchadas y con sangre (...) ya ves es tu culpa, pa que te casas, me dijo. (Mujer indígena de la comunidad, comunicación personal, diciembre de 2015).

Sin embargo, en los últimos años, derivado de una resistencia al maltrato y una insistencia, principalmente de la mujer para incursionar en la vida escolar y la vida laboral fuera de la comunidad, la estructura familiar tradicional (abuelos, esposos, hijos), se ha ido transformando, sufriendo constantes modificaciones, no sólo a nivel familia, sino también a nivel comunidad.

4.6. LAS MUJERES EN NURÍO

Las mujeres de Nurío y su papel dentro de la comunidad, podemos afirmar, que es fundamental para el sostenimiento de la estructura social y familiar. Si bien, su participación política es restringida, y no me refiero sólo al acto de no poder participar en los Concejos, asambleas o comisiones, sino al acto de no poder opinar, decidir, dirigir y elegir abiertamente dentro y fuera de casa, es en ellas donde se define, perfila, enraíza y florece la vida comunitaria.

La mujer de Nurío es la principal responsable de las nuevas generaciones, no importando si son las abuelas o las madres, ellas son las responsables de la educación de los niños, son las encargadas de mandar a la escuela a los niños y las encargadas de la educación no formal dentro y fuera de casa. En ellas recae la organización de la vida familiar, la administración de la casa y de los recursos, son ellas las principales distribuidoras de los alimentos y las únicas cocineras.

Son ellas, las que frente al hombre, deben de tener una constante reconstrucción social e identitaria, debido a que son ellas las que reciben, contienen y transforman los conocimientos que viene desde fuera y los que están dentro,

debido a que son ellas las que viven de manera casi permanente en la comunidad⁹, mientras el varón goza con libertad para entrar y salir de ella. Ellas son las que hasta el día de hoy sostienen una identidad femenina a través de dos elementos fuertemente visibles para su cultura; a) el fogón o estufa tradicional y b) la indumentaria tradicional.

a) La vida con el fuego

El fogón o estufa tradicional es de uso exclusivo de la mujer en Nurío, aunque para su construcción se requiere muchas veces de la ayuda del hombre, es ella la que conoce el manejo de este. El fogón está hecho de ladrillo o piedra volcánica, este material es pegado con una mezcla de tizne y agua. Es colocado dentro del espacio asignado para la cocina a nivel del piso o con unos cuantos centímetros de altura. En el fogón se preparan todo tipo de alimentos, entre los que destacan la tortilla, alimento base de la comunidad, el churipo; caldo de res preparado durante alguna celebración, las corundas y las atapakuas, guisado tradicional a base de masa de maíz.

⁹ En la comunidad se cuestiona a toda mujer que sale de ella para estudiar o trabajar, ya que su papel definido es la de responsable de la familia, esposo, hijos, suegros.



Mujer preparando el fuego en el fogón.

La preparación de estos alimentos, implica la complejidad de un aprendizaje lleno de rituales; horarios de preparación, precisión en la selección del maíz, manejo de la masa extraída, control de la temperatura del fuego. Estos aprendizajes son enseñados de generación en generación, transmitido de mujer a mujer, donde cada una de ellas, sobre todo las abuelas asumen la importancia de este conocimiento, pues saben que es un trabajo que se debe realizar para sostener y mantener a la familia, pues no hay nadie mejor para alimentarlos que ellas. Este aprendizaje esta permeado de historias personales, sobresaliendo los relatos que dan cuenta de lo duro y difícil que es el trabajo en el fogón.

El trabajo aquí es muy duro, es muy cansado, nunca termina, hay que levantarse muy temprano, antes de que se levanten todos, antes de que el marido se vaya al campo o los chiquillos a la escuela. Hay que dejar remojando un día antes el nixtamal, al otro día, muy tempranito hay que ir al molino, luego, acá en el metate hay que preparar la masa, eso es muy cansado pus dice el doctor que por estar agachada amasando por eso me duele la espalda (...), ya luego se echa la tortillas al comal (...), es muy duro el trabajo acá, también me duelen acá atrás, dice el doctor que son los pulmones, que por el humo que saca el

fogón, él me dice que no me acerque al fuego, pero pus qué hago, todos acá tienen que comer, a nadie de aquí le gusta la tortilla de máquina y si compro de esa se enojan. (Mujer indígena de la comunidad, comunicación personal, diciembre de 2015).

El uso del fogón, hasta el día de hoy, es parte fundamental para las familias nurienses, la enseñanza del uso de este es heredado de generación en generación, de madre a hija y de suegra a nuera¹⁰. Sin embargo, su uso poco a poco se ha ido debilitando, pese a la defensa de las propias abuelas, esto derivado a la resistencia, por parte, sobre todo de las mujeres jóvenes, quienes cuestionan el trabajo cotidiano alrededor del fuego, apoyándose y apostando a la inserción a la vida escolar y laboral.

Las resistencias vividas, sobre todo con las nuevas generaciones, quienes comienzan a externar abiertamente su disgusto por este aprendizaje, y la imposición para adquirirlo, adherido a las tareas domésticas y todo lo que esto implica; la crianza de los niños y el cuidado del esposo y la familia en general, evita vivir el acto del usos del fogón como un espacio emergente y trasmisor de conocimientos, a partir de la congregación de todos los integrantes de la familia alrededor de él, así como la valoración por la creación y producción de alimentos, mismos que nutren toda la vida comunitaria (Millán y otras, 2014. p. 249).

¹⁰ Uno de los tantos rituales existentes se da cuando la esposa llega a la cocina de la suegra el día de la boda y en compañía de los padrinos, la esposa le promete fidelidad al fogón.



Atapakua de cerdo.

b) Portadores de tradiciones.

Entrar a las calles de Nurío, implica mirar caminar por cada una de sus cinco calles a las mujeres llenas de colores, derivado de la portación de su indumentaria tradicional, la cual está constituida por cinco elementos fundamentales.

1) El huanengo: Blusa bordada a mano por ellas mismas. El bordado es colocado en la parte superior donde prevalecen las figuras de aves y flores.

2) El rebose: Prenda de vestir de forma rectangular, alargada, angosta, de una sola pieza y terminados, en cada extremo de flecos, nombrados rapacejos. Pueden

medir entre 1.5 y 3 metros de longitud y de 1 a 1.5 metros de ancho, aunque actualmente los largos son: normal de 3.60 m., mediano de 2.80 m y chico de 2.20m. Son elaborados con materiales diversos según sea su uso cotidiano o de gala, por lo que pueden ser de algodón, lana o seda.

El reboso tiene varios usos, entre los que se encuentra: cubrirse del frío, cargar con su ayuda y a las espaldas, niños pequeños o cargar maíz o cualquier tipo de alimento, pero también funge como artículo decorativo.

3) La nagua: Falda larga, hasta la pantorrilla. Es la pieza de mayor inversión económica, pues adquirir una de ellas implica un costo hasta de 2000 pesos por pieza.

Para su elaboración es necesario maniobrar con no menos 11 metros de tela, a esta tela se le hacen múltiples dobleces, llamado por las mujeres de pueblo pastelones. Cada uno de estos dobleces es de 6 cm cada uno, colocados únicamente en la parte trasera de la falda. Los colores y las teles son variadas, dependiendo del gusto, la economía de cada mujer, pero sobre todo de *“la moda”*, como ellas misma lo señalan. Debido a su alto costo y su importancia para la mujer es un regalo obligatorio en las bodas, donde la familia de la novia es la principal responsable de este obsequio.

4) El mandil: Esta pieza está hecha con un trozo de tela y es colocado al frente, sobre la nagua, puede estar adornado con lentejuelas, bordado o lleno de encajes.

5) El fondo: Esta pieza se coloca debajo de la nagua; es prácticamente una falda hecha de tela lisa, blanca o de color, con un prominente encaje en la parte baja, el cual se asoma por debajo de la nagua, mostrándose en el andar.



Mujeres trabajando en la preparación de alimentos.

Esta indumentaria, es usada por casi el total de las mujeres de Nurío, sin embargo, de nueva cuenta las generaciones más jóvenes, las estudiantes y las trabajadoras de ciudad, comienzan a cuestionar su uso, anunciando que el portarla fuera de la comunidad implica un eminente racismo al no ser admitidas en los trabajos si son portadoras, además de que son señaladas y maltratadas en las calles de las ciudades.

4.7. MEDIOS DE COMUNICACIÓN.

Dentro de la comunidad es posible tener acceso a canales de televisión abierta y a televisión de paga, de igual forma es posible sintonizar estaciones de radio comerciales, pero también es posible acceder, ocasionalmente a una radio comunitaria, gestionada por las propias autoridades y dos radios que trabajan de forma particular, ubicadas en casas de comuneros y que transmiten música tradicional y anuncios dirigidos al pueblo, provenientes de algún comunero o de alguna autoridad. La comunidad cuenta también, con altavoces colocados en algunas casas en altos tubos, los cuales se han vuelto el principal medio informativo interno. Estos altavoces son manejados por las familias, que por 10 o 15 pesos es posible anunciar información referente a venta de comida, casamientos, asambleas.

En relación al internet, el servicio es muy precario, pues no se cuenta con ninguna antena que provea el servicio, ya que por acuerdo de asamblea se ha decidido prohibido la colocación de cualquier tipo que antena con este servicio, argumentando que puede causar algún daño a la salud, sin embargo, dentro de la comunidad existen familias que contratan el servicio de manera externa con un “*Ingeniero*” ajeno a la comunidad, el cual, a través de una antena personal colocada en azotea y de un cable conectado a la computadora se puede contar con internet en casa.

4.8. SERVICIO MÉDICO.

Si bien la comunidad no cuenta con médicos particulares, si cuenta con una clínica del Instituto Mexicano del Seguro Social, IMSS, instalada en una de las calles cercana al panteón comunitario, con un médico de planta y dos enfermeras, quienes atienden a cualquier miembro de la comunidad, en un horario de 9 a 15 horas, de lunes a viernes. En este espacio, además suelen gestionarse todos los programas sociales provenientes del Gobierno Federal y Estatal.

En cuanto al ejercicio de la medicina tradicional, podemos decir que prácticamente esta no es ejercida, a excepción de algunos remedios caseros.

4.9. RELIGIÓN Y FESTIVIDADES.

La religión oficial que se profesa es la católica, aunque en los últimos años han tenido entradas otras religiones como la evangélica y la cristiana.

Dentro de sus principales festejos se encuentra la fiesta de Santiago de Apóstol, realizada el 25 de julio y la Feria de la Mazorca realizada durante los primeros días del mes de octubre de cada año. En ambas se realizan corridas de toros, serenatas de las bandas de música y celebraciones de misas.

Las bodas son muy importantes también para los comuneros y para el fortalecimiento de su identidad. Estas festividades se componen de rituales tradicionales, los cuales duran varios días, por ejemplo; durante el primer día se hace una ceremonia a rededor del fogón de la casa de la novia, donde se despide del

fuego, para posteriormente acudir al fogón de la suegra y comprometerse con este, los días posteriores son fiesta y verbena.

Todas esas celebraciones involucran a la comunidad por completo y se realizan en cualquier día de la semana, no importando afectaciones laborales o escolares.

Como sello distintivo, en todas las festividades prevalece, un excesivo consumo de alcohol.

4.10. ECONOMÍA Y SUBSISTENCIA.

Si bien el sostén económico de la comunidad se mantiene por el presupuesto ganado por la comunidad, al municipio, punto que abordaremos más adelante, la economía familiar se resuelve de diferentes maneras. Datos oficiales señalan que, dentro de la comunidad, la principal actividad económica es la agricultura, sin embargo, esta aseveración dista de la realidad que se vive dentro de ella; ya que, si bien la agricultura sigue siendo una actividad presente en las familias esta, indudablemente, no es su principal fuerte trabajo, debido a que lo obtenido en esta, en numerosas ocasiones, se reduce al autoconsumo, o en su defecto a la renta de parcelas.

Podemos señalar, que la economía familiar, prácticamente esta sostenida en cuatro rubros:

- Obtención de remesas derivadas del alto nivel de migración a Estados Unidos (INEGI, 2010).
- Pequeños negocios particulares como: tiendas de abarrotes, papelerías, vinaterías, carnicerías, venta de gasolina, transporte público.
- Oficios, como la albañilería, carpintería, pero sobre el de músico, el cual se nutre de la herencia familiar, a partir de la integración de bandas musicales que salen del pueblo a ofrecen su servicio a fiestas en toda la región.
- Programas asistencialistas dirigidos a los pueblos indígenas por parte del Estado Federal y Estatal.

4.11. EDUCACIÓN.

En cuanto a escuelas, la comunidad de Nurío cuenta con básicamente todos los niveles, desde el inicial hasta el bachillerato.

La historia de estas escuelas comenzó, prácticamente durante los años de 1960 del siglo pasado, respondiendo, por un lado, a los intereses de las políticas de integración implementadas por el Estado y por el otro, por demandas provenientes de los propios comuneros.

La primera escuela asentada fue la primaria Héroe de Chapultepec, misma que se encuentra ubicada en la plaza del pueblo, a un costado de la iglesia. Este centro educativo, de acuerdo a los testimonios obtenidos, tuvo como objetivo inicial la alfabetización de los niños de la comunidad, destacando que en sus inicios sólo

contaba hasta el tercer año de primaria por la falta de infraestructura y por la falta de personal docente, obligando a todo aquel que quisiera continuar con sus estudios a viajar a la cabecera municipal, enfrentando todo tipo de adversidades para hacerlo, debido a la falta de caminos, transporte público y recursos económicos prevalecientes.

La matrícula de esta escuela al día de hoy oscila en los 167 alumnos, entre niños y niñas. Cuenta con una planta docente que cubre los seis niveles, todos ellos provenientes de Paracho, Uruapan y San Felipe de los Herreros. La infraestructura de este centro educativo está compuesta de 11 aulas que sirven de salones de clases, un aula de usos múltiples y una oficina que funge como dirección. Cuenta con todos los servicios básicos, como es el agua potable, fosa séptica y luz eléctrica.

La segunda escuela establecida en la comunidad fue la primaria, Benito Juárez, la cual, hasta el día de hoy se rige bajo el sistema indígena. Esta fue fundada en 1982, pero para poder concretar su apertura se tuvieron que vivir una serie de pugnas internas por parte de dos grupos de comuneros, una de ellas encabezada por el profesor J. Asencio y otra por Juan Chávez. Los orígenes de estas pugnas no son muy claras y las acusaciones entre unos y otros van, desde la mala administración llevada por algún dirigente de los grupos, hasta conflictos personales y de amores.

Hoy día este centro educativo es el que cuenta con mayor número de niños, en 2016, estaba dirigida por el profesor José Romero oriundo de Nurío y contaba con un total de 220 alumnos inscritos. Su plantilla docente estaba compuesta por 11

docentes, todos provenientes de comunidades indígenas vecinas. En cuanto a infraestructura, contaba con 16 salones de clases, un comedor, un salón de uso múltiple y una oficina asignada a la dirección.

El segundo nivel educativo en hacer presencia fue la Secundaria. La secundaria junto con un internado, los cuales son los centros educativos con más historia de lucha, resistencia y negociación interna entre comuneros y externa entre los tres niveles de gobierno hasta el día de hoy. Estos centros educativos se encuentran ubicados en una de las salidas de la comunidad, pero profundizaremos más adelante en ellos.

El Centro de Educación Preescolar Indígena Alberto B. Sabin abrió sus puertas en el año de 1996, es uno de los nueve centros que pertenecen a la zona de Educación Inicial y Preescolar indígena ubicada en Paracho. En el laboran 6 educadoras, una directora, un maestro de música y un conserje. Su población es de 120 niños inscritos entre 4 y 5 años. Su infraestructura esta constituida por 9 aulas, un salón que funge de dirección y un salón de música. Cuenta con los servicios de agua y luz. Para el servicio de baño cuenta con tres fosas sépticas y un patio donde se encuentran los juegos recreativos donados por el DIF del estado.

En 2007 es fundando el bachillerato, este cuenta con una población no mayor a los 52 estudiantes, entre hombres y mujeres provenientes de Nurío y comunidades vecinas. Su ubicación se encuentra en una de las salidas de la comunidad, a unos metros de la Secundaría.

En cuanto a la educación inicial, este fue el último nivel instalado en la

comunidad. El espacio asignado es un pequeño salón ubicado a un costado de la iglesia, atrás de la jefatura. Este pequeño salón de 5 x 10 cuenta con diversos materiales didácticos entregados por la Secretaría de Educación del Estado. En él convergen 15 alumnos, 9 niños y 7 niñas, los cuales son atendidos por una profesora con formación en educación inicial, proveniente de la Ciudad de Uruapan. El total de personal incluye una mujer encargada de la limpieza del salón y un director del centro originarios también de la ciudad de Uruapan. La demanda por formar parte de la matrícula es escasa, debido a que prevalece la idea de que los niños pequeños deben estar a cargo de la madre o de la abuela.

CAPÍTULO 5. NIRÍO, CAMINANDO Y CONSTRUYENDO AUTONOMÍA.

Finalmente hemos llegado al capítulo donde hablaremos directamente de la autonomía vivida en la comunidad de Nurío y cuál ha sido su ejercicio, destacando qué esta ha estado íntimamente relacionada con la educación y con el territorio.

Comenzaremos diciendo que la memoria colectiva señala que, entre la década de los años de 1970 y la década de 1980, en plena crisis entre comunidades por el enfrentamiento por la lucha del territorio, Juan Chávez, comenzó a visualizar un proyecto educativo autónomo a nivel regional, el cual, imaginaba, tendría múltiples impactos a favor de las comunidades.

El objetivo inicial de este proyecto fue la unificación de la región Purhépecha, a partir de la ejecución de un proyecto educativo, bajo el argumento de la necesidad de fortalecer la identidad indígena y la defensa del territorio, además de buscar concientizar a los pueblos de las necesidades que todos vivían, de la ruptura cultural y las transgresiones vividas por siglos por la lucha de los linderos.

Don Juan decía que necesitábamos dejar de pelear por los linderos, decía que debíamos ser como antes, un solo pueblo, con diferencias, pero un solo pueblo (...) decía que la conquista nos había quitado nuestras tierras y que ahora el gobierno nos la seguía quitando, que al gobierno sólo le interesaba vernos pelear entre nosotros para destruirnos. (Agustín González, comunicación personal, julio de 2015).

Este proyecto, sumamente ambicioso pretendía la reivindicación de su historia y la defensa de su territorio a partir de la autonomía y la resistencia.

Como un proyecto regional el trabajo debía ser cimentado por todas las comunidades de la meseta, si bien la idea inicial al parecer había surgido de un sólo personaje, el sostenimiento de este, tenía que depender del trabajo colectivo,

emendado de todos. Para lograrlo se proponía la recuperación de la historia ancestral, haciendo énfasis en el surgimiento de las guerras por el territorio a partir de la invasión española.

El proyecto retomaba las ideas de los que anteriormente habían vivido. Se hablaba del despojo de tierras, de la comunidad, de la invasión española, pues. El proyecto era para la gente de acá, de las comunidades que sabían que teníamos derecho de retomar las cosas, lo que era antes, de lo que era antes porque de otra manera no se iba a poder, teníamos que valorar todo eso pero con conocimiento, pos muchos, muchos de la personas lo miraban, pues que se platicaba, muchos de ellos algunos pues, políticos, lideres, lo aceptaron, lo miraban bien, pero cuando ya se tocaba ya en serio en el fondo del sistema es cuando ya otra vez rechazaba, era un trabajo muy difícil que las comunidades estuvieran conscientes de lo que necesitábamos, porque había comunidades que no nos podíamos ver por los conflictos de tierras, no nos estábamos pagando, es más, nos matábamos con la gente, por eso él decía, Tata Juan Chávez que el proyecto tenía que incluir todo ese tipo de demandas de las comunidades, por eso hablaba del proyecto porque en ese proyecto tenía que incluirse como es que se vivió anteriormente, hablaba de ancestros, de los abuelitos cuando no había conflicto, que hubo un tiempo anteriormente, que no había conflicto en las comunidad. (Agustín González, comunicación personal, abril de 2015).

El proyecto consistía en crear una escuela donde todos los niños y jóvenes de la región pudieran acceder, donde se pudieran tener conocimientos occidentales, pero también conocimientos ancestrales. Esta escuela, planteaba el proyecto, tendría que ser gestionada y dirigida por las propias comunidades y ellas mismas serían las encargadas de su defensa y su prevalencia, de lo que se enseñara y de lo que no.

Tratar de impulsarlo requirió de mucho esfuerzo y trabajo, comenta Agustín González, comunero allegado a Juan Chávez, se buscó visitar todas las comunidades posibles, sin embargo, por la falta de carreteras, llegar a ellas era complejo, únicamente a pie o a caballo, lo que dificultaba el trabajo, sin embargo, esto provocó un acercamiento estrecho y cordial, poco visto antes con algunas comunidades, desde hacía tiempo. Entre ellas se visitaron a San Felipe de los Herreros y Cocucho, comunidades con las que se había tenido una pugna histórica

por el territorio. El contacto directo con ellas fue por medio de los Representantes Comunales, mejor conocidos como los “Repres”, a ellos se les habló del proyecto.

Derivado de esto se logró conseguir un acuerdo y compromiso de participación con comunidades como Capácuaro, Sevina, Urapicho y las ya mencionadas; San Felipe de los Herreros y Cocucho.

Entre lo planteado se destacaron las propuestas de construir:

- Un espacio de carácter regional, comunitario, educativo y autónomo
- Un espacio abierto para todos los niños y jóvenes indígenas de la región Purhépecha
- Un espacio gestionado para y por las comunidades Purhépechas
- Un espacio dónde se rescatará la historia y la identidad de los pueblos Purhépechas

El proyecto llamado *Nuriuan*, que significa, “Desde el Cerro” era un proyecto educativo constituido por tres ejes centrales; en el primero se proponía desarrollar un espacio de enseñanza académica, técnica y bilingüe, donde se transmitiría la historia antigua, las matemáticas, el castellano y todo lo necesario para tener herramientas para enfrentar y vivir en un país donde prevalecía el mestizaje. El segundo eje se centraría en la enseñanza de actividades productivas para el auto-sustento, como la aplicación de talleres agrícolas forestales, talleres artesanales (carpintería), talleres de agroindustrial y talleres de ganadería, también habría, talleres culturales, como la danza y la música y talleres de rescate de la lengua purhépecha, finalmente el tercer

eje se centraría en la educación física. A esto se le sumaría un internado, que llevaría por nombre: “Casa del estudiante Purhépecha”, en el cual albergarían a todos los jóvenes de la región partícipes del proyecto (Anexo 1).

Sentados los objetivos y el acuerdo de construcción con la comunidad, el proyecto se enfrentó a una problemática que impedía continuar con el, este problema fue la falta de recursos económicos. Esta situación obligó, especialmente a Juan Chávez, a buscar alternativas de resolución.

Paralelo a esto, en el Estado de Michoacán se vivían las campañas electorales para la elección de Gobernador, y como estrategia, Cuauhtémoc Cárdenas, candidato del Partido Revolucionario Institucional, PRI, ofreció su apoyo al proyecto, a cambio del aseguramiento de votos, como lo relata un comunero Nuriense:

Por ahí del 80 pues, en ese tiempo bien me acuerdo, Cuauhtémoc invitó a Don Juan a Zacán (...) llegamos a una casa pues, yo iba con él, una casa particular, no era reunión ni nada, sino que era un llamado, una invitación a él, nada más estábamos como estamos aquí, como unos 6, 6 personas entre nosotros los dos. Cuauhtémoc le dijo: Juanito, mira, necesito que colabores conmigo, ya sé que tienes un proyecto, entonces vente conmigo, o qué dices, necesito que me ayuden para ser gobernador (...) Era muy difícil para que de momento dijera sí, y todos callados, ni respondían, ni decía nada nadie buen rato, y dijo: Ingeniero, pos qué bueno que conoce, no soy el que voy a decidir, está el pueblo, vamos a consultar y si aceptan, adelante; dijo. Órale Juanito, pero ya. Y nos venimos pos de todo el camino desde Zacán, pos ni una palabra, ni me dijo sí o qué pasó, ni yo le pregunté por qué, pues así llegamos aquí, sin platicar. (Agustín González, comunicación personal, julio de 2015).

Meses después, Cuauhtémoc Cárdenas ganó a la gubernatura del estado de Michoacán, pero la promesa de no llegó. Como medida de presión los indígenas Purhépechas, apoyados por los entonces profesores del internado indígena Vasco de Quiroga tomaron las instalaciones del centro, pero tuvo que transcurrir todo un año para, que a solicitud del gobernador se sentaran a negociar.

En dicha reunión, señala Agustín, quien estuvo presente, Cárdenas ofreció una alternativa, la cual, un tanto distante al acuerdo inicial, consistió en la apertura de una Escuela Secundaria Técnica Agropecuaria:

Cuauhtémoc buscó a Don Juan después de un año y ya con el internado tomado, y se reunieron en Pátzcuaro. El ingeniero le dijo: “Mira Juanito, no se puede porque no es tanto nomás del Estado, es parte del Gobierno Federal, no es mío, pero cuente conmigo, vamos a hacer una secundaria; ¿dónde lo quieres? Vamos a hacer la secundaria, pero no vamos a hacerlo como tú dices. Usted pide un internado y una escuela forestal, ese era el proyecto, pero dijo mira, forestal no va a funcionar porque la sierra no es suficiente, vamos mejor hacer una técnica agropecuaria, una Secundaria Técnica Agropecuaria, ahí tu piénsale, y tu di dónde lo quieres, pero como internado no, tampoco. Lo que si te puedo dar son becas, cuente con becas para los chamacos que tu dices, pues que necesitan, cuenta con becas; ¿cuántos quieres?”, Don Juan le dijo que quería 300 becas, y él le dijo; “mira, te voy a dar 40. Si te vamos a dar 300, pero primero 40, pero te vamos a aumentar cada año, vamos a ir dando 40, otros 40 y así, pero al trancazo no podemos con 300, pero sí, ahora dinos: ¿quieres la secundaria o no? Es más, vamos a equipar la secundaria como debe de ser, donde no hay en ningún lado, y ya, dijo mira voy a consultar con las autoridades todo eso”, y ya nos venimos (Agustín González, comunicación personal, julio de 2014).

A esto agrega Agustín:

La demanda de la secundaria llegó desde una necesidad, de unas ideas de muy allá cuando las comunidades no tenían acceso a un estudio, no tenían más bien posibilidades ni siquiera para ir a una escuela secundaria, desde antes del levantamiento zapatista, desde los años 70s quizá, Don Juan hablaba de esto. Para Nurío y la región la secundaria y a la educación era un problema, se tenía que ir a Paracho, pero el verdadero problema es que gran parte de la población de esa región no hablaba el español, entonces todo niño que iba a Paracho, regresaba sin poder concluir los estudios básicos, de diez niños que se iban a estudiar, solo podían continuar 3 (Agustín González, comunicación personal, diciembre de 2015).

La propuesta de Cárdenas fue aceptada, las razones, las señalan hoy día, se debió al desgaste que estaba provocando la toma de las instalaciones del internado¹¹, pero bajo las siguientes condicionantes:

- Todo el personal, integrante de la secundaria, debía contar con un perfil indígena, ser bilingüe y ser originario de la región.

¹¹ Solís (2012) señala que la toma de las instalaciones del internado fue por jóvenes estudiantes, maestros y ciudadanos de Nurío, integrados en un denominado Consejo Estudiantil Tata Lázaro, teniendo como motivo la reapertura de los cursos de instrucción secundaria que tras haber sido impartidos por un periodo habían sido suspendidos, sin embargo, esto se contrapone con testimonios recopilados, los cuales aseguran que quienes ocuparon las instalaciones los pueblos y algunas familias de Nurío.

- Tener como base la enseñanza de la lengua Purhépecha.

Establecido lo anterior, las comunidades, de manera organizativa, propusieron tres sedes para su instalación: Arantepacua, perteneciente al municipio de Nahuatzen, Ahuirán y Nurío, pertenecientes al municipio de Paracho, finalmente, después de una larga discusión se decidió que la construcción sería en Nurío.

Para poder continuar con la concreción del proyecto y pensando en tener control sobre ella, el 21 de abril de 1982 comuneros de Nurío donan 33 hectáreas de su territorio al proyecto, estableciendo que 3 de ellas tendrían que usarse para la edificación de la secundaria y el resto para la ejecución de los talleres con un perfil de autoproducción (Anexo 2).

La construcción tardó varios meses en concluir, pero con la intención de no perder más tiempo, la comunidad comenzó el proyecto recibiendo a jóvenes de comunidades vecinas y adaptaron parte de la jefatura para la impartición de clases.

La responsabilidad de estos primeros estudiantes corrió a cargo de varias familias, las cuales compartieron sus techos y sus alimentos con ellos. En cuanto a las clases, estas fueron dadas por profesores indígenas asignados a esa zona y en ocasiones por propios indígenas de la región.

Cuando surgió la secundaria, el pueblo tuvo que sostener a los muchachos cada uno en cada casa. Las familias llegaban a tener dos o tres alumnos, mientras se iba a hacer el edificio. La secundaria inició en la jefatura, ahí se daban las clases, los maestros venían de fuera, esos maestros se dieron cuenta que se iba a abrir una secundaria, pero iba a ser maestros bilingües, que iban a ser maestros purhépechas (Agustín González, comunicación personal, abril de 2015).

Sin datos precisos, la jefatura fungió como centro educativo alrededor de dos años, posterior a esto, ya con la secundaria construida se comenzó a trabajar en el nuevo espacio, sin embargo, el proyecto se enfrentó de nuevo a dos problemáticas:

- Si bien los jóvenes de otras comunidades eran bienvenidos al proyecto, cada vez se hacía más complicado ofrecerles un espacio de vivienda permanente dentro de la comunidad.
- Comenzado el trabajo en las nuevas instalaciones de la escuela, toda la gestión administrativa, los planes de estudio y la plantilla docente estaban en manos de la Secretaría de Educación Pública del Estado.

Buscando salida a estas problemáticas, se intentó impulsar la creación de un internado, mismo que tenía la intención de albergar a toda la población estudiantil. Para lograrlo buscó el apoyo de la sociedad de padre de familia de Nurío, los cuales hicieron una donación de 520,000. 00, el 5 de julio de 1982 (Anexo 3), sumado a esto, señalado por comuneros, Juan Chávez propuso hacer uso de las becas otorgadas a los estudiantes y gestionarlas de diferente forma:

Nomás dijo, mira, nosotros sí le vamos a hacer el internado, el internado lo vamos a hacer nosotros. Con esas becas vamos a empezar, con las becas que van a dar vamos a ocupar una cocinera y con esas becas se van alimentar, vamos a ocuparlo, pero la vamos a hacer porque el proyecto esta así, y si el gobierno no quiere, pues ni modo, entonces adelante, contamos con las comunidades, vamos a llevarles frijoles, maíz, una cooperación y así lo vamos a hacer, bueno, así se hizo el convenio y todo eso, se llegó ya a votaciones. (Agustín González, comunicación personal, julio de 2015).

Sin embargo, muy probablemente por la falta de experiencia para el manejo de un proyecto de este nivel, tuvo muchas complicaciones, específicamente por el manejo del recurso económico. Derivado de esto y por la falta de solvencia, se

decidió buscar apoyo externo, encontrándolo una década después, entre 1993 y 1994.

Una ONG internacional, proveniente de Holanda e Italia, bajo las siglas CRIC de Holanda y BITO de Italia, adoptaron el proyecto del internado y decidieron dar apoyo económico para su realización. Para su ejecución se acordó que el control y administración del recurso quedaría a cargo de personal asignado por la propia organización, con el fin de garantizar “*los buenos resultados*”. El recurso llegó al poco tiempo y con él, el descontento y las acusaciones provenientes del entonces director de la escuela secundaria Rogelio Mercado y del responsable de la ONG, un personaje llamado Fulvio.

Se consiguió presupuesto de otro país, de una organización, pero hubo un descontrol, entre Rogelio y Fulvio, se dijo que Rogelio se robó el dinero y a Fulvio no le gustaba que hubiera trabajo en faena, decía que para eso era el dinero, para pagar el trabajo (...), finalmente se retiró el apoyo internacional y se acabó el proyecto. (Agustín González, comunicación personal, agosto de 2015).

Como lo resaltan diversos testimonios, los personajes centrales se vieron involucrados en acusaciones de desvío y pérdida de dinero. Las cantidades exactas que llegaron para el internado son inciertas en la comunidad. Se manejan cantidades que oscilan entre los 6 y 7 mil euros.

El proyecto con la ONG terminó, pero se logró la construcción de un albergue con tres edificios a unos metros de las instalaciones de la secundaria, pero fuera del terreno asignado para el proyecto original. El primero de los edificios está formado de un sólo nivel y dividido en 4 oficinas, actualmente la primera está asignada a una enfermería, la segunda a una pequeña biblioteca, la tercera a un dormitorio ocupado

por la tutora y la última asignada a la oficina de la dirección. Frente a este edificio se construyeron los dormitorios, un edificio de dos niveles y al costado un comedor.

Finalmente, igual que como ocurrió con la secundaria, a falta de posibilidades para gestionarlo y mantenerlo, el Gobierno Estatal intervino y en 2003 le es otorgada una clave de registro ante la Secretaría de Educación del Estado y con apoyo económico, esto derivó que toda la gestión administrativa y organizativa pasara a manos del Estado, como ocurrió con la secundaria.

5.1 NURIUAN EN LA ACTUALIDAD.

Desde una perspectiva crítica, podemos decir que el proyecto de Nuriuan nunca pudo concretarse, tal y como fue planteado por Juan Chávez y por las comunidades Purhépechas. Si bien la secundaria funciona hasta el día de hoy, ésta se rige bajo los parámetros de la Secretaría de Educación Pública, con sus planes de estudio, sus procesos de ingreso y su planta docente.

Esta institución, actualmente cuenta con 5 edificios de un solo nivel cada uno donde se concentran los grupos de primero a tercero grado. También cuenta con un edificio donde están establecidos los talleres, mismos que no tiene ninguna relación con los propuestos en el proyecto inicial y un edificio con las oficinas de la dirección, las administrativas y los baños. Al fondo de ese espacio se encuentran dos canchas de básquetbol y junto a ellas unas letrinas, las cuales, hacen notar los padres de familia, han sido utilizadas por la falta de agua recurrente en las instalaciones. Este centro educativo cuenta también con una estructura de metal que fungió en algún

momento como internadero, pero del cual ya no queda nada. La matrícula para el año 2016 era de 268 estudiantes, 14 docentes, un subdirector y un directivo.

En cuanto al albergue, datos de los propios responsables señalan que la población es de 50 jóvenes, de los cuales sólo hay 6 indígenas registrados. También señalan que, al correr de los años, esta población ha disminuido, debido a varios factores, entre los que destacan:

- Falta de recursos para el mantenimiento del espacio
- Falta de personal encargado del inmueble
- Falta de personal responsable de los jóvenes
- Falta de un proyecto de actividades vespertinas para los jóvenes

A cargo del centro se encuentra un director proveniente de la Rivera del Lago, una tutora, una cocinera y su asistente y un velador, todos ellos, excepto este último son asignados por la Secretaría de Educación del Estado, el velador es asignado por la comunidad de Nurío y su salario se lo asigna la propia comunidad. Cabe señalar que, dentro del terreno donde se encuentra el internado, existe un edificio más conocido como “La Nave Zapatista”. Este galerón se construyó como anexo al comedor para recibir a los asistentes del III Congreso Indígena y al Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el año de 2005, sin embargo, actualmente se encuentra en desuso.

5.2. EL ZAPATISMO DENTRO Y NURÍO.

Nurío ha tenido una estrecha relación visible con el movimiento zapatista desde comienzos de este siglo. En 2001 por ejemplo se llevó a cabo el tercer Congreso Nacional indígena (CNI) en territorio Nuriense, y además de estar representantes de diversos pueblos indígenas pertenecientes al Congreso se presentaron integrantes de la comandancia general de EZLN.

Dentro de su participación destacó la discusión en torno a la autonomía y el camino a seguir. Este evento se realizó en el mismo terreno donado por la comunidad en la década de 1980, y donde fue edificada la Secundaria Técnica No. 69.

En abril de 2006, en el marco de la Otra Campaña llegó el Delegado 0 a Nurío. Don Juan Chávez y un grupo de comuneros lo reciben y lo acompañan por todo el Estado. Durante su estancia en Nurío celebraron una reunión con los adherentes a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. A esta reunión se unieron participación de diferentes comunidades del occidente del país, posteriormente se tuvo una reunión a puerta cerrada con sólo representantes del CNI. Dentro del acuerdo realizado se presentó la realización del IV Congreso en el Estado de México.

La memoria colectiva destaca situaciones claves que dejan a la vista además de una relación estrecha, una relación de vínculos existentes entre el zapatismo y Don Juan Chávez mucho antes del propio levantamiento armado; por ejemplo; gente cercana a Chávez señala que en los años de 1980 Don Juan y otros comuneros viajaban a la selva Lacandona para intercambiar pensares organizativos.



Placa colocada en el año de 1996, durante el CNI.

5.3. RUPTURA Y RECONCILIACIÓN CON LOS PARTIDOS POLÍTICOS.

Una lucha de resistencia que se ha da en lo cotidiano en Nurío es la injerencia y participación de los partidos políticos. Durante muchos años la transgresión vivida por los partidos políticos no fue ajena en ese espacio y la marginación económica, política y social encabezado primero por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y después por el Partido de la Revolución Democrática (PRD) trastocó cada rincón de Nurío, usando como parches, incontables programas asistencialistas.

La historia hace referencia que en los años ochentas el PRI comenzó a debilitarse en esta región por la injerencia de diferentes fuerzas políticas en la vida comunitaria, entre las que destacan el entonces existente Frente Democrático Nacional (FDN), el Partido Comunista y el Partido Socialista Unificado de México

(PSUM), este último quien logra una coalición importante con organizaciones indígenas de manera visible y clandestino como es el caso del PSUM. Como mayor aliado, estas organizaciones, tuvieron el germen del descontento, el cual creció de cara a la coyuntura política regional y nacional.

En 1989, como lo señala Ventura (2012), es derrocado el PRI en el Municipio de Paracho y llega a la presidencia un grupo reconocido como los Neo Cardenistas, los cuales se mantuvieron en el poder durante varias décadas. Este acto fue el resultado de algo nunca antes visto en esta región, el cual consistió en una gran participación electoral y el ejercicio de la defensa del voto:

Aun cuando no se tienen registrados los datos electorales de 1989, es evidente que constituye un parteaguas en la historia municipal, pues por primera vez hubo competencia electoral y participación activa en el proceso; en el ejercicio del voto y en su defensa. La toma de la presidencia para que se reconociera el triunfo del candidato perredista en esas elecciones fue determinante (Ventura, 2012, p. 257).

Por 14 años, de 1990 a 2004, el ahora Partido de la Revolución Democrática (PRD) se apropió de parte del poder del PRI, específicamente en Paracho, dirigiendo el municipio con prácticas muy similares a las implementadas por el priismo; clientelismo, burocracia y asistencialismo, destacando latentes enfrentamientos con grupos priistas encabezados por indígenas de la región. Finalmente, el cambio de gobierno sólo reprodujo viejas prácticas en todos los sentidos, por ejemplo, a la cabeza se colocaron personajes ajenos a la comunidad y los recursos económicos siguieron concentrándose en el municipio, donde se decidía su dirección, no importando las necesidades y demandas de las comunidades.

Según la investigación hecha por Ventura (2012) desde un inicio existió un pacto político de palabra entre perredistas y dirigentes indígenas, por eso razón llega

al poder. El pacto consista en que a cada comunidad le tocaría la regiduría, mientras que la cabecera municipal, Paracho, sería para los mestizos, este pacto evidentemente excluía toda posibilidad de que un indígena pudiera ser candidato a la presidencia municipal.

El perredismo a la cabeza reprodujo prácticas de poder y de desprecio, la poca atención a las solicitudes, la mala calidad de las obras, las pocas atenciones a sus necesidades se fueron convirtiendo rápidamente en un conflicto imparable, impactando en las elecciones ahora de 2004, donde Nurío como forma de protesta y resistencia no permitió la instalación de urnas dentro de la comunidad, encrudeciendo la situación electoral de ese año a nivel nacional. Finalmente, en 2005 el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) le da el triunfo al candidato de la Coalición Fuerza PRI-Verde.

Llegar a ese momento implicó enfrentamientos de toda índole, la noche del primero de enero de 2005, por ejemplo, se vislumbraba de nueva cuenta un choque entre partidistas en la propia cabecera municipal de Paracho, todos los ánimos efervescentes de indígenas provenientes de diferentes comunidades apuntaban a una lucha encarnizada, pero sin previo aviso una cabalgata de encapuchados hizo arribo a la plaza, la cual se presentó con dos banderas en mano, la bandera México y la bandera del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Este acto tranquilizó los ánimos y por parte de los encapuchados se pudo leer, en la plaza central, un comunicado que reivindicaba “los derechos históricos de los pueblos indígenas” (Ventura, 2012, p.272)

Paralelo a eso, en el otro extremo de Paracho otra cabalgata se presentó dando lectura a una minuta realizada días antes. En ella se declaraba la constitución de un Consejo Comunal Autónomo, mismo que fungiría como junta de gobierno municipal y en donde prevalecería la toma de decisiones colectivas como símbolo de la democracia, justicia, transparencia, honestidad y progreso para los pueblos indígenas, colonias y barrios (Ventura, 2012, p. 272).

Estos actos causaron mucha confusión, y una división interna en las comunidades, en el aire se respiraba ánimos de construir de autonomía desde ellos, pero la falta de elementos y claridad para su ejercicio llevaba a divisiones marcadas.

La declaratoria de autonomía confunde a la opinión pública sobre el verdadero sentido de la celebración. Son cosas diferentes en camino de quienes participaron en el III Congreso Nacional Indígena (CNI) y los que dicen que perdieron la elección de Paracho (...) la autonomía que decretó ese grupo se le está imponiendo a las comunidades sin esperar a que haya una fuerza desde abajo. El camino a seguir es la autonomía en los hechos. Un camino a partir del hecho histórico de los pueblos indígenas. No hay que pedirle permiso al gobierno. Hay que ir construyendo las condiciones para una autonomía real. Hay que hacer mucho trabajo de base. Trabajar mucho para que se den las condiciones y la determinación de la autonomía surja de las bases, del pueblo (Ventura, 2012, p. 273. La jornada Michoacán, 5 de marzo 2005, p. 1, 4 y 5).

Finalmente, después de un duro trabajo interno en las comunidades en ese mismo año, por iniciativa de algunas comunidades indígenas se conformó el Comité Autónomo de Gobierno, teniendo como punto de reunión Nurío. Como primer resultado de manera conjunta se hizo un llamado al Gobierno Estatal, con la petición de poder realizar, cada etnia, una política social plena y propia de acuerdo a sus necesidades y demandas, como lo señala Ventura (2012, p. 225. La voz de Michoacán, 11 de enero 2005 p.7G)

Dentro de las actividades políticas en ese mismo año el Comité, integrado por Nurío, Quinceo, Cheranatzícurin, Urapicho, Aranza, Arato, Ahuirán y Paracho convoca al Primer Encuentro del Movimiento Indígena en Michoacán, siendo sede Paracho. En el que participan comuneros de la Costa, de la Región Lacustre, de la sierra y de la Cañada, parte de su pronunciamiento fue el impulso de la iniciativa de autonomía.

La expulsión de partidos políticos dentro de la comunidad y con ello la instalación de urnas se sostuvo hasta el año de 2012, año en que se permitió instalar urnas de elecciones federales.

Actualmente este ejercicio continuó, pero si bien Nurío es vista desde fuera como ese territorio purhépecha donde se ha luchado por construir autonomía, este ha tenido que enfrentar constantes disyuntivas, como alianzas recientes con los partidos llamados de izquierda por ejemplo, Morena, el cual constantemente busca alianzas directas con ellas.

5.4. ELEMENTOS BASE EN LA AUTONOMÍA DE NURÍO.

La comunidad de Nurío cuenta con dos elementos ejes fundamentales con los que podemos, señalar, construyen una autonomía.

- Asambleas comunitarias, avaladas por la Legislación Municipal de Michoacán.
- Gestión presupuestal propia.

En cuanto a la asamblea comunitaria:

Políticamente, la máxima autoridad de Nurío es la asamblea, misma que se realizan en tiempos indefinidos, dependiendo los temas a tratar y la premura por resolverlos. En ellas se discuten y se toman las decisiones más importantes para la comunidad; se discute, por ejemplo, las inversiones que se harán en obras públicas, la seguridad interna y externa, las organizaciones de las principales festividades, pero también se discute y se decide quienes serán las autoridades comunitarias, las cuales estarán al frente de la comunidad por todo un año.

Las asambleas están integradas por los hombres de la comunidad, los cuales tienen puerta abierta en la participación, empero, de acuerdo a la información recopilada dentro de la comunidad, en los últimos años la asistencia de estos se ha ido empobreciendo¹², sobre todo por parte de los más jóvenes, quienes externan de manera, cada vez más recurrente el deseo de salir de la comunidad y radicar en la ciudad, lo que sería imposible, si es que son elegidos para algún cargo. También externa su falta de interés de participación por las largas horas de durabilidad de una asamblea (a veces puede durar más de un día) y la falta de acuerdos, sin embargo, buscando solucionar la falta de participación de los comuneros, el día de asamblea se prohíbe la salida de la comunidad a todos los hombres por medio de barricadas cuidadas por la policía comunitaria, mismas que se colocan en los tres accesos.

Los cargos que se asignan bajo este régimen son:

¹² Información obtenida dentro de la comunidad, por propios comuneros, se sabe que la asistencia no asciende a los 200 hombres.

- Jefes de Tenencia, quien es el principal responsable de cuidar el orden dentro de la comunidad, así como el responsable de todas las gestiones con los órganos externos de gobierno (Municipal, Estatal y Federal)
- Tesorero, quien es el responsable de la administración del recurso económico recibido por parte del municipio año con año.
- Juez Mayor de Tenencia, quien es responsable de coordinar todos los demás cargos.
- Representante de bienes comunales: quien se encarga de resolver los asuntos y conflictos sobre los terrenos comunales. Su tarea principal, básicamente es resguardar los límites entre los solares del pueblo, es decir, resolver los conflictos territoriales con las comunidades vecinas, además de verificar la autenticidad de terrenos heredados.

Cada uno de estos cargos cuenta con su respectivo suplente que, aunque por nombre son llamados así, son los principales responsables del cargo después de transcurrir el primer semestre de gestión. La razón de esto es que, debido a la carga de trabajo existente como autoridad, se tiene que dejar de lado otro tipo de responsabilidad, como la siembra y la cosecha, por lo se ha optado por dividir la responsabilidad semestralmente.

Para asignar estos cargos, se dice, se busca elegir a quien mejor conducta tenga, quien tenga compromiso con la comunidad, quien tenga buena relación con todos, quien sea responsable con la familia, quien ellos, los comuneros, considere sea bueno para el trabajo interno y externo de la comunidad.

Los criterios de elección de autoridad, también se han ido modificando en los últimos años, y poco a poco se ha ido inclinando la elección de comuneros con alguna formación académica o que hayan tenido alguna experiencia en la gestión pública fuera del pueblo. Esta inclinación o preferencia, se ha alimentado por la necesidad de negociación, sobre todo, con los órganos de Gobierno Estatal y con la esperanza de mejorar todas las tomas de decisiones a partir del conocimiento de estos personajes; sin embargo, esto no siempre ha dado los resultados esperados, ya que constantemente se manifiesta la falta de compromiso hacia la comunidad por parte de los profesionistas. Bajo esta idea, podemos hacer referencia al caso dado en el año de 2014, cuando el entonces Jefe de Tenencia, abogado de profesión, es acusado por el desvío de 2 millones de pesos, provocando con esto su destitución al cargo, meses antes de su conclusión.

Los cargos de jefatura asignados no pueden ser rechazados, si se es elegido es imposible negarse a ello, debido a que es un mandato de asamblea, es decir un mandato de comunidad, revelarse implicaría negarse a ser parte de la comunidad. La única forma de no ser elegido es no presentarse a este acto.

Una asamblea, por demás importante se realiza durante los primeros días del año, días después de la elección de los jefes. Esta tiene que ver con el uso y destino de la partida anual que recibe la comunidad por parte del Municipio de Paracho, partida que se obtiene desde el año de 2005, año de cambios trascendentales para toda la comunidad de Nurío, debido a los siguientes acontecimientos:

1. Por primera vez se nombra Jefe de Tenencia sin la intervención y presencia de las autoridades municipales. Este acto marcó, indudablemente determinadas práctica política con los gobiernos, no sólo municipales, sino también estatales, mismas que mencionaremos posteriormente.
2. Se ratificó el Consejo Comunal el cual, compuesto por los abuelos de la comunidad, se formó años atrás, con la finalidad de guiar y apoyar las negociaciones con la Presidencia Municipal (para el año de 2016, cuando se realiza esta investigación, este Consejo aún existía, teniendo un peso político importante)
3. Derivado de lo anterior, una fracción numerosa de nurienses declaró la autónoma comunal frente a las oficinas del Gobierno Municipal, causando cuestionamiento y descontento por algunos otros comuneros, entre los que se encontró Juan Chávez, quién apoyaba la autonomía, pero la autonomía total; es decir: Municipal, Estatal y Federal.

Las autoridades de Nurío, en su mayoría, no tiene estudios, algunos de ellos no saben escribir ni leer. Por ello, se ha optado por hacer una combinación, eligiendo a hombres viejos con la sabiduría propia de una anciano y conocedores de la comunidad y hombres jóvenes, con formación escolarizada. Esto ha sido complejo, ya que no se ha logrado conformar un equipo de trabajo comunitario, donde las nuevas con las viejas generaciones tejan sabidurías y conocimiento para lograr acuerdos.

En cuanto a la gestión presupuestal:

En el año 2005, la comunidad de Nurío negocia con el Gobierno Estatal el presupuesto correspondiente a obra pública, seguridad pública y gasto corriente.

Este acto desencadena descontento por parte del Municipio, argumentando no haber sido notificados con anticipación de la decisión, sin embargo, se ve obligado a ceder y ese mismo año la comunidad recibe su partida presupuestal correspondiente al año por venir.

En palabras de la comunidad, esto significó para su lucha un paso significativo para la construcción de su autonomía, también significó una reorganización interna, teniendo impacto en la economía familiar y en el trabajo de faena, debido a que a partir del otorgamiento de recurso, toda realización de trabajo específicamente en obra pública, se cedió a comuneros con un pago de por medio.

De esta manera, por primera vez en la historia municipal, Nurío obtuvo los recursos de tres fondos municipales -anteriormente se destinaban recursos de un solo fondo, de manera proporcional al número de habitantes, pero no sólo eso, sino que además quedó en sus manos el control y el manejo de los recursos, ellos decidirían qué obra, así como qué constructora los realizaría, mientras que los trabajadores serían de la misma comunidad. Las autoridades comunales responsables rendirían cuentas a la comunidad y entregarían las facturas al ayuntamiento (Ventura, 2012, p.281).

Los comuneros de Nurío han tenido que implementar prácticas ajenas a ellos y han tenido que gestionar con parámetros establecidos por el propio Municipio, cada año, por ejemplo, para saber la cantidad exacta que les corresponde, deben revisar de manera puntual el Diario Oficial para demandar lo correspondiente.

Desde el año en que tuvieron acceso al recurso, la comunidad ha tenido cambios considerables, como es el adoquinamiento en las cinco calles que constituye la comunidad, la pavimentación, remodelación de la plaza y el

alumbramiento público. Se ha adquirido, además, maquinaria pesada y camiones de carga para la realización de las obras pública.

Dentro de este presupuesto, como se mencionó antes, se contempló una remuneración para todo el personal que trabaja para el sostenimiento de la comunidad, policías comunitarios, choferes de maquinaria pesada, limpieza y sobre todo, autoridades de la comunidad.

5.5. POLICÍA COMUNITARIA.

El contar con presupuesto les ha permitido organizar una policía comunidad, primera en la región Purhépecha, misma que al correr de los años se ha consolidado. En 2005 se constituyó por 4 los policías, mismos que cubrían de manera organizada las 24 horas del día. Actualmente está formada por 20 hombres que son elegidos en asamblea. Dentro de sus actividades está el resguardo de la comunidad, su radio de acción, hasta el momento, se establece por los límites territoriales que incluyen a la comunidad y a los linderos. Su remuneración mensual, para 2016, no rebasaba los 2000 pesos mensuales.

Finalmente podemos decir que la comunidad indígena de Nurío, poco a poco ha ido construyendo, a su modo una de autonomía que le ha permitido determinar, en mucho de su andar su camino, pese a que esta a estado permeada de negociaciones inciertas con el Gobierno Estatal y Municipal.



Policía comunitaria en sus rondines.

REFLEXIONES FINALES

Las reflexiones que expongo en los siguientes párrafos se presentan después de andar por un camino inusitado, un camino que, por qué no decirlo, permeó mi vida académica, profesional y personal. Un camino que me permitió, a partir de varios choques culturales y emocionales, intentar dejar de enjuiciar prácticas vistas bajo una perspectiva homogénea y poco crítica.

Comenzaré diciendo que este escrito comenzó con una serie de preguntas; ¿qué sucede en las comunidades indígenas del país que enarbolan una autonomía?, ¿qué sucede con su relación con el Estado Federal, Estatal y Municipal?, ¿estas experiencias tienen similitud con las prácticas zapatistas?, mismas que tenían, ingenuamente, la intención de comprobar que las prácticas ejercidas en las comunidades zapatistas en el ejercicio de la autonomía eran y podían practicarse en otros espacios de manera, sino idéntica, sí similar. He de confesar que mi postura férrea a esta idea, permeó por mucho el desarrollo y tiempo de esta investigación.

El inicio de este trabajo partió de herramientas metodológicas convencionales, investigación documental, una planeación de campo a partir de entrevistas, observaciones, que bajo mi perspectiva debían ser objetivas y claras, sin embargo el trabajo en comunidad me llevó por otro camino, incluso, me llevó a cuestionarme el sentido de la propia investigación, lo que eran guiones semi-estructurados de las visitas realizadas a la comunidad, se convirtieron en largas horas de conversaciones y convivencias, lo que marcó todo un cambio a lo previamente estructurado.

Ingresé a la comunidad Purhépecha de Nurío de manera sencilla, mis contactos fueron dos habitantes mestizos del pueblo, que por decisión propia habían

decidido vivir en ella desde hacía varios años. Estos dos personajes abrieron la puerta a un mundo purhépecha, un tanto desconocido para mí. Me permitieron, a partir de su buena relación con la comunidad, observar, entrevistar y analizar la vida cotidiana, la vida familiar, la vida de comunidad, qué bajo el marco de mi investigación me dio información clave, y podría decir que hasta privilegiada.

La relación tan estrecha con la comunidad me permitió entender, analizar y, me parece que, hasta concientizarme sobre los diferentes procesos autonómicos vividos y practicados en un espacio que, si bien no es ajeno al zapatismo, si vive y practica procesos totalmente diversos.

Ahora bien, pensar y reflexionar sobre la autonomía, podemos concluir, debe partir de tres puntos fundamentales; la historia del espacio donde se desarrolla, el contexto actual que se vive y los intereses y objetivos de los involucrados.

En cuanto a su historia, podemos señalar que en la comunidad de Nurío, hay puntos clave que determinan el perfil de su demanda de autonomía, que permea en su consolidación:

- El desplazamiento territorial desde tiempos inmemoriales, dando como resultado, además de la pérdida del territorio ancestral, luchas interminables con las comunidades vecinas por la pugna de límites territoriales.
- El uso de la región Purhépecha como laboratorio de políticas de integración y asimilación por parte del Estado a partir de la segunda mitad del siglo XX, entre la que se encuentra la castellanización a partir de la ejecución, por primera vez, de la educación bilingüe.

- La aplicación histórica de un programa asistencialista, muy en especial a los pueblos indígenas, los cuales, más allá de resolver los problemas agrarios, de empleo, de salud, de alimentación, los mantienen flotando en la vida cotidiana.
- La obtención de partidas presupuestales, mismas que son logradas en 2005. Es este punto es importante señalar, que, si bien estas partidas le han permitido a la comunidad obtener beneficios internos en temas de infraestructuras, también han traído modificaciones en su organización comunal, entre lo que destaca la reducida participación de trabajo voluntario, a partir de pagos asignado a tareas, antes hechas por faena.

En cuanto a sus intereses y objetivos de los integrantes de la comunidad.

- Si bien un grupo de comuneros, buscan y plantean la construcción de una comunidad autónoma, otro grupo, el cual es número, no se involucra ni participa en temas de esta índole haciendo señalamientos graves que van, desde el desvío de recursos hasta prácticas de clientelismo.
- Si bien Juan Chávez representar un personaje representativo en la lucha indígena purhépecha, su imagen queda polarizada en la comunidad con posturas que contradicen su compromiso interno, por ejemplo, su poco vínculo familiar, su ausencia prolongada en el pueblo.

En cuanto a su contexto actual.

- Michoacán ocupa un lugar importante en migración, el sueño americano se respira, sobre todo en los más jóvenes, que esperan el momento de salir del pueblo, aspirando a una vida que ese lugar no les podrá dar. Esto ha

permeado indudablemente en los interés e involucramiento de los pobladores en la comunidad, dejando de lado su participación en las actividades políticas de ella, por ejemplo, las asambleas.

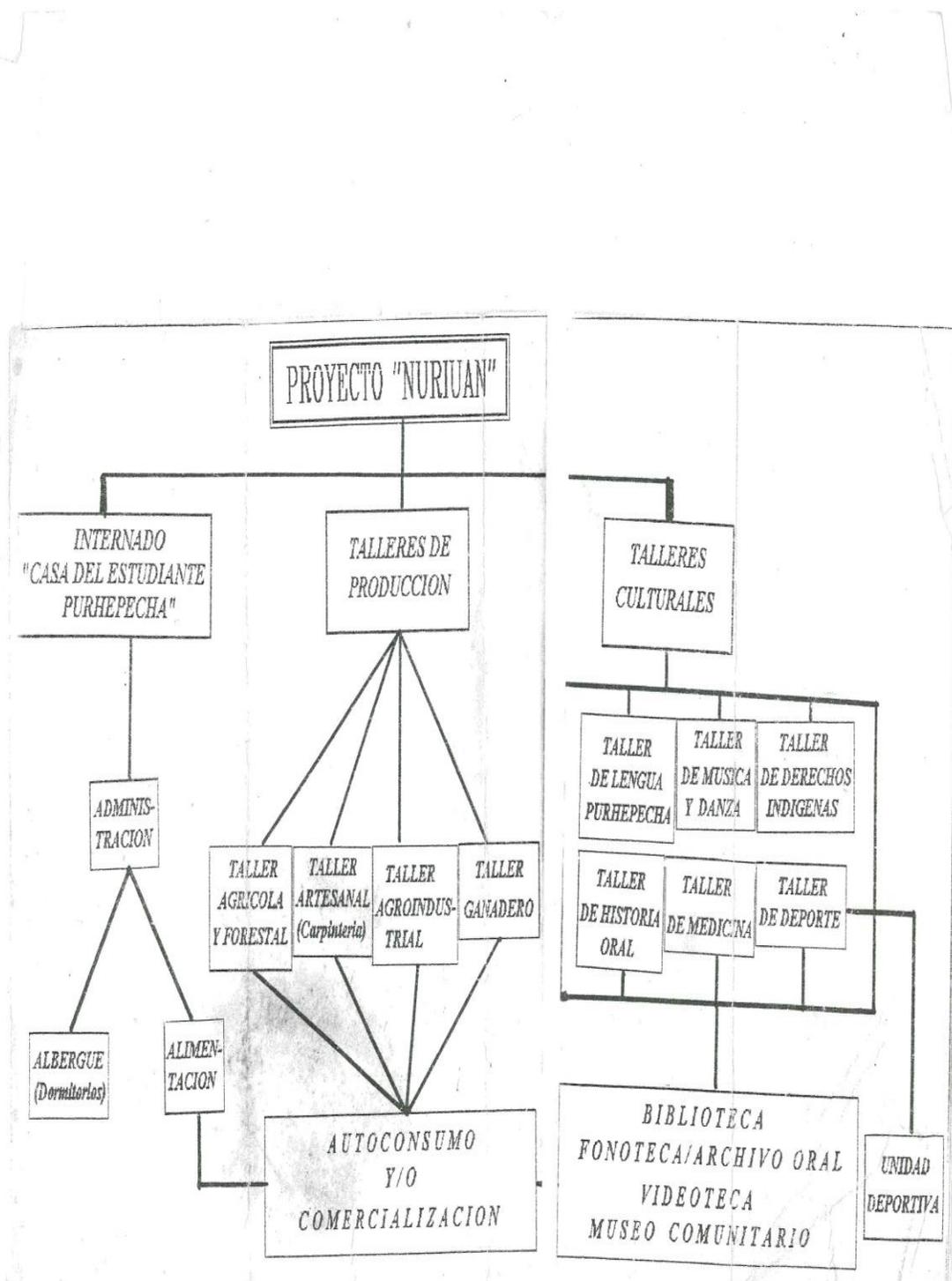
- El tema de la mujer es muy complicado. Puedo decir que no importando el discurso que se tenga en torno a la autonomía, la mujer en la comunidad tiene incontables limitantes y prejuicios que debe cargar, por ejemplo: es prohibida su participación en cualquier tipo de asamblea, por lo que no tiene ningún tipo de injerencia en las decisiones concernientes a la comunidad, los matrimonios suelen darse a partir de los 13 años, una mujer que no contrajo matrimonio se le ve con desprecio, sus actividades se limitan a labores domésticas, difícilmente sale de la comunidad a estudiar o a trabajar por los señalamientos negativos que puede recibir ella o la familia, derivado de la migración masculina, suelen vivir el abandono del esposo.
- Un grave problema que viven, no sólo en la comunidad de Nurío, sino en la región en general, es el alto índice de alcoholismo, en hombres y en mujeres. Este problema que pareciera cultural, ya que la ingesta de bebidas alcohólicas termina siendo un acto cotidiano, en ocasiones provoca la participación en actividades políticas.

Podemos cerrar diciendo que, hablar y entender de autonomía implica darle voz a los sujetos que la viven, que la lucha, que la sienten, la importancia de cómo hablar de autonomía radica justamente en tratar de romper con prácticas lineales y coloniales que permean en su comprensión y en su libre ejecución. Tener cuidado en como mirarla es intentar romper con estructuras de pensamiento.

La construcción de la autonomía a nivel comunal no ha sido nada fácil para los pueblos indígenas, ha generado luchas constantes de resistencia y/o negociaciones con el Estado, así como con la vida interna comunitaria. Estas situaciones los han llevado por distintos caminos, unos con resultados satisfactorios para sí y otros con fracturas internas, abriendo con esto todo un abanico de experiencias. Por un lado, podemos encontrar, el caso de las comunidades zapatistas, las cuales en este andar decidieron romper toda relación y negociación con el Estado, permitiéndose con esto proyectos sólidos y autónomos. Por el otro, podemos encontrar la experiencia de la comunidad Nurío, quienes al intentar construir su autonomía para hacerle frente a las luchas cotidianas intercomunales por el territorio y a la transgresión vivida tras ser cuna del indigenismo mexicano, se han visto envueltos en discursos y prácticas gubernamentales, lo cual ha trastocado la organización autónoma, contraponiéndose definiciones como la planteada por Castoriadis.

ANEXO 1.

Proyecto Nuriuan.



ANEXO 2.

Acta de asignación de terreno

ACTA DE ASIGNACION DE TERRENO

El día 21 de abril de 1982 en la localidad de Murto
 con, donando como Municipio de Parícho en la localidad de Murto
 CC. como recinto oficial la escuela del Estado de Michoacán
 se reunieron los

NOMBRE	FIRMA	CARGO O REPRESENTACION ACTUAL
FRANCISCO MARCOS A.	<i>[Firma]</i>	REPRESENTANTE DE BIENES COMUNALES
JUAN ISACIO R.	<i>[Firma]</i>	BRIO. DEL REPRESENTANTE DE BIENES COM.
JUAN MARCOS ROMERO	<i>[Firma]</i>	JEFE DE TENENCIA
ANTONIO RUBIO R.	<i>[Firma]</i>	SUPLENTE DEL JEFE DE TENENCIA
DOMINGO ALEJO LAZARO	<i>[Firma]</i>	PTE. DEL PATA. PRO-CONSTRUCCION ESC.
ALFONSO RODRIGUEZ M.	<i>[Firma]</i>	PTE. SOC. DE PADRES DE FAMILIA
ABEL ALEJO M.	<i>[Firma]</i>	JUEZ MENOR DE TENENCIA

Quienes certifican que el terreno situado en esa localidad tiene las medidas y condiciones siguientes:

Al Norte con Carretera (terracerfa)	con	127.00	Mts.
Al Sur con Terreno de la misma escuela	con	176.00	Mts.
Al Oriente con Terreno de la misma escuela	con	275.50	Mts.
Al Poniente con Terreno de la misma escuela	con	220.50	Mts.

Con una superficie de 31,160.00 M².
 Es propiedad de la comunidad.
 lo cual comprueban con documentos en poder de la comunidad.

Este terreno actualmente lo ocupa la Escuela Secundaria Técnica No. 67

Y que según acuerdo tomado en esta reunión, el terreno citado se asigna a la Comisión Administradora del Programa Federal de Construcción de Escuelas para la construcción de la escuela de la localidad, firmando de conformidad para tal caso las personas arriba mencionadas.

La Presidencia (Municipal) tomó conocimiento de esta donación el día _____ del mes de _____ de 1982



Municipio de Parícho, Michoacán



AYUNTAMIENTO MUNICIPAL
 PARÍCHO, MICHOACÁN

PRESIDENTE MUNICIPAL

C.e.p. Expediente de Obra
 C.e.p. Archivo de la escuela
 C.e.p. Expediente de registro, Gerencia Municipal

1/vg.



ESCUELA SECUNDARIA TECNICA 69
NURIO, MICH.

SUPERFICIE
CONSTRUIDA

COLINDANCIA:
TERRENOS COMUNALES
NURIO

COLINDANCIA:
TERRENOS COMUNALES
NURIO

* PUNTO O AREA
INVADIDA.

COLINDANCIA: TERRENOS COMUNALES NURIO

ANEXO 3.

Donación de recurso.

Recibimos de la Sociedad de Alumnos de la Escuela Secundaria Técnica No.69 de Nurío, la cantidad de \$520,000.00 - - - (QUINIENTOS VEINTE MIL PESOS 00/100 M.N.)- - - cantidad que - representa su aportación para la construcción del anexo a los - edificios escolares, en los cuales se pretende albergar al alum- nado que asista a esta Secundaria. El origen de esta aporta- ción reconocemos es como retribución al hospedaje y alimenta- ción que la población de Nurío proporcionó a los alumnos que es- tuvieron en el ciclo escolar 1981-1982 de la cual la sociedad - de alumnos a la que le recibimos la cantidad mencionada repre- senta.

ENTREGAMOS:

Cherán, Mich., a 5 de Julio de 1982.

PRESIDENTE.

Silviano Arreguin R.
SILVIANO ARREGUIN RUBIO.

SECRETARIO:

Sergio Campos B.
SERGIO CAMPOS BAUTISTA.

PRIMER VOCAL:

PEDRO SANCHEZ ROBLES.

Pedro Sanchez Robles

RECIBEN:

Domingo Alejo Lazaro
DOMINGO ALEJO LAZARO.
PRESIDENTE DEL PATRONATO
PRO-CONSTRUCCION.

Francisco Marcos Alejo
FRANCISCO MARCOS ALEJO.
REPRESENTANTE DE LA COMUNIDAD.

TESTIGO:

Juan Chavez Alonso
JUAN CHAVEZ ALONSO.
PRESIDENTE DEL CONSEJO SUPREMO
TARASCO.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ávalos, T. (2006). "El proyecto Tarasco: Alfabetización Indígena y Política del Lenguaje en la Meseta Purhépecha.1939-1960". (Tesis de Licenciatura). Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo. Morelia, Michoacán.
- Baronnet, B. (2012). "La educación intercultural y descolonizadora del saber en la era de la multicultural". Revista Marista de Investigación Educativa, vol. II Núm. 2 y 3 (enero - diciembre), pp. 34-42.
- Bello, Álvaro. (2006). "Espacios reconstruidos, territorios reconstruidos. Etnicidad y lucha por la tierra entre los purhépechas de Nurío, Michoacán". (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de México. México.
- Britton, John A. (1972). "Moisés Sáenz: Mexicano Nacionalista". Historia Mexicana, Vol. 2, No. 1, p.p. 77-97. Colegio de México.
- Burguete, A. (2002). "Renegociaciones regionales del espacio. Identidad étnica tojolabal, en Las Margaritas, Chiapas", en ShannanL. Mattiace, Rosalba Aída Hernández y JanRus (eds.), Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas, México, CIESAS/IWGIA.
- Castilleja, A y Cervera, G. (2005). "Entre la comunidad y la región. Relaciones interétnicas e identidades en la región purhépecha". Visiones de la Diversidad, Vol. IV. INAH. México.

- Castoriadis, C. (1997). "Un mundo fragmentado". Buenos, Aires, Argentina. Altamira.
- Corona, B, y Kaltmeier, S. (2012) "En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales". Barcelona, España. Gedisa.
- Díaz. P. H. (2003). "La rebelión zapatista y la autonomía". México. Siglo XXI.
- De Souza S, B. (2010). "Descolonizar el Saber, Reinventando el poder". Trilce. Uruguay.
- Díetz, G y Mateo, S. (2013). "Interculturalidad y Educación Intercultural en México: Un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos". México, Secretaria de Educación Pública.
- Díetz, G. (1999). "La comunidad purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México". Quito, Ecuador, Abya-Yala.
- Esteve, G. (2011). "Otra autonomía, otra democracia en Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y al Estado". En Adamovsky, E y Alberti, A. México. Desde Abajo.
- Freire. P. (2006) "Pedagogía de la Autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa", México, Siglo XXI.

Gómez L. H. "La educación intercultural y las identidades de género, clase y etnia"
En Luis Rodríguez Castillo(ed.), Revista pueblos y fronteras digitales. V. 6,
No. 11 (junio-noviembre de 2001), pp. 273-298.

Gómez, M. (1998). "Iniciativa presidencial en materia indígena. Los desacuerdos
con los Acuerdos de San Andrés. Autonomía y Derecho de Pueblos Indios".
En Gracia, C. Sandoval E. México. Cámara de Diputados. LVII Legislatura.

Kymlicka, W (1996). "Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos
de las minorías". Paidós, Barcelona.

Le Bot, Y. (2013) "La gran revuelta Indígena", Océano, México.

López, B. (2011). "Otra autonomía, otra democracia en Pensar las autonomías.
Alternativas de emancipación al capital y al Estado". En Adamovsky, E y
Alberti,A. México. Desde Abajo.

(2005), Autonomía y Derechos indígenas en México. Ediciones Coyoacán,
UNAM. México.

López y Rivas, G. (2010). "Tesis en torno a la autonomía de los pueblos indios". En
Rebeldía. Disponible en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=106782> [3 de
junio de 2015]

Medina. M., P., López, S., Ángeles, I. (2011). "Comunidades-comunalidades". En:
Revista Tramas. México; No. 34 p.p. 143-178.

Medina. M., P. (2012). "Políticas interculturales en educación superior en México: ¿profesiones inter-culturales?" En: Universidad Pedagógica Nacional, Facultad de educación. Colombia; No. 36. p.p. 9-31.

Mijangos, D. E y López, T. A. (2011). "El problema del indigenismo en el debate intelectual posrevolucionario". Disponible en <http://www.scielo.org.mx/pdf/sh/v13n25/v13n25a2.pdf> [10 de febrero de 2018]

Millan, M., Cumes, A., Espinosa, G. (2014). "Más allá del Feminismo: Caminos por andar" México, D. F. Red de Feminismos Descoloniales.

Pineda, R. "El Congreso Indigenista de Pátzcuaro, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas". Disponible en http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:9E_LHmXgjPoJ:www.interindi [fecha de consulta: 20 de enero de 2016]

Rebolledo, N. (2009). "Cultura, escolarización y etnografía. Los palikur en las amazonas brasileño del Bajo Uaçá". Universidad Iberoamericana, México.

Rivera, C. (2010). "Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores". Buenos Aires, Argentina, Tinta Limón.

Sáenz, M. (1992) "Carapan". OEA y CREFAL. Michoacán, México.

Sámano, Miguel. (2011). "El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): Un análisis". Disponible en <http://www.bibliojuridica.org/libros/3/1333/10.pdf> [fecha de consulta: 23 de abril de 2015]

Speed, (2011). "Ejercer los derechos. Reconfigurar la resistencia en las Juntas de Buen Gobierno Zapatista". En Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (coords.), Luchas muy otras. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas, México, CIESAS/Universidad Autónoma de Chiapas/UAM- Xochimilco.

Solis, J. (2012). "Ser ciudadano, ser indio. Luchas políticas y formación del Estado en Nurío y Tiríndaro, Michoacán". México. El Colegio de Michoacán y la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Vázquez, L. (1992). "Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos". Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Ventura, P. Ma. C. (2012). "Volver a la comunidad. Derechos indígenas y procesos autonómicos en Michoacán". El Colegio de Michoacán, México.

Villoro, L. (1998). "Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios". Revista internacional de filosofía política, No. 11. Pags: 66–78.

(1999). "Estado plural. Pluralidad de culturas", México, Paidós/UNAM-FFL

(2001). "De la libertad a la comunidad". México: Ariel / ITESM

Zibechi, R. (2011). "La compleja descolonización de la escuela". En Lois M. Meyer y Benjamín Maldonado A. (coords.), Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global. Un diálogo entre Noam Chomsky y más de 20 líderes indígenas e intelectuales del continente americano, México, CSEIIO. Pags. 261-274.