



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN

NICOLÁS DE HIDALGO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

FILOSÓFICAS

FACULTAD DE FILOSOFÍA

“DR. SAMUEL RAMOS MAGAÑA”

PROGRAMA INSTITUCIONAL MAESTRÍA EN

FILOSOFÍA DE LA CULTURA

**LA CONCIENCIA DE IDENTIDAD CULTURAL INDÍGENA.
UN ENFOQUE FILOSÓFICO SOBRE LA AUTOADSCRIPCIÓN A LA
COMUNIDAD P'URHÉPECHA
DESDE EL CONCEPTO DE *SURUKUA***

TESIS

**PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA**

SUSTENTA:

MIGUEL ANGEL SERAFIN GARCIA

ASESOR DE TESIS:

DR. ADÁN PANDO MORENO

MORELIA, MICHOACÁN; SEPTIEMBRE DE 2025

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I CONCEPTO DE IDENTIDAD	
I.I Teoría sobre el concepto de identidad (Dos vertientes antropológicas y filosóficas)	11
I.II Identidad colectiva	16
I.III Discusiones actuales sobre la idea de “identidad”	20
I.IV Identidad étnica	21
I.V Identidad cultural	24
CAPÍTULO II IDENTIDAD INDÍGENA	
II.I Identidad indígena	29
II.II Identidad de los pueblos	39
CAPÍTULO III LA IDENTIDAD P’URHÉPECHA	
III.I Surukua [identidad]	49
III.II Kaxúmbekua [moralidad]	59
III.III Jánaskakua [conocimiento]	66
III.IV Jurhimpekua [vida política]	72
III.V Jakájkukua [creencia]	77
CONCLUSIONES	86
BIBLIOGRAFÍA	92

Resumen

El presente trabajo propone un enfoque filosófico para la autoidentificación en la comunidad P'urhépecha a través del concepto Surukua, entendido como la conciencia de identidad cultural indígena. La tesis sostiene que la identidad no es un rasgo fijo, sino un proyecto dinámico que se reconfigura en un Estado pluricultural y plurilingüe. Aunque la Constitución mexicana permite la autoadscripción como criterio para derechos indígenas, carece de una definición operativa de esa conciencia. La investigación se centra en la comunidad P'urhépecha y articula Surukua en cuatro esferas: (i) orden ideológico (tradición y cosmovisión), (ii) orden cognitivo (sabiduría y conocimiento), (iii) orden socio-político (vida comunitaria y gobierno) y (iv) orden normativo (jurámukua y prácticas rituales). Surukua funciona como extensión de la identidad jatsini, transmitida y actualizada mediante lenguas, saberes y prácticas cotidianas. La lengua indígena emerge como eje central de la identidad y de la transmisión de saberes (jánhaskakua), complementada por principios como Kaxúmbekua (moralidad), Jakájkukua (espiritualidad) y Jurhímpekua (vida política).

Palabras claves; Identidad, Pluralidad, Cosmovisión, Surukua, Filosofía

Abstract

This paper proposes a philosophical approach to self-identification in the P'urhépecha community through the concept of Surukua, understood as the awareness of indigenous cultural identity. The thesis argues that identity is not a fixed trait, but a dynamic project that is reconfigured in a pluricultural and plurilingual state. Although the Mexican Constitution allows self-identification as a criterion for indigenous rights, it lacks an operational definition of this awareness. The research focuses on the P'urhépecha community and articulates Surukua into four spheres: (i) ideological order (tradition and worldview), (ii) cognitive order (wisdom and knowledge), (iii) socio-political order (community life and government), and (iv) normative order (jurámukua and ritual practices). Surukua functions as an extension of Jatsini identity, transmitted and updated through languages, knowledge, and

everyday practices. The Indigenous language emerges as a central axis of identity and the transmission of knowledge jánhaskakua, complemented by principles such as Kaxúmbekua (morality), Jakájkukua (spirituality), and Jurhímpekua (political life).

Keywords: Identity, Plurality, Worldview, Surukua, Philosophy

INTRODUCCIÓN

Respecto del problema sobre la identidad mexicana no se puede dejar de lado el origen indígena de una gran parte de la población, ni el hecho de que el país sea considerado una entidad multicultural. Precisamente acerca de la diversidad de culturas que coexisten dentro del Estado Mexicano, considero que aún sigue vigente la tarea de definir con precisión la noción de las denominadas *culturas originarias*, para efecto de que se materialicen los derechos específicos atribuibles a los denominados pueblos indígenas. Pero especialmente se hace necesario analizar y sustentar el principio de “conciencia de identidad cultural indígena”, la razón principal de esta necesidad.

Las anteriores consideraciones abarcan una prescripción de carácter jurídico-legislativo que se debe configurar con diversos enfoques y elementos filosóficos que le den sustento a los conceptos. Lo que dispone el Artículo Segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos sobre a quiénes se aplica y les asisten los derechos indígenas “la conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre los pueblos indígenas”¹, estimo tiene que definirse, argumentarse y justificarse con elementos filosóficos que aborden debidamente el problema de la identidad.

Recordemos que, durante el siglo XX, pensadores como Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos, José Gaos, Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Luis Villoro, entre otros, reflexionaron sobre el tema de “la identidad” del mexicano; sin mencionar lo que en otros países latinoamericanos se discutió con temáticas análogas, como el caso de Salazar Bondy en Perú. Todos ellos son parte del trasfondo de la discusión pero no es el caso repetirla aquí.

¹ Artículo 2º párrafo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Diario oficial de la federación del 14 de agosto del 2014, visible en [Http://www.juridicas.unam,mex](http://www.juridicas.unam.mx). (última consulta: 10/enero/2018).

Así que, para elaborar este trabajo acerca de la conciencia de la identidad indígena, específicamente p'urhépecha me basaré principalmente en el pensamiento político de Luis Villoro, en su texto “Sobre la identidad de los pueblos”, que viene en su gran libro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, ya que considero que contiene elementos que darán sustento a esta investigación.

Es un problema filosófico y no solo jurídico el estudio para definir quién es considerado un indígena y quién no lo es, pues el sujeto jurídico se presenta determinado también como acreedor de los elementos filosóficos que constituyen los derechos humanos destinados a las personas, comunidades y pueblos considerados como indígenas.

Señala el Artículo 2, párrafo 2, de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que “la conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplica las disposiciones sobre los pueblos indígenas”². Por lo tanto, la conciencia de identidad será el criterio fundamental para determinar a quiénes han de aplicar estos derechos o quiénes pueden adscribirse dentro de este criterio.

Bastante se ha discutido que no es el criterio biológico (la familia consanguínea), ni el criterio lingüístico (los que hablan y quienes no hablan una lengua indígena) y tampoco el criterio económico (la pobreza o la riqueza material) para definir quién es o no es considerado como indígena. Por lo que, además de tomar en cuenta los anteriores criterios, la norma señala que es también la “*conciencia*” de poseer identidad cultural indígena, el criterio fundamental en este tema. Es así que cuenta y se fortalece el ejercicio del derecho a la autodefinición y a la autoadscripción de una persona o de una comunidad a considerarse a sí mismas en esta categoría.

Pero hasta ahora no se ha explicitado: ¿Qué es la *conciencia de identidad*

² Artículo 2° párrafo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Diario oficial de la federación del 14 de agosto del 2014, visible en [Http://www.juridicas.unam,mex](http://www.juridicas.unam.mx). (última consulta: 10/enero/2018).

indígena? y ¿Cuáles son los elementos del principio de conciencia de identidad cultural indígena? He aquí nuestra investigación, a partir del caso de la comunidad p'urhépecha.

Otras preguntas muy relativas a este trabajo de tesis serán: ¿Qué es lo indígena? ¿Qué es la identidad indígena? ¿Qué es ser p'urhépecha? ¿Hay alguna distinción entre ser mexicano y ser p'urhépecha? ¿Cuáles son los elementos de la conciencia de identidad cultural indígena según la Constitución y la doctrina jurídica? ¿Filosóficamente cuáles son los elementos objetivos y sustantivos de la cultura p'urhépecha? ¿Cuál es la situación del pueblo p'urhépecha dentro del Estado pluriétnico y pluricultural?

Se puede afirmar que la existencia del pueblo originario implica una identidad étnica única, ya que presenta características propias que se adquirieron y desarrollaron a través del tiempo y que han conformado una manera de pensar y ejercer la vida. Dichas características tienen un inicio antiguo, ancestral, han mantenido un desarrollo propio durante su historia, una interacción como grupo étnico desde la época prehispánica y han sido influidos por los sucesos históricos a partir de la *conquista* española, que vino a interferir con sus desarrollos, han influenciado a las comunidades asentadas en su hábitat histórico en diversas formas sobre las manifestaciones culturales.

Este grupo étnico originario ha mantenido un pensamiento propio manifestado por conceptos propios que en la lengua originaria son equivalentes a los conceptos que se suelen identificar en castellano como tradición *surukua*, como cultura *mimixekua*, como el conocimiento *janhaskakua*, como la moralidad *kaxumbekua*, como la práctica de la vida política *jurhimpekua*, las creencias *jakájkukuecha*, el gobierno *juramukua*, la comunidad *ireta*, la humanidad *k'uíripuekua*, y así otros muchos.

El objetivo de esta investigación es analizar la idea de “conciencia de identidad cultural indígena” como un principio filosófico que se materializa, en su momento y circunstancia, en una serie de derechos que son dispuestos y ejercidos por quienes comparten esa misma conciencia de identidad . Se pretende construir el discurso jurídico-sobre el tema, basado en una perspectiva filosófica.

Específicamente se pretende:

- a) Discutir desde categorías filosóficas sobre las ideas de “identidad” y “cultura”.
- b) Estudiar los elementos que componen la idea de “identidad indígena”. Y finalmente;
- c) Proponer una serie propia de elementos que integran la idea de “identidad p’urhépecha”, desde el pensamiento p’urhépecha.

A lo largo de los seis años de estudio en el campo de la Filosofía y durante mi preparación académica, he leído a diversos autores han escrito múltiples cuestionamientos relacionados con temáticas que tratan sobre la vida, las formas de pensar y de actuar en las diversas comunidades y culturas. A partir de tales lecturas he considerado que la Filosofía, más que un conjunto de saberes, implica también lograr que la persona en concreto, el ciudadano común, llegue a considerar la existencia de las diversas culturas que integran su sociedad y el mundo. En específico sostengo que hay gran desconocimiento acerca de las comunidades indígenas que son parte fundamental de la sociedad mexicana y la humanidad en general.

Se sabe que en el territorio que ahora se denomina Estados Unidos Mexicanos llegaron a existir aproximadamente unas doscientas lenguas de las cuales aún perviven sesenta y nueve idiomas originarios, los cuales tendrían que corresponder a otros tantos pueblos originarios que comparten una misma cosmovisión, pero se manifiestan de distinta manera de acuerdo a cada cultura.

En mi caso, nací bajo las tradiciones y costumbres de la que podemos denominar cultura p’urhépecha es por eso que domino la lengua materna y conozco en gran medida sus tradiciones, las formas de sus prácticas en la política,

el pensamiento que predomina en general en mi comunidad y las maneras en que se manifiestan. Lo anterior me brinda una posición privilegiada para realizar esta investigación filosófica sobre el principio de conciencia de identidad cultural indígena,

Para poder identificar cómo una cultura que considero que ha sido originaria que posee características propias, que ha seguido un desarrollo paralelo con otras culturas, que han recibido influencias de otros pueblos, pero que a su vez las han influenciado, deseo contribuir a que se reconozcan sus singularidades y así se pueda diferenciar y distinguir, con claridad diversas consideraciones en su estudio, no sólo de tipo antropológico, lingüístico, sociológico, político y religioso, sino, también de tipo filosófico, y en especial del pensamiento p'urhépecha.

Es por ello que Carlos Lenkersdorf llegó a decir que dado que todos los pueblos tienen su lengua, todo pueblo está filosofando a su modo. Esto sin obstar si los filósofos de la academia lo reconozcan. Y agrega: “La tarea, sin embargo, es que no solo hay que descubrir el filosofar correctamente, sino que hay que indicar también dónde y cómo se manifiesta. Dando el eslabón entre lenguaje y cultura, mejor dicho cosmovisión”³.

La idea de “Identidad” es equivalente al concepto *Surukua* en el entorno de la cultura p'urhépecha, concepto que contiene una serie de principios rectores y valores que ayudan a revelar cuáles son los elementos de la “conciencia de identidad cultural indígena” para autoadscribirse a la comunidad p'urhépecha.

En otros términos el ser p'urhépecha se define bajo el conocimiento y el ejercicio de la “*Surukua*”. No basta la simple autoadscripción o autodefinición, sino que se requiere contar con el pensamiento y con diversas acciones que son parte de la tradición cultural p'urhépecha.

En esta investigación se retoman principalmente los conceptos de identidad, la búsqueda de la identidad, autonomía y pueblo, que analiza Luis Villoro,

³ Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2005, p.2.

destacado filósofo mexicano. También se retoma el trabajo de Celerino Felipe Cruz, en su tesis doctoral acerca de la *Jurhímbekua*, y el trabajo de Moisés Franco Mendoza quien es el iniciador de los estudios acerca del término *Surukua*, el elemento central para este análisis de la cultura p'urhépecha. Otros estudios también serán recurrentes para precisar el análisis: diccionarios y otros textos del siglo XVI y, sobre todo, diálogos valiosos con integrantes de nuestras comunidades registrados por Felipe Cruz serán un gran aporte para la última parte donde se desglosan los cuatro principios rectores de la *Surukua*: *Kaxumbekua*, *Janáskakua*, *Jurhimbekua* y *Jakájkukua*, que están relacionados entre sí. Cabe decir que todos estas aportaciones serán retomadas en toda su importancia; sin embargo, también se realizarán algunas interpretaciones propias para llegar a responder las cuestiones que se plantearon al inicio. Es importante mencionar que se utilizó el alfabeto de la DGI siglo XX, lo cual será notorio en algunas citas y el uso actualizado de los términos, por ello no perderán su significado. Finalmente en las conclusiones se verá el concepto de conciencia en general, el cual agrega un término importante a la investigación, aunque lo que interesa es el concepto particular que tratan las legislaciones.

El estudio del pensamiento p'urhépecha es un campo aún por explorar, y con esta tesis se pretende contribuir a su desarrollo aportando no una lectura innovadora, sino una lectura que continúe con esta labor, así como argumentos para entender mejor el principio de “conciencia de identidad cultural indígena” del cual se tratan las legislaciones que rigen sobre los derechos de los pueblos indígenas en el Derecho Internacional, tanto en México como en Latinoamérica.

CAPÍTULO I. CONCEPTO DE IDENTIDAD

“<Llegar a ser tú mismo> es el llamado de la identidad. ¿Cómo entender este mandato paradójico? El <si mismo> no es sólo lo que se es, sino lo que se ha de llegar a ser. Y es auténtico si no se engaña, es decir, si responde a sus deseos profundos y obedece a sus ideales de vida. <Ser uno mismo> no es descubrir una realidad oculta en nosotros, sino ser fiel a una representación en que nuestros proyectos integran nuestros deseos y actitudes reales”

Luis Villoro

I.1 Teoría sobre el concepto de identidad (Dos vertientes antropológicas y filosóficas)

Actualmente, la identidad sigue siendo un tema y un problema filosófico donde diversos teóricos de distintas áreas y disciplinas han reflexionado. Estamos frente a un concepto que conlleva diversos sentidos, es un concepto multívoco. Por tanto, en primer lugar voy a retomar la pregunta “¿Qué es identidad?” Una pregunta que da diferentes respuestas de acuerdo a cada interés y enfoque, lo que en mi objetivo voy a señalar como un antecedente, a partir de las discusiones antropológicas de la década de los 90's, y en un segundo momento tomaré lo que se ha dicho del concepto de identidad desde la filosofía, con ello voy a sentar las bases para el desarrollo de este trabajo de investigación, y así fundamentar algunos conceptos claves de la cultura p'urhépecha. A partir de estas dos vertientes no se va a desarrollar ni hacer discusiones al tema, se van a retomar las ideas centrales para el desarrollo del capítulo 2 y finalmente del capítulo 3.

Para ubicarnos en el contexto según Gilberto Giménez

El concepto de identidad es un concepto que se ha impuesto masivamente en las ciencias sociales a partir de los años ochenta y más todavía en los noventa. El problema es que, sobre todo en México, este concepto tiende a banalizarse, del mismo modo que el de cultura, porque todo el mundo lo invoca hasta la saciedad sin preocuparse en lo más mínimo por definirlo o someterlo a cierto rigor conceptual. Así como se tiende a ver cultura por todas

partes – “cultura de la violencia”, “narco-cultura”, “cultura del no pago”... -, parece que todo está dotado de identidad, desde la “ciudadanía” abstracta hasta los parques públicos⁴.

Ahora bien, para no banalizar el concepto de identidad, Giménez hace un análisis en el cual afirma que si bien la identidad es siempre de los individuos, pues son los únicos que tienen conciencia, memoria y psicología propias, eso no quita que la identidad pueda ser aplicada también a grupos y colectivos, que no tienen conciencia propia, pero que constituyen lo que nombra como un “sistema de acción”.

Además, en otro artículo de 2004 “Culturas e identidades”, Gilberto Giménez relaciona la identidad con el concepto de cultura. Para él, el concepto de identidad no puede separarse del concepto de cultura. La razón es que las identidades únicamente pueden formarse desde las diferentes culturas y subculturas en las cuales surgen y participan⁵.

Es por este motivo que como dice Myhály, “la identidad se entiende en una dimensión antropológica por estar enmarcada en la atmósfera cultural del medio social global y en una dimensión sociológica por tratarse de una construcción que emerge de las relaciones entre individuos y grupo...”⁶. Esto significa que la identidad es antropológica pues se encuentra en un medio social, y por otro lado es igualmente sociológica al encontrarse en la relación entre individuos.

Reforzando lo anterior, podemos mencionar el ensayo de Zaira Navarrete⁷ quien sostiene que autores como Hall, Bhabha y Grossberg se encuentran en el terreno antropológico de forma semejante abordando el problema de la identidad como un problema antropológico.

⁴ Gilberto Giménez, “La cultura como identidad y la identidad como cultura”. México, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2005, p. 6

⁵ Gilberto Giménez, “Culturas e identidades”. *Revista Mexicana de Sociología*, 66, México, UNAM, 2004 p. 78

⁶ Sárkány Myhály, “Modernización, pluralismo cultural e identidad: el enfoque de la antropología cultural” en *Perspectivas*, Vol., XXII, No. 1, UNESCO, 1992, p. 21-30

⁷ Zaira Navarrete, ¿Otra vez la identidad? Un concepto necesario pero imposible, vol. 20, no. 65, México, Abr. /jun. 2015. p.473

Continuando con Navarrete precisa respecto a Bhabha en una de sus citas:

Bhabha (1996) plantea el tema de la identidad a partir de la multiculturalidad; lo desarrolla desde la identidad cultural, la cual es una parte de la identidad del sujeto pero a su vez es donde el sujeto se constituye como tal. Este autor considera necesario tratar la identidad desde la diferencia, como expresión de diversidad, esto es, el reconocimiento de las minorías, de los excluidos, que tienen posibilidad de visibilidad social solo a partir de los otros, es una negociación desde la presencia del otro que, en el caso de la multiculturalidad, asegura al sujeto nacional auténtico, pero nunca podrá garantizar su visibilidad o verdad⁸.

Esta autora propone agregar el tema temporalidad respecto de la identidad, porque el sujeto se constituye y por tanto la construcción de la identidad se fundamenta a través de una variedad de referencias sociales, culturales y temporales, siempre en relación con los demás, en otros términos, se podría decir que nunca nos identificamos solos, sino que siempre somos nosotros y los demás en tiempos específicos.

Por tanto, la identidad se desarrolla en el marco de normas históricamente-culturales (tradicionales o no tradicionales), en las dinámicas de los conflictos, tienen su propio período de evolución, un pasado y un futuro, y tiene un conjunto relativamente constante de significados y representaciones. Es decir, la identidad no es fija ni estática, “cambia, se transforma, guardando siempre un núcleo fundamental que permite el reconocimiento de sí mismo colectivo y del yo en nosotros”⁹. Es algo entre el individuo y la sociedad, algo que no se puede separar, así como no se puede evitar hablar de cambio social. Por eso concluye Navarrete que las crisis de identidad individual y las crisis de desarrollo histórico generalmente están unidas y se explican entre sí.

⁸ *Idem*, p. 473

⁹ Maritza Montero, *Ideología, alienación e identidad nacional*. Caracas, UCV, 1987, p. 77

Podemos ver esto en un ejemplo. En el caso de los latinoamericanos, su identidad ha estado en pérdida. Una vez que fueron “descubiertos”, se vieron obligados adoptar una identidad de colono. En este proceso, que nunca fue homogéneo, mezclaron su identidad con la de los europeos, creando una nueva identidad cultural propia de los pueblos coloniales, donde el equilibrio social y la convivencia fraternal que cambiaron su historia y se conformaron del “sentido de continuidad y de permanencia creadora...”¹⁰. Tal lo argumenta Darcy Ribeiro, en otro ejemplo más preciso: en la cultura azteca de México y en la cultura inca de Perú, la estabilidad, fuerza y definición de la identidad cultural local era tan fuerte que se produjo una síntesis con la cultura latinoamericana, y se produjo algo que une las dos identidades.

En México, durante los últimos años se ha registrado una verdadera exploración discursiva en torno al concepto de identidad, pero no solamente como hemos tratado, a partir de lo antropológico. Hay una búsqueda de la identidad a nivel filosófico. Ahora pues, nos ocuparemos del concepto de identidad filosófico, retomando las ideas del autor Luis Villoro.

Luis Villoro en *Sobre la Identidad de los Pueblos*, nos introduce al concepto de identidad:

El término “identidad” es multívoco. Su significado varía con la clase de objetos a los que se aplica. En su sentido más general, “identificar” algo puede significar: 1) señalar las notas que lo distinguen de todos los demás objetos y 2) determinar las notas que permiten aseverar que es el mismo objeto en distintos momentos del tiempo. Estos dos significados están ligados, pues sólo podemos distinguir un objeto de los demás si dura en el tiempo, y sólo tiene sentido decir que un objeto permanece si podemos singularizarlo frente a los demás. Dos objetos son el mismo si no podemos

¹⁰ Mario Briceñor, *Mensaje sin destino*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1951, p. 15

señalar características que permitan distinguirlos, si son indiscernibles¹¹.

Según Villoro, esto puede aplicarse a entidades colectivas como las etnias y las naciones. En un primer nivel de análisis, reconocer a un pueblo implica destacar los rasgos que lo diferencian de otros, tales como el espacio geográfico que habita, la composición de su población, la lengua que utiliza, sus formas de organización social y sus expresiones culturales. La cohesión de dicha comunidad a través del tiempo está vinculada tanto a la conservación de su memoria histórica como a la vigencia de los relatos y mitos que le dieron origen. Son las dos acciones que hace un etnólogo o un historiador al intentar reconocer a una comunidad. Así, la unicidad de una comunidad puede manifestarse en un conjunto de declaraciones descriptivas de notas que se pueden distinguir desde el exterior.

El sentido cambia dependiendo de la categoría de objetos a los que se aplica. En este contexto, se examinan dos niveles. En el segundo nivel se halla el "singularizar", que se interpreta como la manera de diferenciar algo en el tiempo y en el espacio, lo que distingue de los demás. En nuestra mente se entrelazan imágenes que identificamos en nosotros mismos, además de las que el individuo se reconoce a sí mismo y que generan la identidad.

Acerca de la identidad de los pueblos Villoro, "por identidad de un pueblo podemos entender lo que un sujeto se representa cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de este pueblo"¹², podemos notar que esta forma colectiva se compone de un conjunto de creencias, actitudes y conductas que no solo son propias de una persona en sí, sino que forman parte de un grupo donde todos sus integrantes van a compartir estas características, y estas características se considerarán como la cultura de una comunidad. Es en esta comunidad donde se forjará una percepción personal y también de cómo el otro percibe al pueblo, y a cada persona como tal.

¹¹ Luis Villoro, "Sobre la identidad de los pueblos", en *Estado plural, Pluralidad de cultura*, México, UNAM/Paidós, 1998, p. 53.

¹² *Ibídem*. p. 55.

Un ejemplo que resulta muy claro, para reflexionar a partir lo que dice Villoro es lo que pasa con los pueblos *colonizados* y con los países *colonizadores*: mientras a unos se les da una imagen que los reduce como pueblos marginados, como pueblos secundarios o dependientes de las metrópolis y eso hace que estos grupos se vayan considerando de esa manera, equivocada de acuerdo a mi percepción, la toman dentro de sus características, se vuelven parte de su identidad, pero de manera distorsionada. La realidad intersubjetiva surge de lo que comparten los individuos dentro de una colectividad. Se compone de un conjunto de creencias, actitudes y formas de comportamiento que cada persona asimila por el simple hecho de pertenecer al grupo. Esto se relaciona directamente con la identidad de los pueblos, la cual se encuentra estrechamente vinculada a su cultura.

I.II La identidad colectiva

Para explicar cómo las personas entienden su “identidad”, es necesario recordar las diferentes situaciones que enfrentan en la búsqueda del imperativo: “una primera clase es la de pueblos sometidos a una relación de colonización, dependencia o marginación por otros países”¹³. Así, la búsqueda de la identidad colectiva tiende a construir una figura imaginaria de nuestra propia imagen y colocarla bajo la mirada de otros.

Al abordar el tema de la identidad colectiva y la importancia de la comunidad en América Latina, Villoro muestra que ésta ha sido de gran importancia a lo largo de toda la trayectoria histórica y social de los pueblos indígenas y la influencia que tiene sus implicaciones para el presente y futuro de América Latina – señaló;

La búsqueda de la propia identidad ocupa aún un lugar importante en el pensamiento de muchos pueblos antes colonizados, ahora dependientes y marginales. Forma parte de un discurso que expresa un proyecto de liberación de formas culturales consideradas enajenantes y de creación de una cultura auténtica. Pero una preocupación semejante se encuentra también en otros pueblos; provocada por la dislocación de valores tradicionales o por la pérdida del papel que

¹³ *Ibid*, p. 56.

les asignaba la historia, una "crisis de identidad" de muchos pueblos puede estar a la base del renuevo de los nacionalismos en este siglo [...] La búsqueda de la propia identidad se plantea pues en situaciones muy diversas. Sin embargo, presenta en todas ellas rasgos comunes: en todos los casos se trata de oponer a la imagen desvalorizante con que nos vemos al asumir el punto de vista de otro, una imagen compensatoria que nos revalorice [...] En suma, la identidad de un pueblo no está dada, debe ser en cada momento reconstruida. No consiste en una singularidad que nos constituya, sino en un ideal en el que coincidirían nuestros deseos con nuestros proyectos. No es legado, sino propuesta de vida en común¹⁴.

La identidad como señalé, sirve para diferenciar de los demás y también para tener un auto reconocimiento incluso a nivel mundial a través de características culturales de cada región. Sin embargo, encontrar una identidad común en México no sólo nos ayuda a diferenciarnos de los demás, sino que también nos permite liberarnos de la mirada que los invasores nos han dado durante cinco siglos.

Ya que, España desde su conquista otorgó un valor de inferioridad a la cultura Mesoamérica. Ese valor ha generado que los pueblos originarios sean vistos como marginados, sufridos, discriminados y al mismo tiempo que existan dificultades para el reconocimiento de sus derechos de la ley general.

Estas barreras se concretizan en el hecho de que los pueblos indígenas en las zonas rurales no tienen las mismas oportunidades en el mercado laboral y en los sectores administrativos y legales que son beneficiosos para el desarrollo de sus comunidades. He aquí, la importancia de esta búsqueda nueva de identidad en el país, porque la idea que se nos presenta sobre nuestra cultura desde una óptica de occidente no representa nuestra realidad. Por lo que, "...para mantener la unidad del grupo urge una representación, en que todo miembro de éste pueda reconocerse, que integre la multiplicidad de imágenes contrapuestas. La búsqueda de una identidad colectiva aspira a la construcción imaginaria de una figura dibujada

¹⁴Luis Villoro, "Sobre la identidad de los pueblos" en *América Latina, historia y destino: homenaje a Leopoldo Zea*, México, UNAM, tomo II, 1992, p. 395.

por nosotros mismos, que podamos oponer a la mirada de otro”¹⁵. Empero, para la creación de esta o estas nuevas imágenes se necesita la colaboración de todos los pueblos originarios, porque ahora ya no podemos hablar de una imagen para identificarnos, ya que se caería en el error del estado-nación al querer unificar la diversidad de culturas.

La reflexión del autor sobre la identidad nacional en *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia* nos hizo pensar en los fundamentos de la creación y funcionamiento de la identidad colectiva: el significado y el valor de la comunidad. Ahí señaló:

En toda América, pese a los cambios introducidos por la colonia, los antiguos pobladores indígenas mantuvieron el sentido tradicional de la comunidad en coexistencia con las instituciones sociales y políticas derivadas del pensamiento occidental. La estructura de la comunidad permanece como un ideal de convivencia que orienta y da sentido a los usos y costumbres locales aunque no se realicen plenamente. Es este proyecto el que trata de renovar los nuevos movimientos a favor de los derechos indígenas en toda nuestra América [...] En los últimos años el movimiento de restauración de la comunidad está en obra. Frente al individualismo de la mentalidad liberal, contra la idea de una sociedad resultante de la lucha entre intereses particulares, ese ideal proclama la supeditación del beneficio individual a un fin común: "para todos todo, nada para nosotros". En ese lema zapatista podría resumirse el ideal del comunitarismo indígena¹⁶.

Para entender en profundidad la identidad de los integrantes de una comunidad, es fundamental considerar los distintos procesos históricos que han atravesado. Estos pueden incluir momentos de ruptura, fenómenos de asimilación o sometimiento cultural, así como la desaparición de rasgos identitarios a causa de guerras,

¹⁵ Luis Villoro, "Sobre la identidad de los pueblos", en *Estado plural, Pluralidad de cultura*, México, UNAM/Paidós, 1998, p. 67.

¹⁶ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, México, Editorial Ariel/Tecnológico de Monterrey, 2001, p. 32

migraciones u otros factores. En este contexto, la defensa o reconstrucción de la identidad se convierte en una necesidad prioritaria en que la afirmación o búsqueda de la identidad se presenta como una necesidad urgente. La identidad cultural no es por tanto algo ya hecho, sino un proyecto en un proceso dinámico de construcción, impulsado por la voluntad de sobrevivir, que expresa necesidades y deseos humanos y al mismo tiempo moviliza la capacidad de imaginar formas de satisfacer esas necesidades y deseos específico, realista y alcanzable.

Del mismo modo, esta nueva visión de la comunidad indígena debe servir para la conservación de nuestra identidad, la cual impida la total impregnación de la cultura occidental en nuestro territorio, puesto que, cada vez más se están perdiendo características culturales de los pueblos indígenas a causa del consumismo, capitalismo, invasión de la tecnología, falta el empleo, etc.

Frente a esta situación el filósofo mexicano dice lo siguiente:

La preservación de la propia identidad es un elemento indispensable de la resistencia a ser absorbido por la cultura dominante. Tiene que presentarse bajo la forma de una reafirmación, a veces excesiva, de la propia tradición cultural, de la lengua, de las costumbres y símbolos heredados. En la persistencia de un pasado propio pretende un pueblo verse a sí mismo.¹⁷

Sin embargo, aunque la cultura occidental no haya permeado totalmente a la población indígena, no se puede omitir su incorporación y su relación que han tenido los nativos con los foráneos y que esto a su vez haya ocasionado una mezcla de culturas. Así, la conciencia de identidad colectiva desempeña un papel esencial, ya que une a las personas y a los grupos dentro de una comunidad, contribuyendo a cubrir la necesidad de sentirse parte de ella y otorgando significado y valor a la vida en común. Por lo tanto, esta función existe en la vida cultural y no puede ser reemplazada por el control político del Estado. Es decir, el Estado está formado por

¹⁷ *Ibidem*, p. 67.

muchos grupos étnicos, naciones y comunidades diferentes. La identidad cultural también es diversa y corresponde a cada espacio comunitario.

I.III Discusiones actuales sobre la idea de “identidad”

En los últimos tiempos, diversas disciplinas han puesto en duda la noción de identidad concebida como algo cerrado y definitivo. Desde esta perspectiva, la identidad no se entiende como fija o inmutable, sino como una construcción dinámica que se desarrolla en interacción y en permanente diálogo con su entorno. Autores como Cuche, Taylor, Hall, Bauman, Gffman, consideran a la identidad una manifestación relacional: identidad y alteridad tiene una parte común y están en relación dialéctica.

Se observa pues, una cierta dispersión del concepto de identidad, porque se presta atención a aspectos cada vez más particulares del proceso de identificación: género, profesional, ético, religioso, etc. No obstante, aunque el estudio de la identidad se encuentra en un estado de crisis, diversas disciplinas y enfoques teóricos coinciden en ciertos puntos.

Es pues un tema muy complicado de encontrar autores que hablen de las cuestiones actuales de la idea de identidad, ya que la mayoría lo habla desde su punto de vista, la mayoría lo retoma más en psicología y en ciencias sociales, por lo que hasta ahora sólo he encontrado algunos trabajos de mi tema de investigación.

Por lo que dice Néstor García Canclini;

“La identidad es importante porque todos necesitamos tener signos de arraigo, de diferencia, de consistencia de lo que somos. Las identidades no van a desapa-recer. Lo que está desvaneciéndose es la posibilidad de construir políticas o acciones reivindicativas eficaces a partir del esencialismo, de absolutizar la identidad en oposición tajante a todo lo diferente. Las identidades son espacios de afirmación desde los cuales negociar con los poderosos de las otras identidades o del mercado [y por lo

tanto, redefinen la naturaleza de sus nuevas relaciones y de su existencia en el sistema mundial]¹⁸.

Por lo que afirmó, que la identidad es cómo los miembros de un colectivo o nación consideren como propias las instituciones que dan valor y significado a los componentes culturales de la sociedad y de la historia, como la base de tributos, rasgos, símbolos que les permiten reconocer como tales.

Como declara Barth Fredrik;

“En este sentido, para cada identidad es absolutamente imprescindible remitir a su respectivo horizonte histórico y cultural, de donde extrae los “factores diacríticos” y las “orientaciones de valor” más caros y oportunos para dirimir frente a su rival. Esta frontera que genera derechos y prerrogativas hacia adentro y prohibiciones o exclusiones hacia afuera; que forma además un ámbito comunicacional suficientemente acotado y preciso, donde cada uno de sus miembros cultiva su “forma de ser” y asimila el sentido colectivo de existencia; y donde por cierto no caben quienes no dominan ni aceptan sus códigos”¹⁹.

Se puede afirmar entonces, que el núcleo de la identidad, constituido de valor y comunicación se encuentra y en el horizonte histórico cultural de cada grupo y es lo que ha permitido su resistencia.

I.IV Identidad étnica

Antes de abordar el concepto de la identidad étnica y su construcción, trataré del concepto de etnia, ya que se suele hablar de lo étnico y la etnicidad sin precisar exactamente a qué nos referimos.

¹⁸ Néstor García Canclini, “Si las políticas culturales se ocuparan de la globalización”, en *El Financiero*, 27 de enero de 2000, p. 22

¹⁹ Barth, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976, p. 61

El concepto de etnia juega un papel importante en la discusión actual debido a los cambios políticos, sociales, culturales y económicos, así como a las injusticias que se han cometido en nombre de la nación y de diferentes movimientos sociales como recuerda José Manuel Valenzuela:

Los grupos étnicos son grupos sociales que asumen ciertas características particulares y no pueden ser definidos de manera esencialista; por lo tanto, se han optado por describirlos más que definirlos. Un punto importante en la delimitación de las dimensiones étnicas es su aspecto racional, esto es, el hecho de que lo étnico se define a partir de que el grupo encuentra características que lo hacen diferentes de los otros grupos e iguales a sí mismo²⁰.

Si asumimos que un grupo étnico puede definirse por un conjunto de características que siempre están presentes, como hablar una lengua común o un conjunto de rasgos culturales, entonces nos encontramos en un proceso de autodescripción que consiste en el reconocimiento en uno mismo y en los demás de características culturales compartidas ya que no habría criterios para comprender estas características desde una perspectiva simplemente relacional, que se utiliza para definirnos a nosotros mismos frente a los demás.

Por ejemplo, la zona p'urhépecha, esta dividirá en 4 regiones, en la cual nos identificamos como tales por la lengua que hablamos, aunque haya una variación dialectal p'urhépecha que nos distingue de los demás pueblos, además hay reconocimiento de diferencias sociales y culturales de acuerdo al significado que se le da a cada lugar que vivimos y de que pertenecemos a una comunidad originaria, es decir, no es lo mismo de mi pueblo Turícuaro, que los de Santa Fe de Laguna, que los de Zacapu, que los de Comachúen.

²⁰ José Manuel Valenzuela, "Identidades Culturales: Comunidades Imaginarias y contingentes", en: *Decadencia y auge de las identidades: cultura nacional, identidad cultural y modernización*, 2ª Edición, México, El Colegio de la Frontera Norte, pg. 97-98.

Por otra parte, hay una crítica importante sobre la noción de grupo étnico que aborda Barth al señalar que durante muchos años se asumió que lo que era importante para el estudio y descripción de estos grupos era el hecho de que compartían una cultura común.

A partir de esta idea, Barth define los grupos étnicos de la siguiente manera: "[...] los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica entre los individuos [...]" y "[...] los grupos étnicos son considerados como una forma de organización social [...] el rasgo crítico [...] la característica de autoadscripción y adscripción por otros [...]"²¹. Tales posiciones son posibles porque para el autor, la necesidad de distinción no radica en la cultura en sí: en muchos casos podemos encontrar similitudes culturales entre grupos étnicos se autodefinen como unificados y distintos, o se encuentren separados geográficamente, la realidad muestra que no siempre ha existido una relación entre ellos; esta se construye a partir de la necesidad de establecer límites étnicos significativos frente a otros.

Por tanto, una etnia se define como un grupo de personas que comparten ciertas características culturales, como el idioma, la religión, las costumbres, el territorio, las instituciones, las características étnicas.

Por lo que el autor Giménez retoma a Barth para señalar que la identidad es un producto del proceso de identificación y puede definirse como la organización social de la diferencia cultural.

Es importante tomar en cuenta a Denys Cuche, que dice:

... la diferencia identitaria no es consecuencia directa de la diferencia cultural. Una cultura particular no produce por sí misma una identidad diferenciada: ésta sólo puede ser el resultado de las interacciones entre grupos y de los procedimientos de diferenciación que instauran en sus relaciones. Esto lleva a considerar la identidad como algo que se construye y se reconstruye

²¹ Barth, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976, pg. 10-15.

constantemente en los cambios sociales... Dicho de otro modo, identidad y alteridad tiene una parte común y están en una relación dialéctica. La identificación se produce junto con la diferenciación²².

Finalmente, Bartolomé considera que la identidad étnica es:

[...] una construcción ideológica histórica, contingente, relacional, no esencial y eventualmente variable, que manifiesta un carácter procesual y dinámico, y que requiere de referentes culturales para constituirse como tal y enfatizar su singularidad, así como demarcar los límites que la separan de las otras identidades posibles²³.

La identidad étnica se forma a través de la relación entre dos realidades, la percepción de uno mismo y la percepción de los demás: Por lo tanto, la existencia de una identidad étnica se determina por la relación entre los grupos que forman parte de un sistema interétnico. Para lograr la coherencia de la identidad étnica se requiere un elemento básico: la eficacia; porque conocer gente con ideas afines puede fomentar un reencuentro de valores y símbolos compartidos. Esto significa continuidad en el tiempo, un sentido de unidad que forma límites simbólicos o culturales y la capacidad de identificarse y ser reconocido como miembro de un grupo particular. Entonces la identidad étnica es la autopercepción que los grupos étnicos tienen de sí mismos y frente a otros.

I.V Identidad Cultural

Después de lo dicho anteriormente sobre identidad, ahora revisaremos algunas aportaciones acerca de la identidad cultural, empleando como marco de discusión a la sociedad mexicana en general y a las identidades étnicas en particular. En nuestro contexto, uno de los más influyentes pensadores sobre el tema ha sido Guillermo Bonfil, quien a lo largo de su producción académica ha postulado la

²²Denys Cucho, "Cultura e identidad", *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, p. 109

²³ Miguel Ángel Bartolomé, *Procesos interculturales*, México, Siglo XXI, 2006, p. 83

importancia de la herencia cultural de los mexicanos iniciada desde la civilización mesoamericana.

El pensador refleja en su texto canónico *México profundo, una civilización negada*, en el que aporta su visión sobre la adscripción cultural:

Cada pueblo establece los límites y las normas: hay formas de ingresar, de ser aceptado; hay también manera de perder la pertenencia. Esto es lo que se expresa en la identidad. Saberse y asumirse como integrante de un pueblo, y ser reconocido como tal por propios y extraños, significa formar parte de una sociedad que tiene por patrimonio una cultura, propia, exclusiva, de la cual se beneficia y sobre la cual tiene derecho a decidir, según las normas, derechos y privilegios que la propia cultura establece (y que cambian con el tiempo), todo aquel que sea reconocido como miembro del grupo, de ese pueblo particular y único, y diferente²⁴.

Desde ese enfoque, las fronteras culturales son claras, precisas, no hay confusión ni yuxtaposición respecto a lo que significa la exclusividad cultural que este autor menciona.

La identidad cultural constituye un proceso histórico y social de gran complejidad. No se limita a la simple transmisión de ideas, costumbres, tradiciones, lenguas, formas de alimentación y vestimenta, ni a la herencia de concepciones del mundo de una generación a otra, sino que se construye activamente. En este proceso, individuos y grupos sociales se definen a sí mismos a través de la interacción con otros, siempre enmarcados en un contexto social donde existen relaciones de poder y estructuras de dominación a nivel global. De lo que se trata, entonces, es de un proceso dialéctico, contradictorio y complejo que implica concebirlo u explicarlo como la unidad de la diversidad, como deconstrucción y reacción, como continuidad y ruptura y, sobre todo, como liberación en un mundo cada vez más global y desigual.

²⁴ Guillermo Bonfil, *México profundo, una civilización negada*, México, Grijalbo, 1990, p. 48

Por ello, la identidad cultural no se presenta como un hecho estático, sino como un proyecto en constante construcción, guiado por la intención de existir y reflejar las necesidades y aspiraciones de un pueblo. Al mismo tiempo, implica la capacidad de imaginar y materializar formas de hacer estas aspiraciones tangibles, reales y auténticas.

Por lo tanto la posibilidad de comprender la identidad como un proyecto, requiere de una exigencia rigurosa, de trabajar con la noción de *autonomía* en el campo de las relaciones políticas. Es decir, reconocer la capacidad que tiene un grupo social o una institución a dictar sus propias reglas dentro de un ámbito limitado de competencias, sin que ello implique la secesión del Estado. Sin embargo Villoro aclara respecto de la autonomía de los pueblos indígenas:

Mientras seamos nosotros quienes decidamos por ellos, seguirán siendo objeto de la historia que otros hacen. La verdadera liberación del indio es reconocerlo como sujeto, en cuyas manos está su propia suerte; sujeto capaz de juzgarnos a nosotros según sus propios valores, como nosotros los hemos siempre juzgado; sujeto capaz de ejercer su libertad sin restricciones, como nosotros exigimos ejercerla. Ser sujeto pleno es ser autónomo. El "problema" indígena sólo tiene una solución definitiva: el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios [...] Los pueblos indígenas, en Indoamérica, plantean una doble exigencia: autonomía para decidir respecto de sus formas de vida y participación en la unidad del Estado [...] El fin de las autonomías es garantizar el mantenimiento de la identidad y el desarrollo de los pueblos en el marco de un Estado plural [...] Un Estado plural propiciaría una cultura de distintas raíces, nacida del encuentro y la diversidad. Los países latinoamericanos están en una situación privilegiada para lograr ese objetivo, pues nacieron del encuentro entre las culturas más diversas; en su propia historia pueden encontrar las fuentes de un proyecto nuevo de diálogo intercultural [...] Ciudadanía y autonomía no son términos contradictorios²⁵.

²⁵ Luis Villoro, "Los proyectos alternativos en México", en *Dialéctica*, nueva época, año 26, núm, 35, Puebla VUAP, 2000, p. 79, 103-105 y 108.

En concordancia con lo citado, concluyo que en la actualidad las comunidades buscan su autonomía, aun cuando no saben lo que significa ser autónomo. Y creen que con eso van a resolver todo los problemas que viven, por ejemplo, la comunidad de Turícuaro. Como hace años, estuve en una ponencia, que me habían invitado a participar, sobre el tema de autonomía, y haciendo referencia a las ideas de Luis Villoro, para que pueda ser autónomo un pueblo, se necesita primeramente contar con varios elementos: tierras, un número considerable de habitantes, y suficientes recursos para su alimentación, y actividades económicas que generen fuente de empleos. Sólo así cumplirá esas partes, entonces puede ser autónoma una comunidad o un pueblo. Por lo que, si no cumplen con eso, no se puede llamar autónomo.

Desde mi perspectiva, hay dos grandes cosas confundidas sobre, “autonomía y determinación”, por lo que, aquello que las comunidades buscan es la libre determinación, y que se les reconozca como tales, aunque eso ya está consagrado en la constitución en el art. 2, pero lo que falta es conciencia de identidad y por ello, la autonomía queda lejos de ser realidad, se reduce sólo a una propuesta teórica, aunque en algunas comunidades presuman que son autónomas, aun cuando están recibiendo recursos del gobierno he aquí una posible contradicción de los llamados autónomos.

Entonces se aclara que las comunidades buscan su libre determinación, y no reconocimiento, y sólo así ya gozarán de su llamada “usos y costumbres”. Por eso siempre digo, que las comunidades no son tontas, sino que al contrario se han desviado por intereses personales de líderes que las comunidades no han llamado y se olvidaron que tenían que cuidar a la comunidad, o mejor dicho la identidad cultural de la cual se identifican como comunidad.

Es importante considerar que la identidad cultural indígena se encuentra asimismo vinculada a la tierra la cual es la base de su supervivencia. La tierra es parte integrante de la cultura indígena, de su visión del mundo, de su cosmogonía. En este contexto, los derechos de los pueblos indígenas sobre sus territorios también constituyen una expresión de sus derechos culturales. Los derechos lingüísticos y

los derechos a la tierra se unen en una categoría específica de los derechos colectivos, que forman parte integrante de la diversidad cultural indígena.

Del mismo modo, la identidad cultural se explica en función del colectivo, lo cual, a su vez, determina la naturaleza de esta reivindicación. Dentro de este marco, el derecho a determinar la propia identidad, es decir, la capacidad de autodefinirse, constituye un componente esencial de los derechos culturales de estos grupos, incluyendo específicamente el derecho a la identidad cultural.

De igual forma Villoro nos ofrece tres factores de esta búsqueda de la identidad cultural:

1-La tradición, es decir, el conjunto de creencias, valoraciones, formas de vida, instituciones, heredadas del pasado. No es la perpetuación de un legado fijo, sino la trasmisión de un estilo de vida. Puede ser asumido como identidad propia, pero también modificado o negado según los fines que se elijan. Es así susceptible de variadas interpretaciones y valoraciones.

2-La situación histórica: por una parte, las distintas manifestaciones culturales que de hecho se expresan en un momento dado; por otra parte, las necesidades colectivas que tratan de satisfacer, así sea parcialmente, esas manifestaciones culturales. La situación está imbuida de tradición pero puede desviarse de ella según las circunstancias que generan necesidades nuevas.

3-El proyecto elegido, esto es, los fines y valores deseados, que configuran una imagen ideal, orientan la manera de ver la realidad y de actuar sobre ella²⁶.

Lo que se concluye es que los proyectos responden a intereses, a cuya luz se interpreta la tradición y se intenta satisfacer los reclamos de la situación histórica.

²⁶ Luis Villoro, "La búsqueda de la identidad en la cultura Latinoamérica" en *Devenires*, II, 4, Morelia, UMSNH, 2021, p. 133.

Como las innovaciones culturales pueden comprenderse al estudiar, en cada caso, la relación entre esas tres variables.

Capítulo II. Identidad Indígena

II.1 Identidad Indígena

Tras haber establecido un marco teórico sobre el concepto de identidad desde una perspectiva antropológica y filosófica ahora, en este Segundo Capítulo, analizaré la identidad indígena lo que nos permitirá entender mejor las complejidades y matices que caracterizan a estos grupos, así como los desafíos que enfrentan en la búsqueda de su reconocimiento y ejercicio de sus derecho y falta por fundamentar la conciencia de identidad indígena, y cómo estas identidades son reconocidas y valoradas en la sociedad contemporánea.

Como se mencionó en la introducción, bastante se ha discutido que no son suficientes los criterio biológico, (la familia consanguínea), ni el criterio lingüístico (los que hablan y quienes no hablan una lengua indígena) y tampoco el criterio económico (la pobreza o la riqueza material) para definir quién es o no considerado como indígena, como también la norma señala que es la “conciencia” de poseer identidad cultural indígena, también voy a poner en juego otras categorías que ayuden a ampliar y profundizar estas reflexiones.

Así mismo trataré de responder algunas preguntas que se plantearon a inicio del problema, se puede decir que a la existencia de los pueblos originarios se le ha conferido una identidad única, ya que todos presentan características que han tenido un inicio antiguo, ancestral, han mantenido un desarrollo propio durante su historia, han tenido una interacción como grupo étnico desde la época prehispánica, han sido influenciados por los sucesos históricos a partir de la conquista española, que vino a interferir con sus desarrollos y han influenciado a las comunidades asentadas en su hábitat histórico, en diversas formas sobre las manifestaciones culturales.

Es decir, la identidad indígena es un tema que ha estado presente en las últimas décadas en gran parte del globo y obviamente en toda América, sobre todo fue

suprimida e ignorada durante siglos; donde fue el inicio de la colonización y en un segundo momento el intento de homogeneización. Hoy en día, el objetivo no se limita a identificar o reconocer a los pueblos indígenas, sino también a restaurar y reivindicar los derechos que les han sido arrebatados o vulnerados a lo largo de siglos.

En el caso de México, a finales de la lucha revolucionaria, en la Constitución de 1917 el constituyente reconoció la existencia de estos pueblos pero redujo sus derechos a los de las comunidades agrarias despojándolos también de todo poder político²⁷. Posteriormente las políticas indigenistas utilizadas a mediados del siglo XX por el Estado fueron integracionistas, porque pretendieron integrar a los pueblos indígenas en la cultura nacional a costa de la desintegración y aniquilación de sus propios sistemas sociales.

Por consiguiente, a nivel internacional se produjo un movimiento que buscaba reivindicar la identidad de los pueblos indígenas. Principalmente, en 1989 se aprobó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, el cual reconoció el derecho a la identidad, la importancia de las formas de expresión cultural propias y la necesidad de otorgar mayor autonomía a estos grupos. Asimismo, en el marco de los movimientos internacionales, en 2007 la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

En México, desde 2001, el artículo 2 de la Constitución reconoce que la Nación es pluricultural, fundamentada en los pueblos indígenas, entendidos como aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones además de establecer, entre otras cuestiones, la necesidad de que el indígena tenga conciencia de su identidad.

²⁷ María Nieto Castillo, tesis *Los derechos indígenas en el constitucionalismo mexicano del siglo XX*, Un enfoque político-jurídico, 2006, p. 51.

Como ya mencioné, la constitución no dice cuál es el criterio de su conciencia de identidad, lo cual es el tema de esta tesis.

Derivado de este contexto voy a mencionar algunas iniciativas que se han dado en los últimos años, y en lo que consisten para nuestros pueblos.

I, La iniciativa presentada por el Presidente Andrés Manuel López Obrador, propuso la modificación del Artículo 2° de la Constitución, en materia de los Pueblos y Comunidades Indígenas, sobre la base de los argumentos resumidos siguientes:

- Para el Gobierno de México, los pueblos indígenas y afromexicanos son sujetos fundamentales en el actual proceso de transformación nacional y la renovación de la vida pública.

- El Programa Especial de los Pueblos Indígenas 2021-2024 reconoce a los pueblos indígenas y afromexicanos como sujetos de derecho público, con capacidad para definir libremente sus formas de organización política, así como su desarrollo económico, social y cultural, conforme a lo establecido en la legislación nacional y el derecho internacional, para superar las condiciones de pobreza, marginación, desigualdad, exclusión y discriminación que histórica y estructuralmente han padecido.

- El derecho a la consulta libre, previa, informada, culturalmente adecuada y de buena fe, es un derecho humano de titularidad colectiva, contemplado en el Convenio 169 (OIT).

- En México se reconocen 68 pueblos indígenas. El Censo de Población y Vivienda 2020 identificó a 23.2 millones de personas de tres años y más que se autoidentifican como indígenas, lo que equivale a 19.4% de la población total de ese rango de edad. La población total en hogares indígenas en 2020 fue de 11 millones 800 mil 247 personas, lo que equivale a 9.4% de la población del país.

- Reconocer la propiedad intelectual colectiva respeto del patrimonio cultural, material e inmaterial, que comprende todos los elementos que constituyen su cultura e identidad y garantiza las condiciones para que los pueblos y comunidades indígenas puedan promover, desarrollar y administrar sus medios de comunicación,

telecomunicación y nuevas tecnologías de la información, haciendo uso de sus lenguas y otros elementos culturales. (gaceta.diputados.gob.mx)

En la siguiente tabla podemos ver una comparación entre el texto vigente y la propuesta de modificación de la reforma a la Constitución que fue aprobada en el Congreso del Estado el 5 de diciembre de 2024, sobre el tema que me interesa de la identidad.

TEXTO VIGENTE	TEXTO PROPUESTA
Artículo 2°. La Nación Mexicana es única e indivisible. La nación tiene composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitan en el territorio actual del país al iniciar la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. ...	Artículo 2°. La Nación Mexicana es única e indivisible. La Nación tiene una composición pluricultural y multiétnica sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, que son aquellas colectividades con una continuidad histórica de las sociedades precoloniales establecidas en el territorio nacional; conservan, desarrollan y transmiten sus instituciones sociales normativas, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. ...

Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que forman una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres. El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las instituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterio etnolingüísticos y de asentamiento físico.	Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que forman una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus sistemas normativos. El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. En reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterio etnolingüísticos y de asentamiento físico y de autoadscripción. Se reconoce a los pueblos y comunidades indígenas como sujetos de derecho público con personalidad jurídica y patrimonio propio.
--	---

A, Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para; I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural. IV. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.	A, Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para; I. Decidir conforme a sus sistemas normativos y de acuerdo con esta Constitución, sus formas internas de gobierno, de convivencia y organización social, económica, política y cultural. IV. Preservar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, material e inmaterial, que comprende todos los elementos que constituyen su cultura e identidad. Se reconoce la propiedad intelectual colectiva respecto de dicho patrimonio, en los términos que dispongan las leyes,
Sin correlativo	IV-A. Promover el uso, desarrollo, preservación, estudio y difusión de las lenguas indígenas como un elemento constitutivo de la diversidad cultural de la Nación, así como una política lingüística multilingüe que permite su uso en los

	espacios públicos y privados que corresponda.
VIII. Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de esta Constitución. Los indígenas tienen en todo tiempo el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimientos de su lengua y cultura.	VIII. Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deben tomar en cuenta sus sistemas normativos y especificidades culturales con respeto a los preceptos de esta Constitución.
Sin correlativo	Las personas indígenas tienen, en todo tiempo, el derecho a ser asistidas y asesoradas por personas intérpretes, traductoras, defensoras y peritas especializadas en derechos indígenas, pluralismo jurídico, y diversidad de género, y diversidad cultural y lingüística.

	VIII. Establecer políticas públicas para proteger a las comunidades y personas indígenas migrantes, tanto en el territorio nacional como en el extranjero, en especial, mediante acciones destinadas a: d) Velar por el respeto de sus derechos humanos, y e) Promover, con pleno respeto a su identidad, la difusión de sus culturas y su inclusión social en los lugares de destino que propicien acciones de fortalecimiento del vínculo familiar y comunitario.
Sin correlativo	c. Los pueblos y comunidades afromexicanas se integran por descendientes de personas originarias de poblaciones del continente africano trasladadas por la fuerza, asentados en el territorio nacional desde la época colonial, con formas propias de organizar social, económica, política y cultural, y que afirman su existencia como colectividades culturalmente

Sin correlativo	Los pueblos y comunidades afromexicanas tienen el carácter de sujetos de derecho público. Tienen además derecho a: I. La protección de su identidad cultural, modos de vida, expresiones espirituales y todos los elementos que integran su patrimonio cultural, material e inmaterial y propiedad intelectual colectiva, en los términos que establezca la ley;
Sin correlativo	Las instituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de la libre determinación y autonomía de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas, en el marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional, así como las bases y mecanismos para asegurar su reconocimiento como sujetos de derechos públicos, con respeto irrestricto a los derechos humanos.

Con esta iniciativa de reforma constitucional en materia indígena, con la participación de los Tres Poderes y representantes de las comunidades originarias, aunque no todas las comunidades estuvieron presentes, acordaron que este proyecto fue con la finalidad de fortalecer la inclusión y garantizar la justicia social.

Un ejemplo, está claro lo que se dio en el año 2011, Cherán se convirtió en el primer municipio en regirse por usos y costumbres en Michoacán y en el país, colocando a nuestro estado como un referente no solo a nivel nacional sino internacional de reconocimiento y respeto pleno de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas. Y eso no significa que no hayan existido antes otros municipios indígenas en el país que se rigen por usos y costumbres; también los hubo y los hay, pero éstos de alguna forma han estado funcionando bajo el modelo estructural del sistema de partidos políticos. La gran diferencia con Cherán fue que en ese municipio desapareció la figura de ayuntamiento como tal y se creó por primera vez un gobierno comunal indígena, representado a través de un consejo mayor. Por lo que, en ese municipio no hay presidencia, sindicatura, y regidurías, no se rigen por el Código Electoral del Estado de Michoacán; ahí no hay campañas políticas ni elecciones municipales: sus habitantes ejercen su autodeterminación y forma de gobierno en los términos, formas y bajo los plazos de sus usos y costumbres.

En cierta medida, esta experiencia sirvió de ejemplo para otras comunidades, que también empezaron a buscar su autonomía, tramitando en ese momento ante el Tribunal Electoral del Estado de Michoacán para su reconocimiento como autoridades tradicionales y, por ende, su derecho a administrar de forma autónoma los recursos públicos y económicos que proporcionalmente les corresponde. Con todo estos antecedentes dio un paso lo que se menciona anteriormente, la reforma de la materia indígena, por lo que, hoy ya tenemos 46 comunidades que ya cuentan con el presupuesto directo es decir, con esto no quiere decir que ya son verdaderamente autónomos.

Hasta cierto punto se puede decir que la conciencia de identidad, puede ser a través de su lengua, cultura, vestimenta, política, económica, etc., lo que falta en las leyes es su fundamento para que sean considerados como tales. He aquí, donde voy a

fundamentar esa conciencia de identidad a partir de la *surukua*, con sus 4 principios rectores que serán los criterios que van a fundamentar esa conciencia de identidad:

Por lo tanto, la identidad indígena está compuesta por una compleja red de relaciones e interacciones, similares a las que existen en el núcleo familiar. Por lo tanto, una ley por sí sola no resulta suficiente para abarcar plenamente el valor intrínseco de esta identidad.

Es decir, la identidad indígena es conservada y transmitida principalmente a través de la lengua. Es por ello, que muchas de las culturas indígenas poseen un saber tradicional transmitido únicamente por la vía oral. Este saber, las historias ancestrales, los conocimientos inmemoriales y el origen de la comunidad son comunicados a las nuevas generaciones por medio de la lengua.

Por ello, considero que la lengua indígena constituye un eje central para el reconocimiento de la propia identidad. Los miembros de un pueblo indígena se identifican y distinguen mediante ciertos patrones que se transmiten a través del idioma. Del mismo modo, el sentido de pertenencia está estrechamente ligado a estos patrones lingüísticos y al conjunto de expresiones culturales que implica el uso de su lengua originaria. De igual manera un criterio fundamental de la conciencia de identidad también es la lengua indígena y su sistema de conocimientos constituye una manifestación y su sistema de conocimientos constituye una manifestación que transmite la diversidad cultural indígena.

II.II Identidad de los pueblos

En este siguiente apartado, tomaré las ideas del filósofo Luis Villoro, ya que nos da un recorrido por los pueblos que componen nuestra nación y su identidad particular que como ya mencione en el primer capítulo sobre el concepto de identidad. Aquí voy a precisar sobre la identidad de los pueblos. Sin embargo, voy referir a las características de los pueblos que permite distinguir sobre cada uno de ellos (territorio en el que se encuentran, lengua, rasgos culturales, etc.). El autor señala que, aunque las particularidades permiten comprender cómo se percibe un pueblo

desde una perspectiva externa, no alcanzan para reflejar la identidad que siente un individuo que forma parte de dicho pueblo.

Cuando hablamos de identidad y nos referimos a individuos o grupos de estos, el mero concepto de características que distinguen no es suficiente, Villoro nos explica que tiene un segundo sentido, dicho sentido puede ser una identidad profunda y cargada de valor. La identidad colectiva, o la propia de los pueblos, se manifiestan cuando una persona se reconoce como integrante del grupo y reconoce a los demás miembros que lo conforman. El autor, expresa que la experiencia de desarrollarse en un ámbito o realidad social específico forja el comportamiento, actitud y creencia del individuo que pertenece a esta, llegando a una realidad objetiva y colectiva que solo estos miembros conocen, las realidades permiten expresar estas particularidades mediante artefactos, objetos artísticos, saberes transmitidos, que en conjunto conocemos como cultura.

Por identidad de un pueblo podemos entender lo que un sujeto se representa cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de ese pueblo. Se trata, entonces, de una representación compartida entre la mayoría de los integrantes de un pueblo, que conforma lo que podría considerarse un “yo” colectivo.

El filósofo Villoro explica que la búsqueda de identidad de las personas varía según las circunstancias, pero tiene aspectos comunes, que mencionamos a continuación:

- 1) Se aceptan situaciones de devaluación de un país o grupo y en base a ello se incluyen en un proyecto común.
- 2) Rechazar una imagen que parece ajena a la cultura, integrar la imagen existente y crear una nueva.
- 3) Ver la historia de un país como parte de su identidad y establecer conexiones entre lo que ha sucedido y lo que planea hacer reconociendo el pasado y proyectándose hacia el futuro²⁸.

²⁸ León Olive y Fernando Salmeron, *La Identidad y la Colectiva*, Editores Cuadernos, México, UNAM, pg. 91-92

Las distintas respuestas al problema de la identidad forman parte de ideologías, esto es, de sistemas de creencias que tienen por función reforzar el poder político de un grupo dentro de la sociedad. Conviene especificar que la identidad es encontrar lo propio o inigualable de la cultura, así que se debe guardar una profunda apreciación por nuestra historia y singularidades pues son estas las que nos dan identidad.

Por consiguiente Villoro nos dice, “por identidad de un pueblo podemos entender lo que un sujeto se representa cuando se reconoce a otra persona como miembro de este pueblo”²⁹. Entendiendo que este modo de vida colectivo consiste en un conjunto de creencias, actitudes y comportamientos que no pertenecen sólo al individuo, sino que forman parte de un grupo cuyos miembros tendrán características comunes y estas características serán consideradas la cultura del grupo de personas.

Dentro de esta sociedad se expresa la imagen que cada persona tiene de sí misma y cómo los demás perciben a todos y cada individuo es parte de la comunidad a la que pertenece y a la que se siente conectado.

Un ejemplo que resulta muy claro que nos presenta Villoro es lo que pasa con los pueblos colonizados y con los países colonizadores: mientras a unos se les da una imagen que los reduce como pueblos marginados, como pueblos secundarios o dependientes de las metrópolis y eso hace que estos grupos se vayan considerando de esa manera, equivocada de acuerdo a mi percepción, la toman dentro de sus características, se vuelven parte de su identidad, pero de manera distorsionada.

Encontramos aquí un objeto que puede ser cambiado, y es, a mi parecer una solución magistral la que propone Villoro. Nuestra representación va a cambiar cuando nosotros mismos nos dejemos ver como marginados y excluidos y comencemos a vernos como unos seres cien por ciento capaces de competir al menos de manera ideológica y luego material, a la par cambiará la forma en que

²⁹ Luis Villoro, “Sobre la identidad de los pueblos”, en *Estado plural, Pluralidad de cultura*, México, UNAM/Paidós, 1998, p. 63

otros nos conciben. En lo que pudiera integrarse entre lo que una comunidad ha sido con lo que desea proyectar a ser³⁰.

Así es como Luis Villoro nos invita a pensar sobre la singularidad y la autenticidad del ser. Y es que como ya lo dije antes, este pensamiento o idea es difícil de abordar e incluso el poder llegar a vislumbrar nuestra propia identidad auténticamente; ya que conlleva a la honestidad con uno mismo, conocer nuestra personalidad, necesidades como pueblo, reconocer la cultura propia, conocer su historia y el desarrollo propio, las distorsiones y las influencias negativas sobre el ser identitario, en la medida de lo posible, hacer correcciones para lograr mejores condiciones ideológicas y materiales. Llegar a ser parte de un proyecto de ser e influir en las comunidades que compartimos rasgos comunes y que nos adscribimos como indígenas, responsables de nuestras acciones y de lograr una consolidación de la identidad, que se mantenga estable y que, sin evitar las influencias, se sepan aprovechar las acciones positivas y rechazar las acciones negativas.

La reflexión que nos da Luis Villoro, es un aporte a una filosofía política fundada en valores y una ética remitida a posibilidades reales. En este contexto, sitúa al pensamiento filosófico indígena más allá de las ideologías modernas, abarcando no solo a México, sino también un ámbito internacional. Por lo que, la comunidad es experiencia de vida y de la diferencia, de la alteridad insumisa del otro; esto quiere decir que en la medida en que respetemos la libre determinación de concebirse al otro, de esa misma manera estamos respetando nuestro propio derecho a hacer lo mismo, es decir a determinarnos libremente como lo que soñamos ser.

Desde esta base es donde se debe partir a pensar las dimensiones morales, económicas, políticas e ideológicas de la comunidad, de igual manera se puede entender cómo, el reclamo por los derechos colectivos se oponen a los derechos liberales. Para Villoro los derechos colectivos expresan la concreción del derecho humano individual, que es el derecho a pertenecer a una comunidad, que no se ha

³⁰ *Ibidem*

pensado seriamente en la tradición del pensamiento jurídico moderno, pero también es una tarea de pensamiento filosófico actual.

Uno de los elementos que ha estado presente en la discusión sobre los derechos indígenas, tanto en el ámbito de La Organización Internacional del Trabajo (OIT) como en la esfera de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), ha sido lo relativo a la definición de los pueblos indígenas. No obstante los repetidos intentos de definición doctrinal jurídica y legal que se han efectuado, ninguno resulta totalmente aplicable, justamente debido a la diversidad de situaciones que se presentan.

En este análisis del concepto de “indígena”, resulta fundamental plantear otras preguntas, como quiénes tienen la autoridad para determinar la identidad de un pueblo y de sus miembros. Parece lógico decir que sólo el propio pueblo y sus miembros pueden reconocer y decir quienes pertenecen al grupo, al mismo tiempo, precisar que sólo sus integrantes gozan del derecho a definirse como miembros del colectivo y no por instituciones creadas por el Estado.

Por lo que se refiere Villoro dice, que desde el siglo XVI los pueblos indios de América han sido, para criollos y mestizos y han sido juzgados y manipulados los pueblos indígenas han sido objeto de explotación o, en otros casos, de supuesta salvación, decisiones que históricamente han tomado los no indígenas. Somos nosotros quienes los usamos y, al mismo tiempo, quienes creemos poder “rescatar” sus vidas. Tanto la opresión como ciertas formas de indigenismo que buscan su liberación provienen de los no indígenas. La única solución real al llamado “problema indígena” radica en reconocer la autonomía de los pueblos originarios.

En consecuencia, los representantes indígenas sostienen que corresponde a cada indígena y al pueblo en su conjunto determinar quiénes forman parte de su núcleo social y cultural. He aquí las inquietudes de las comunidades originarias. Ni las leyes ni el Estado tienen la autoridad para definir o decidir quién es indígena y quién no. Sino es la misma comunidad quien decide quién o no es indígena.

Para dar una respuesta a una de los problemas ¿Quién es indígena y quién no lo es? En primer lugar, es necesario delimitar el concepto: en términos generales, ser indígena implica identificarse con la herencia cultural transmitida por los antepasados. También supone reconocerse como miembro del grupo cultural indígena y afirmarse como parte de ese pueblo.

Lo que también el término de “pueblo” en ocasiones se usa de forma muy ambigua porque podría aplicarse a un clan, tribu, población, etnia o a un Estado-nación. Lo que, en el Derecho Internacional el concepto “pueblo” ha adquirido especial importancia por aparecer ligado al derecho de autodeterminación.

Finalmente, en mi consideración, se debe concatenar el significado general de “pueblo” con el de “pueblo indígena”, dado que las definiciones jurídicas en realidad coinciden con las definiciones tradicionales de la antropología y sociología. De acuerdo con las reflexiones de Luis Villoro, un pueblo indígena sería, en un principio, una colectividad que reúne los siguientes aspectos; participación de una unidad de cultura (lengua, creencias básicas comunes, ciertas instituciones sociales propias, formas de vida compartida, etc.)³¹.

Desde los estudios jurídicos, sociológicos y antropológicos existen diversas propuestas de reconocimiento de derechos a favor de las culturas indígenas y, por ende, diversas propuestas generales para la cimentación de la pluralidad política y jurídica atendiendo la diversidad cultural. Lo que falta es la conciencia de identidad y la palabra y pensamiento de los pueblos indígenas y su interés como los primeros obligados en la argumentación de los derechos y la reivindicación como naciones históricas frente al Estado-nación homogéneo.

Para nuestro caso particular a nuestras comunidades originarias es de interés, sobre todo el derecho a la libre determinación que está de moda, como lo que actualmente se ha reformado la materia indígena que falta por revisar qué tanto favorece a las comunidades. Hace falta el desarrollo y propuestas de cómo se van a aplicar en las comunidades el derecho derivado de estas consideraciones.

³¹ *Ibidem* pp. 13-15.

Concuerdo con Celerino a considerar al menos tres campos de fundamento, no sólo sobre el derecho a la libre determinación, sino de todos los derechos que se consagran en dicho principio;

a) Desde una perspectiva pluricultural de los Derechos Humanos. Primero y fundamentalmente, desde la reinterpretación de los postulados más destacados del “Derecho occidental”, es decir, de los valores que se argumentan dentro de la teoría de los Derechos Humanos y el proceso de desarrollo jurídico, en donde encontró espacio y ha venido inserto el discurso de derechos de las minorías nacionales y pueblos indígenas. Pero cuando abordamos el estudio y la interpretación de los Derechos Humanos, como valores que se pretenden universales, podemos entrar en una dimensión infinita de argumentación filosóficas de los mismos, en tanto pretensiones morales de la propia sociedad occidental como también de las sociedades o culturales no occidentales. Esta es una gran tarea, que nos exhorta el planteamiento del “pluralismo jurídico”: una visión pluricultural del Derecho acorde a nuestra realidad mexicana que permita materializar el ejercicio de la libre determinación de los pueblos originarios.

b) Desde el desarrollo jurídico y eficacia práctica de los llamados “Derechos Indígenas”. Son aquellas disposiciones que se establecen en las constituciones y normas secundarias de cada país, así como en los instrumentos del Derecho Internacionales (Declaraciones, Convenios y Tratados), en donde se han reconocido legalmente diversos derechos a favor de los pueblos originarios, sobre los cuales es necesario establecer una delimitación y definición clara de cómo pueden concretarse en la práctica. . Como el artículo 2º párrafo tercero de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos que establece:

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecido en los párrafos

anteriores de este artículo, criterio etnolingüísticas y de asentamientos físicos³².

Es importante recordar que las leyes locales, incluyendo el artículo 3, párrafo quinto, de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Michoacán de Ocampo, establecen:

El derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, asentados en el Estado de Michoacán se ejercerá en un marco constitucional de autonomía en sus ámbitos comunal, regional y como pueblo indígena³³.

El derecho constitucional de tradición occidental exige que se identifiquen y se configuren jurídica y moralmente estos sujetos colectivos, que trataré en el siguiente capítulo, como sucede en el caso de los pueblos originarios de Michoacán, particularmente en toda la zona p'urhépecha.

c) Desde el sistema normativo indígena³⁴. Desde las visiones de pensamiento y experiencias más profundas y particulares de cada pueblo indígena, de aquella normatividad social y política sustentada desde las propias cosmogonías originarias. Como ejemplos encontramos en las comunidades algunas no todas cuentan con sus propios Estatutos Comunes, que son reglas conductas que deben seguir, que contienen fundamentos espirituales, cognitivos, morales y políticos de la normatividad p'urhépecha, a través de la cual se postulan las categorías que configuran el sistema de organización, gobernanza y autoridad indígena; postulando el análisis de elementos teóricos, procedimientos e institucionales que harán posible el ejercicio de la libre determinación a través de la autonomía.

³² *Decreto de Reforma Constitucional*, publicado en el Diario Oficial de la Federación, 14 de agosto de 2001.

³³ *Decreto de Reforma Constitucional*, publicado en el Periódico Oficial del Estado, con fecha 16 de marzo de 2012.

³⁴ Según la definición que nos da Celerino Felipe, que la idea, "idea normativo indígena" es aquel conjunto de principios, valores, reglas e instituciones de una nación históricamente; que regulan los intereses colectivos y personales de la comunidad; que determinan la organización política; que fijan los mecanismos y las responsabilidades de los comuneros; que contribuyen a la solución de los conflictos y dirime de manera armónica los intereses públicos y particulares de la vida indígena e intercultural.

De esta manera, concentrando las múltiples concepciones culturales sobre la organización política y normativa, se logrará forjar definiciones para dicho fin.

Lo dicho anteriormente nos permite hacer la siguiente mención sobre el concepto de autonomía, según el autor Héctor Díaz Polanco, por autonomía se entiende que:

Es un régimen especial que configura un gobierno propio (autogobierno) para ciertas comunidades integrantes, las cuales escogen así autoridades que son parte de la colectividad, ejercen competencias legalmente atribuidas y tienen facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y para la administración de sus asuntos.³⁵

Queda claro que la autonomía no se agota en la mera descentralización (atribución a órganos no centrales de un número mayor o menor de competencias), también la articulación de todo un conjunto de relaciones de coordinación, y supra – subordinación entre los diferentes órganos del Estado. De tal manera, siendo la autonomía una forma específica del ejercicio de la libre determinación, es decir, de la libertad de los pueblos para promover su pervivencia y proyecto futuro, este derecho puede asumir formas y grados según las condiciones históricas en que se den. Citando al último autor:

Los rasgos específicos de la autonomía estarán determinados, de una parte, por la naturaleza histórica de la colectividad que la ejercerá, en tanto esta será el sujeto social que, con su acción, a fin de cuentas la convertirá en realidad histórica, le dará vida cotidiana; y de otra, por el carácter sociopolítico del régimen estatal-nacional, en que cobrará existencia institucional y práctica, por cuanto la profundidad de las conquistas, las facultades asignadas y, en suma, el grado de autogobierno reconocido, en su despliegue concreto dependerá en gran medida de la orientación política y el sistema democrático vigente.³⁶

³⁵ Héctor Díaz Polanco, *Autonomía Regional: La libre determinación de los pueblos Indios*, México, Siglo XXI-UNAM, 1991, pp. 123-130.

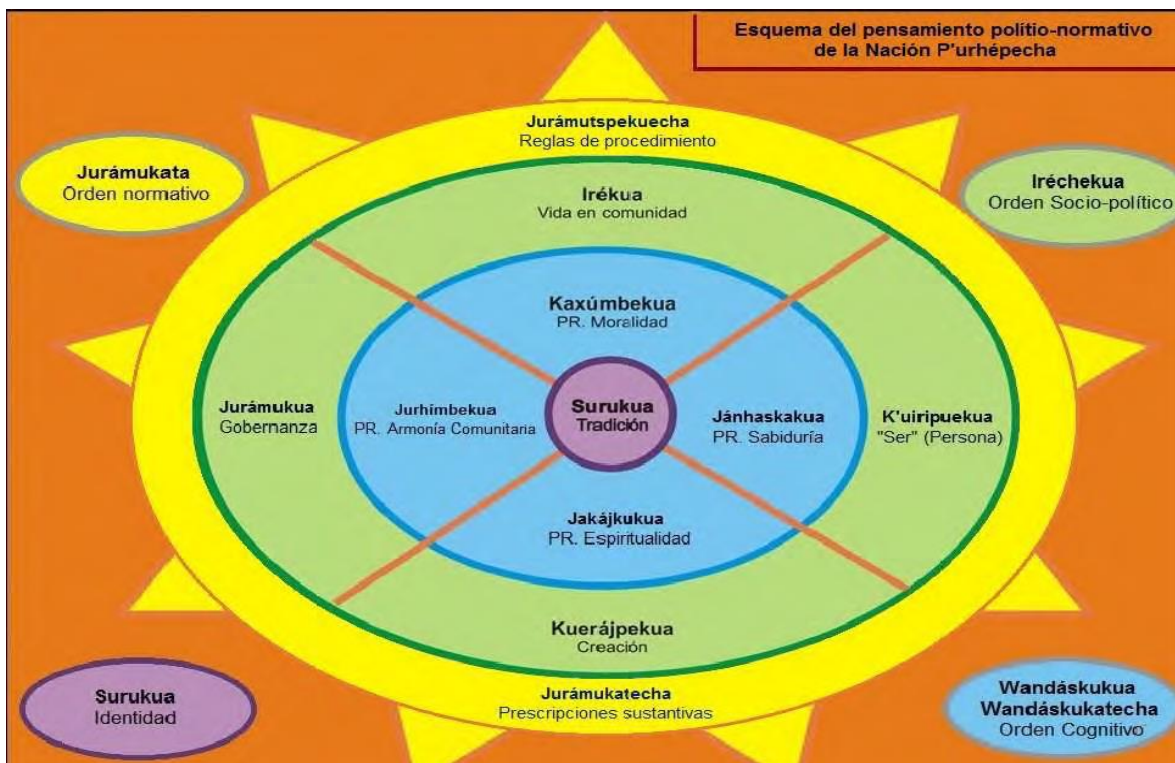
³⁶ *Ibídem*, p. 135.

Conscientes de estos cambios del Estado mexicano homogéneo, la sociedad civil o los gobernados en general son quienes tendrían el poder de consentimiento y de la aspiración para valorar los esfuerzos que hacen los descendientes de las culturas milenarias en su lucha por la pervivencia y prolongación cultural. Por lo que, ahora la libre determinación en la vía de la autonomía, es el que se ha estipulado como derecho colectivo en el artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Mexicanos y, para el caso local, en el artículo 3° de la Constitución del Estado Libre y Soberano de Michoacán de Ocampo a favor de los pueblos indígenas. Ante un planteamiento jurídico-político que no está libre de dificultades para su instrumentación y operatividad práctica nuestra mirada, por un lado, en los seguimientos de la reforma del Estado y, por otro, en la potencialidad de nuestras ideas, prácticas y realidades que en muchos momentos comienzan a superar al Estado y su Derecho.

CAPÍTULO III. LA IDENTIDAD P'URHÉPECHA

III.I. *Surukua* [identidad o prolongación]

Entre los elementos que considero integran la identidad p'urhépecha, el concepto que en nuestra lengua se denomina *Surukua*, término equivalente a lo que se denomina en castellano como identidad o prolongación heredada como una tradición, será parte de la justificación de mi tema de investigación. Para exponer la importancia y los alcances de este concepto referiré el diagrama que realizó Celerino Felipe Cruz, cuando era docente de la Facultad de Filosofía de la UMSNH y que expuso en sus talleres de Cultura P'urhépecha, diagrama que en general será base para este trabajo. Para llegar a conformar e integrar una base teórica que constituyan los *Elementos de la identidad p'urhépecha*, Felipe Cruz se ha dedicado a identificar un conjunto de principios rectores que nos permiten una aproximación a la cosmovisión y las concepciones indígenas en específico en el caso de la etnia p'urhépecha para así definir su conciencia de identidad indígena y su reconocimiento.



Ilustración, *Surukua*, identidad. (Tomado de Celerino Felipe)

Retomo este diagrama para explicar y hacer mi interpretación, en la búsqueda de los fundamentos de *la conciencia de la identidad p'urhépecha*. Es así como, a primera vista se hace notorio que la tradición, el pensamiento y el lenguaje se interrelacionan, son partes que se imbrican para conformar lo que llamaré el conocimiento p'urhépecha.

En la búsqueda de las fuentes y elementos de la conciencia de la identidad p'urhépecha, como muestra el diagrama, se pueden identificar por lo menos cuatro esferas u órdenes que conforman la estructura de la identidad: 1) La esfera u orden ideológico de la tradición (*Surukua*, áreas moradas), 2) La esfera u orden cognitivo (*Wandáskukua-echa*, áreas azules), 3) La esfera u orden socio-político (*Iréchekua*, áreas verdes), 4) La esfera u orden normativo (*Jarámukata*, áreas amarillas).

Es así como tenemos en el núcleo, como base ideológica cultural, el concepto *Surukua*, que como se mencionó puede ser equivalente en castellano a *tradición o identidad*, que puede entenderse de forma general como la serie de elementos culturales que se transmiten de generación en generación y es uno de los elementos de la mayor importancia en la cultura p'urhépecha.

Surukua es un concepto que engloba desde los orígenes antiguos de los p'urhépecha y que integra el germen de las creencias, la conformación de los pensamientos, los conocimientos y las convicciones que proceden desde tiempos ancestrales y que han dado fundamento a la identidad y aún se sigue manteniendo y sosteniendo a la cultura p'urhépecha. Este concepto sigue contribuyendo a su supervivencia y a la resistencia que ha tenido que llevar a cabo ante los embates de los procesos históricos a los que se ha visto sometida la etnia p'urhépecha desde la época prehispánica, pasando por los tres siglos de la conquista y colonia española, los dos siglos de vida del México independiente, por las políticas unificadoras, centralistas y homogeneizantes que han seguido la gran mayoría de los diferentes órdenes de gobierno, así como las prácticas de la sociedad mestiza predominante.

El término *Surukua* ya ha sido trabajado previamente por Moisés Franco en su investigación: *Siruki. La tradición entre los p'urhépecha*³⁷. *Siruki* y *surukua* son variantes del mismo término, actualmente en uso dentro las comunidades p'urhépecha, y el autor proporciona detalles específicos al registrar variantes históricas desde el siglo XVI y también en diccionarios actuales que muestran tanto cambios y continuidades: *siruni*, *siruri*, *siruqua*, *sirukua*, *siruiqui*, *siruki*, *sirureni* y *surukua*. Para esta tesis usaré la expresión *surukua*, tomando en cuenta las expresiones y consideraciones de las comunidades originarias.

Ahora abundaremos en el análisis de este término, retomando el trabajo del autor mencionado y de otros elementos de acuerdo con ideas presentadas por personas y oradores en las comunidades relacionadas con esa palabra y, finalmente, presentaré mis propias consideraciones al respecto.

Es así como Moisés Franco enfatizó que el término *siruki* es un grupo conceptual que podría constituir la idea y acción de la “tradición p'urhépecha” y a ésta la entiende como una prolongación de la existencia y de la conformación de la identidad dentro de esa misma realidad. Además, para conocer y entender esa particular identidad, una de las vías de acceso es la lengua y por ello se requiere al menos de un “corpus verbal” básico como punto de partida hacia el acercamiento y comprensión del pensamiento p'urhépecha.

Moisés Franco pone un ejemplo de una metáfora para explicar *surukua*, la cual en p'urhépecha permite hacer comparaciones tácitas de una idea con otra y en virtud de las relaciones de semejanza que hay entre la lengua:

para expresar la idea de linaje se suele utilizar la figura de una planta que tiene guías y cuyas ramas se extienden prolongadamente. En su lengua dice: *siruri*, *siruki* o *sirukua*; y tener linaje corresponde a *siruki jatsini*, es decir, tener una prolongación o extensión indefinida en el tiempo y espacio, a la manera de una planta como la hiedra o una vida. El corpus verbal y la

³⁷ Véase, Moisés Franco Mendoza, “Siruki. La tradición entre los p'urhépecha”. En *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. No. 59, *Revista Trimestral*, Colegio de Michoacán, Verano de 1994. Pg. 209-238.

metáfora... Por ellas podemos llegar a determinar que el p'urhépecha ha estructurado el pensamiento sobre su tradición, bajo el concepto de “prolongación activa”³⁸.

Por otro lado, uno de los fundamentos de la tradición p'urhépecha es la “identidad” y, de acuerdo a un orden lógico, tal vez es el principal porque da presencia a la persona en una doble proyección: a) como individuo actualmente dentro del grupo y b) como grupo formando comunidad frente al “otro” (no p'urhépecha) *turitsi*. Por consiguiente, individuo y grupo cohesionados por el elemento *siruki* dan origen a una nueva entidad, “la comunidad general”, que constituiría al pueblo p'urhépecha que tiene la dignidad y el derecho de prolongarse a través del tiempo y el espacio. Además, al tomar en cuenta que no es el único pueblo en la faz de la tierra, se requiere de la ética en la cual la “otra persona” le reconozca su existencia, identidad, sociedad y autoidentificación, dicho de otro modo, que sean reconocidos en su propia forma de su vida. Lo anterior, implica que en la medida en que unos y otros reconozcan dichos aspectos, también reconocerán mutuamente su humanidad porque los “otros” también son humanos.

El término *siruki* también implica honorabilidad que conduce y fortalece la “resistencia” cuando se niega el reconocimiento. Lo que decimos en nuestra lengua: *no isku ne meni*, dicha expresión significa *el no ser cualquier persona, familia o pueblo, sino ser representativo como sujetos con dignidad*. De ahí la demanda de la autonomía, porque es un “honor” que no se puede hacer si no está en su contexto tradicional con su propia identidad en comunidad. Desde luego, la *ireta* (comunidad) y la *iréchikua* (nación) tienen como fin mantener la presencia y prolongación de la identidad.

Al mismo tiempo concuerdo con Felipe Cruz que dice:

La tradición es una prolongación que arranca del pasado y se rige hacia el futuro, partiendo de un origen, “algo” que se extiende en el tiempo y camina

³⁸ Franco M. Moisés, *Siruki*. La tradición entre los p'urhépecha. En *Relaciones. Estudio de Historia y Sociedad*. No. 59. Revista Trimestral, Colegio de Michoacán. Verano de 1994. p.113

con él, que tiene dinamismo, pero escapa de los sentidos como algo tangible, visible o audible, aunque sin embargo, es asible como una base o sustento, cuando el grupo social encuentra en él, precisamente, el apoyo para manifestarse en determinadas conductas o actos³⁹.

Matizando la cita, la *irekua* (vida en comunidad) activa y dinamiza la prolongación de la *surukua* dando sentido a la vida, la muerte, la religión, la política, los usos y costumbres, etc. A su vez, la ausencia de estos actos cotidianos en diversos ámbitos producirían el abandono, el olvido o la pérdida de esa “prolongación de identidad”.

Franco Mendoza también nos indica que la “prolongación” es algo que permite al pueblo p’urhépecha permanecer en la historia de otros pueblos, con su propia presencia que lo distingue porque va más allá de la simple coexistencia. Tal presencia es una acumulación experimentada como una garantía para mantenerse en la “prolongación presente y dinámica”. Por lo tanto, la imagen de esta idea nos obliga a encontrar conceptos y formas exactas de su expresión. Pero, no hay duda, la voz de *siruki* significa la tradición⁴⁰.

Ahora, voy a fundamentar dicho concepto con otras expresiones, apoyadas con un corpus verbal de aportaciones actuales sobre el término de *surukua*. Es así como, encontramos que Celerino Felipe Cruz ha realizado entrevistas a un grupo de personas de la Comunidad de Comachúen que pertenecen a la iglesia católica, llamados “rezanderos” o mejor conocidos como *wandátsikurhiticha* (los que hacen culto a la palabra y pensamiento sagrado). Lo que inicialmente se preguntó en la entrevista fue: ¿*Ambe arhikuesini surukua?* (¿Qué significa la palabra *surukua*?)

Chachkajtsi mítiska, surukua jindesti yamu jasī tsikikua enga surupajka, eska tíkatsiiri ka apupuuri ka sutuniiri surukua, ka yamu jasī irekua eska juchá

³⁹ Celerino Felipe Cruz, *Jurhimbekua jingoni jurámukua...*, Tesis para obtener el título de Doctor en Filosofía, Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, Agosto de 2017, pg. 144.

⁴⁰ Franco M. Moisés. *Op. cit.*,... pg. 219.

k'uiripueecheri ka ireteeri enga yóskapajka ka xirangua jatsipajka ka chúnkutamapajka tsikintapani.

Bueno, usted lo sabe, *surukua* es toda forma de vida que prolonga en forma de una guía, como la guía de la cabeza del chayote y de la zarzamora, y toda la forma de vida, como la nuestra, de las personas y de la comunidad que se va prolongando, generando raíz y que al mismo tiempo va retoñando⁴¹.

Después de esto, preguntaron con más precisión, de acuerdo al pensamiento p'urhépecha: *¿Ka ambeski p'urhepecha surukua?* (¿Y qué es surukua?)

Imá jindestichkia sándaru k'eri ambe, jindesti juchari túa anapu yurhiri k'uiripuekua, juchari xirangua ixú anapuecheri, juchari túa ka yásĩ anapu ireta, juchari jakájkukuecha, jánhaskakuecha ka p'indekuecha ambe engaksi chúnkumani jaká. Jindesti juchari surukua, engasĩ warhipajka ka kueránhapantanksi juchá k'uiripu p'urhépecha.

Eso es algo más grande, es nuestra antigua sangre que traemos como persona (linaje), nuestra raíz de los que somos de aquí, nuestra antigua y actual comunidad, nuestras creencias, conocimientos y costumbres que estamos siguiendo. Es nuestra guía, el ir muriendo y la vez que nos vuelvan a liberar (nacer) a nosotros como gente p'urhépecha⁴².

Coincido con lo que expresa este grupo respecto de la idea de tradición y en tanto nos ayuda a crear y describir la percepción de *surukua* como uno de los principios rectores del pensamiento y la acción en la vida y ser p'urhépecha. Así como nos aconsejan los *Tata k'eratiicha* (ancianos), y como considero una de las preguntas principales de este trabajo y de cualquier otra aproximación filosófica a los p'urhépecha, que nos preguntemos primero cuáles son los aspectos fundamentales: *¿Ambeski p'urhépecheni?* (¿Qué es “ser” p'urhépecha?) Para responder con

⁴¹ Diálogos en las sesiones de orientación a los que van a ser padrinos de matrimonio, bautismo y otros, ante el grupo Guadalupeños, consejeros, 24 de junio de 2011, parroquia de la Comunidad de Comachuén, Municipio de Nahuatzen.

⁴² Resumen de la exposición de Tatá Benjamín Patiapa Chávez, a quien le dieron la palabra como consejero mayor, para responder la pregunta sobre *surukua*. En la sesión del día 24 de junio de 2011.

certeza a esta cuestión se tiene que tener conciencia sobre ¿Néskiksī juchá? (¿Quiénes somos?) Cuestiones para la que considero el concepto de *surukua* ayuda responder.

Por otro lado, también considero que para responder a estas cuestiones no sólo basta decir que tenemos *jucha p'urhépechaska surukua jatsiska o jataska* (nosotros tenemos linaje o sangre p'urhépecha), porque la expresión de la continuidad biológica no es suficiente para sostener una identidad humana a diferencia, por ejemplo, cuando se estableció una obediencia a ciertos principios por parte de comuneros que sentían conforme a la *kaxúmbekua* (moralidad y pertenencia), lo que ya implicaba una conciencia de pertenencia a la comunidad.

Acerca de estos aspectos, Moisés Franco también afirma:

De manera que si la persona no conoce su prolongación, que desde luego también lleva la idea de pertenencia, difícilmente puede expresar su identidad. En cambio, si la persona en cuanto expresión de una prolongación, conoce su origen, la acepta y la reafirma, entonces tiene la capacidad de transmitir en sus descendientes la “prolongación” no solo por vía de linaje, es decir, biológicamente, sino a la vez por vía de conocimiento⁴³.

A partir de lo citado y de lo dicho antes, es necesario conocernos a nosotros mismos. Esto es fundamental para todo el pueblo p'urhépecha como ser social y pensante dentro de un contexto cultural específico para lo cual considero central la oralidad y memoria colectiva de cada generación que transmiten los conocimientos y sobre todo la conciencia de identidad, aquello que lucha contra las carencias de la temporalidad y pérdida de la memoria misma. Al respecto, Flipe Cruz señala que la mayoría de los *Uandáriicha* (los que dirigen la palabra sagrada), con quienes ha tenido diálogos, han expresado que anteriormente cada familia, comunidad, región se auto identificaban con elementos geográficas y lugares donde vivían, como los modos de vida y trabajos que realizaban, y esto era el criterio que fundamenta la

⁴³ Franco M. Moisés. *Op. Cit.*, p. 221.

surukua como linaje, como pertenencia a una familia y lugar de origen. El autor nos ilustra con una cita de un relato que transmitió el *Uandari* Tatá Benjamín Patiapa:

Juchari túa anapuecha wánikua surukuespti, wandangantsindi eska jiní jurhíaskanda isĩ, irékasptiksĩ juchari pírindeecha, ka jimá jájtakurini huétama anapuecha; ixu japundarhu isĩ jinieanicha, tsintsunicha, wacusecha; ka jiní tsakapendu isĩ tírindecha; ka juchasĩ juátarhu anapuecha peenka jindeksĩ wanhasĩ wajpecha. Ka juchari echeri, úkua ka jánhaskakua jimbo, wandángasindi eska juchá juátarhu anapuecha jindeska p'úkúri kuáriicha o p'úkúrhikuarhicha, juchari p'úkúnditani jimbo. Yontiki anapu k'ératicha wandaxempti eska juchá p'úrhépechacha jindeska k'uiusĩ wájpecheri pakáratecha, ka jurhíatani arhixeramptiksĩ k'uiusĩ⁴⁴.

Nuestros ancestros eran de varias familias, cuentan que por el rumbo donde sale el sol vivían nuestros vecinos los piriindiecha (vecinos matlatzinca)⁴⁵ y allí al lado, los del actual pueblo de Huetamo (huétamecha); por aquí en el lago, los de aquel lado, los llamados colibríes y los águilas; y por allá en la región de las piedras, los del color de la tierra de volcán (t'írindecha); y los de la sierra dicen que somos descendientes de las familias de la “semilla de pino” (uanháxecha). Y por ser una región de sierra, así como por el oficio que tenemos, cuentan que a los de la sierra nos llamaban también “los cuidadores de pinos” o también “seres de madera”, un linaje del bosque⁴⁶.

⁴⁴ Tatá Benjamín Patiapa Chávez, *Wandari*, 1º de agosto de 2011. Comunidad de Comachuén.

⁴⁵ Es sabido que la historia oral, que los p'urhepecha llamaron a los Matlatzinca “pirínda” en el singular y “piriindecha” en plural; que quiere decir, los que viven en los límites o linderos de nuestro territorio, los vecinos o los colindantes.

⁴⁶ Aquí tiene relación con la idea de Tatá Benjamín, que es carpintero constructor de canoas y trojes, lo que está registrado en Relación de Michoacán; *Pucuriquacha- los montarazes. Una lámina XXVIII. Había otro llamado pucuriqueri, diputado sobre todos los que guardaban los montes, que tenían cargos de cortar vigas y hacer tablas y otra madera de los montes, y éste tenía sus principales por sí y los otros señores, Todavía le hay aquí en Mechuacán este pucuriquari. Otro que hacía canoas con su gente. Había otro llamado icháruta-uandari diputado para hacer canoas...* Tercera Parte. De la gobernación que tenían y tienen esta gente entre sí. *Relación de Michoacán* (1541). Transcripción de José Tudela, Balsas Editores S.A. Morelia, Mich. 1997, Pág. 171, 176 y 177.

Antes los mayores decían, que todos los p'urhépecha, somos hijo del sol, porque también llamaban *k'uiusi* (águila) al sol⁴⁷.

Un ejemplo claro de cómo cada comunidad tiene su propia *surukua* se observa en Turíkuarhu, mi comunidad. De acuerdo con los relatos de nuestros abuelos y la tradición oral, el pueblo está asociado a un antiguo guerrero llamado Acha Turi. Su nombre proviene de *achaati*, que significa “señor”, y *turipiti*, que se refiere al color negro. Se cuenta que este guerrero habitaba en las faldas del Cerro del Valiente, registrado en el Lienzo de Comachuen (G6). Asimismo, se le vincula con la fundación del pueblo, ya que el nombre de Turícuaro se deriva de él. De este modo, Turícuaro puede interpretarse como “lugar o propiedad del señor ennegrecido”, donde T'uri alude al color negro, *kua* actúa como sustantivador y *ro* indica lugar.

Como muestran las anteriores referencias, cada comunidad puede conocer su propia *surukua*, es decir, tener conciencia de su identidad particular. Ahora, cabe preguntarnos ¿qué es la conciencia?, cuestión fundamental para este trabajo, porque no es suficiente saber lo que es y cómo es la vida en comunidad, sus tradiciones y normas de gobierno, sino que se tiene que tener experiencia, entender y tener conciencia de la vida de las comunidades. Incluso, desde un análisis personal como parte de una comunidad y hablante de la lengua, considero es obligatorio y necesario participar y estar con la comunidad para poder responder a interrogantes específicos como ¿néskisi p'urhepechecha? (¿quiénes son los p'urhépecha?)

Profundizando en estas referencias, encontramos algunas reflexiones que han surgido del diálogo sobre el término *surukua*, como expresó Tatá Benjamin: *Yámindu ambestichkia juchari surukua* (todo eso, es nuestra *surukua*), con una mirada profunda hacia naná Flavia Morales y le preguntó qué es lo que ella considera *surukua*, “como madre y mujer que hablara último mensaje”, descripción que hizo Tatá Benjamin, ella respondió:

⁴⁷ Felipe Cruz, Celerino, *Op. cit.*, pg. 147.148.

Surukua jindesti túa anapu tsípikua k'uiripuekua, juchari jánhaskakua irekua, juchari túa ka yasĩ anapu kómu ka tsípikua jankua, juchári irepakua, jucharí jakua, nitamakua ka juchári erándimakuecha. Jindéstichkia juchari jakájkuecha, erátsikuecha, jorhenkuecha. Mítikua ka no mítikuecha nésiksĩ.

Surukua es nuestro ancestral ser humanos, nuestra sabiduría en el vivir, nuestros antiguos muertos y de hoy, nuestra antigua y actual tristezas y alegrías de vida, nuestro peregrinar, nuestro transitar, nuestro pasar y nuestros amaneceres. Es pues nuestras creencias, pensares, saberes. También el conocer y no conocer a dónde vamos⁴⁸.

La expresión *túa anapu k'uiripuecha* (los ancestros) refleja la comprensión indígena del ser humano como un ente plural y en constante continuidad. Según esta visión, primero somos *k'uirípa*, es decir, cuerpos físicos, biológicos y naturales, y a partir de esto nos convertimos en *k'uiripu*, o personas. Además, poseemos *janháskakua*, la capacidad de imaginar, soñar y reflexionar, y *tsípekua*, que abarca la vida, la energía, el intelecto y lo divino. En conjunto, estas dimensiones muestran que la esencia humana es múltiple y se prolonga en armonía con la naturaleza. No se es simplemente individuo, sino que es una continuidad con un inicio u origen y del que no se sabe su fin. La expresión *túa anapu* se refiere a algo antiguo o desconocido, aunque está en el presente; es de este momento y también no se sabe su fin ni su futuro. Lo único que se conoce es su tránsito.

De acuerdo a lo anterior y reflexionando sobre qué persona es p'urhépecha o no, bajo los criterios biológicos, lingüísticos o de lugar de origen, considero que *surukua* prioriza la exigencia del p'urhépecha de ser *k'uiripuekua*, es decir, la idea misma de la virtud plena, a través de la conciencia de identidad y la actuación, en acción de participar, más específicamente, viviendo en comunidad y ejerciendo los principios rectores de la *surukua*.

⁴⁸ Naná Flavia Morales Ramos. Señora, *wandari*, integrante del grupo, Guadalupanos de la Comunidad de Comachuén. Memorias de campo, 10 de agosto de 2011.

Para concluir y reforzar todo lo dicho acerca de la *surukua*, refiero de otro importante pasaje de Moises Franco:

Invocar la prolongación o, en otra expresión, las raíces, como sostén y permanencia de las conductas o la conducta prolongada, es porque la prolongación configura un modo de vida. Por ello constituye un criterio o viene a ser un criterio de conducta, y como tal, se constituye en autoridad y en verdad social en un grupo o comunidad p'urhépecha. *Surukua jatsini*, que es actuar conforme a la tradición. La conducta y el pensamiento es la prolongación del grupo y el individuo... Podemos decir que la génesis del derecho consuetudinario es la aceptación de la obligatoriedad de su verdad social como norma de conducta, por el derecho se mantiene el *siruki*. La codificación de las conductas como obligatorias jurídicamente es lo que dará base para formar el cuerpo de normas que se aplicarán a través de la costumbre para armonizar las relaciones entre los individuos de la comunidad⁴⁹.

Lo anterior nos señala que hay una codificación del comportamiento y un conjunto de normas relacionadas con la costumbre, lo que sustenta y fortalece la *surukua* como fundamento del pensamiento y acción. Y esto conlleva, a su vez, los conceptos y principios rectores de *kaxúmbekua*, *jánhaskakua*, *juhrímbekua ka jakájkukua* de los que me ocuparé a continuación.

III.II. KAXÚMBEKUA [MORALIDAD]

Kaxúmbekua es un principio rector de la moralidad p'urhépecha que pondera el equilibrio entre los elementos sustantivos y procedimientos del “ser” p'urhépecha, es decir, regula de manera convencional el ámbito personal y colectivo de actuación, ámbito autónomo de comportamiento que se externa y refleja en las conductas, hechos u omisiones dentro de la vida en comunidad. Se trata de un sistema moral con fundamentos propios, cuyos principios van más allá de los valores sobre los que inicialmente se estableció.

⁴⁹ Franco M. Moisés. *Op. Cit.*, p. 227.

A partir de este enfoque y de lo planteado por Celerino Felipe Cruz se sustenta la siguiente propuesta de la estructura de los principios rectores de la tradición p'urhépecha (Uandáskukatecha): *Kaxúmbekua*, en tanto principio de carácter moral que se justifica con los elementos míticos, creencias, convicciones, verdades y aspiraciones de *jakájkukua*, y por otro lado, con los elementos cognitivos, prácticos y axiológicos de *jánhaskakua*. *Kaxúmbekua* es los elementos que constituyen la conciencia normativa externada a través de las conductas personales y colectivas del ser p'urhépecha. O visto de otra manera, es un principio rector de la normatividad moral que está centrado en la esfera de la vida social y que está relacionado con ámbitos interpersonales, familiares, comunitarios e intercomunitarios.

Esta interpretación sobre el valor social fundamental de la *Kaxúmbekua*, de acuerdo con Felipe Cruz, se puede fundamentar con el análisis que hace Agustín Jacinto Zavala desde la kinésica (como estudio del comportamiento corporal en la comunicación interpersonal) y la proxémica (como estudio de la estructuración y manejo del espacio interpersonal en una cultura) de la cultura p'urhépecha y así explica el concepto de *kaxumbikua* como reglamentación de las relaciones corporales:

El concepto de *kashumbikua* generalmente se traduce como cortesía, buena manera, buena educación, etc., y designa por implicación, al que sabe comportarse en la sociedad p'urhépecha de acuerdo con la enseñanza de los mayores. En este último sentido, lleva consigo la fuerte denotación de un hijo de familia, que el que una persona mayor diga de él que es *kashumbi*. En realidad no se trata de la simple obediencia tal como la entendemos en el uso ordinario de la palabra⁵⁰.

Por su parte, Felipe Cruz refiere personalmente que existe un desarrollo del lenguaje corporal en la cultura p'urhépecha como parte de la exteriorización de una conciencia moral y normativa. Se trata de la obediencia que no sólo deriva de la

⁵⁰ Jacinto Zavala Agustín, *Mitología y Modernización*, EL COLMICH. Gobierno del Estado de Michoacán, 1988, p.104.

relación bilateral o plurilateral donde unos mandan y otros obedecen, sino también deriva de conductas asumidas en lo personal y lo colectivo que implican valores fundamentales a comprender que son en gran parte de los que trato en este capítulo.

Para fundamentar aún más la interpretación presentada, se puede referir a algunos de los registros y descripciones del concepto *kaxúmbekua* en los diccionarios y vocabulario existentes como lo hace Lucas Gómez Bravo respecto del siglo XVI:

Caxumbeni - ser cortes, o bien creado; Caxumbeti - corte o bien criado, Caxumbequa - cortesía o buena crianza, Caxumbehpeni - vsar con otros de tal cortesía; Caxumbehperaqua - la tal cortesía; Caxumbeni - Tener crianza y buen comedimiento; Caxumbequan aran vandani - Hablar bien criado, con buen término y comedimiento; Caxumbetspeni - Hacerles tener crianza, respeto, comedimiento y buen término; Caxumbetspeni - Tener a otros comedimiento y buen término; Kaxumbeti - educado⁵¹.

También gracias a estos registros tenemos elementos para nutrir la interpretación acerca de la *Kaxúmbekua*. Sin embargo, concuerdo con Felipe Cruz en que para la búsqueda y comprensión de los valores fundamentales que determinan los elementos sustantivos y procedimientos de *kaxúmbekua* es necesario revisar algunas otras argumentaciones como las que señala tatá Felipe Chávez Cervantes:

Kaxumbekua o kasirhejperakua. Respeto y reverencia. Jananarhijperakua jimo jananarhijuani k' erati k' uirupuechani isi esika tatitaechani, nanitaechani, tembaechani ka iamu k' uirupuechani sandero ioni jatirucha euaka, ka istu anatapuechani, tsipetichani, juchari echerini, Tata Juriatani, Auandani, juchari tariatani ka uandajpajuani kaxúmbekua jinguni o kasikuarhekua jingoni.

Respeto y reverencia recíproca. Con reconocimiento y respeto trata a las personas mayores/sabios y a los abuelos, abuelas, esposas y a todas las personas que tienen más edad y experiencia; y también a los árboles, seres

⁵¹ Gómez bravo, Lucas, *Uandakua Uénakua P'urhépecha Jimbo - Introducción al Idioma P'urhépecha*. Centro de Investigaciones de la Cultura P'urhépecha. UMSNH, 1992, p. 105.

vivos (animales, plantas), a nuestra tierra, a tatá jurhiata (sol), al cielo, a nuestro viento y hablarles con respeto y con reverencia. Mostrar reconocimiento y respeto: Mostrar reverencia al señor gobernante/autoridad (p'urhépecha) y a todos los pueblos mostrarles reconocimiento y respeto⁵².

Desde este punto de vista, la *kaxúmbekua* está fundada por elementos sustantivos y de procedimiento como el respeto a las personas, a las plantas, a los animales y a los fenómenos de la naturaleza. Y para poder tener reverencia y respeto en el mismo plano a lo otro, como manda la normatividad de la *kaxúmbekua*, es necesario también conocer los argumentos de *jakájkukua*. Al respecto, dice Felipe Cruz: “es necesario conocer los elementos de *jakájkukua*: los saberes conceptuales, práctico-productivos y vivenciales-axiológicos vinculados al mundo social y natural”⁵³. Acerca de la *jakájkua* ahondaré en un apartado posterior.

El desarrollo y la práctica de *kaxúmbekua* requiere, además, una preparación previa, que se adquiere a través de la experiencia directa dentro de la cultura y de las propias comunidades. Cómo concibe tatá Felipe Chávez, lo que distingue de la concepción y ejercicio de la *kaxúmbekua* como un valor humano son, al menos, dos dimensiones del saber: a) la que se desarrolla en las relaciones interpersonales de los seres humanos en comunidad y b) la que se extiende en la relación espiritual del ser humano con los demás seres y fenómenos de la naturaleza.

Se puede decir que la primera dimensión de *kaxúmbekua* es su aspecto sustantivo presente en las conductas desarrolladas en las relaciones interpersonales de los seres humanos en *ireta* (pueblo). Como se hizo anteriormente, se podría recurrir a un corpus verbal básico que justifique lo anterior. Ahora, sigamos puntualizando la dimensión sustantiva para lo cual refiero al siguiente argumento de Celerino Felipe Cruz:

Los elementos sustantivos son aquellas ideas particulares del pueblo p'urhépecha que fundamenta y define las nociones sobre los fines de la vida,

⁵² Chávez Cervantes, Felipe. *Diccionario de la lengua Michhuaque*. Ediciones Palenque, Morevallado Editores. Morelia, Mich. 2009, p. 121.

⁵³ Felipe Cruz, Celerino *Op. cit.*, p. 185.

los sentidos de la vida y las acepciones sobre la buena vida desde su unidad de cultura, a partir de algo más, posiblemente inaccesible para nuestra comprensión, y que podemos llamar su autodeterminación cultural. Una autodeterminación que no podremos abordar ni entender sólo con un trabajo como el presente, ya que la antigua nación chichimeca (hoy p'urhépecha) representa una fuente inagotable de estudio e interpretación interna, exógena o pluricultural; además de su vigencia y constante recreación particular ante el nuevo contexto universal de la globalidad. Elemento que hace más compleja la intención de conocer su percepción sobre la idea de buena vida y fines de la vida en la actualidad⁵⁴.

A partir de lo anterior, se puede concebir, desde el esquema de interpretación del pensamiento-normativo p'urhépecha, la parte de los elementos sustantivos de *kaxúmbekua* que están inscritos en la base de la *surukua* (tradición) y en los tres principios rectores *jakájkukua*, *janhaskakua* y *jurhimpekua*. De esta forma, los valores que consagra esta moralidad que determinan el término de *kaxúmbekua* son de carácter subjetivo pero se manifiestan en conductas, prácticas, relaciones y normas. Por lo que, reivindicaciones de linajes o familias de principales y esencialismos etnocéntricos no caben dentro *kaxúmbekua*.

Ahora me referiré a valores específicos que prevalecen y están vinculados con la *kaxúmbekua*. El primero del que quiero tratar es *májkukuekua* (unidad de familia, comunidad y cultura), a partir de esta noción se puede afirmar que la conducta de disidencia contra la unidad nacional p'urhépecha es contraria a la *kaxúmbekua*. Dice Celerino Felipe Cruz: "Toda disidencia que atenta contra la unidad familiar, comunitaria y cultural tiene que ver con la pérdida o ausencia de este valor de *májkuekua*, cuyo catalizador es la conciencia de identidad, pertenencia y adscripción ideológica a la cultura p'urhépecha"⁵⁵.

El segundo lugar, presento los valores *uandóskurhikua ka tekaatsperakua* (diálogo y conciliación) que son elementos sustantivos porque del diálogo emanan las

⁵⁴ *Ibid.*, p. 186.

⁵⁵ *Ibid.* p. 187.

interpretaciones, nuevos conceptos, ideas y conocimientos que permiten el establecimiento de la armonía a través de la conciliación, acuerdo, pacto y resoluciones de los intereses con equilibrio y armonía. Por consiguiente, el diálogo en la tradición oral de la normatividad no sólo es una de las fuentes de las reglas, sino la instancia de reproducción, reinterpretación y recreación de las mismas. En otras palabras, las normas de *kaxúmbekua* se originan y se reinterpretan a través del diálogo. Un ejemplo claro son las *uandónskurhikatecha* que son reglas que emanan del diálogo y que son parte de la *jurámukua* (normatividad p'urhépecha).

Otra de las bases sustantivas de la *kaxúmbekua* es *k'uerátsikua* (decencia), es decir, ser escrupuloso y fiel a las convicciones y a las buenas costumbres. Es un comportamiento personal, familiar y social que crea estatutos de honestidad y de este modo, a su vez, se convierte en una regla moral que apoya a las personas, las familias y la comunidad en sus responsabilidades. De acuerdo con Felipe Cruz:

k'urátsikua, en el contexto interno es un valor superior a cualquiera otra norma externa, provee de las religiones, leyes de Estado o cualquier otra norma convencional del mundo occidental; de no acatar, de otro ámbito político, civil o religioso incurriendo en faltas, omisiones o inmoralidades se puede presentar como condenas máxima el propio auto-destierro”⁵⁶.

Derivado de esa cita, podemos indicar que la sanción social y moral resulta penosa para las personas, familias o comunidades que pierdan este valor fundamental de *k'urátsikua*. Un ejemplo claro es el robo que es motivo suficiente para la pérdida de la autoridad moral y, en consecuencia, del estatus de integrante de la comunidad con voz y voto en las asambleas y tomas de decisiones.

Otro elemento principal de *kaxúmbeka*, es el valor de *janhánharhajerakua* (reconocimiento o respeto). Palabra que deriva del verbo *janhánharini* que significa reconocer p respetar como acción de aceptación y de convivencia con el otro. Reconocimiento a tatá Felipe Chávez, tenemos que la reflexión *kaxúmbekua* implica *janhánharini* no solamente respecto de la persona, sino también respecto de todos

⁵⁶ *Idem.*

los seres vivos y fenómenos de la naturaleza. También se pueden decir que, en la vida social, *janhánharejpekua* es el valor que armoniza las relaciones interpersonales, intergrupales, intercomunitarias e interculturales. Janhánharhaperakua representa una de las herramientas del pueblo p'urhépecha para el establecimiento de una nueva relación con la sociedad mayoritaria y con su posición en las interpretaciones multiculturales e interculturales ya que es un principio de reconocimiento que implica establecer relaciones entre culturas.

Otro elemento sustantivo es la *p'indékueecha* que son las costumbres y prácticas espirituales y socio-culturales, socialmente normadas, aceptadas y desarrolladas. Este elemento se identifica como aquellas costumbres y prácticas que obedecen a los principios rectores y a sus valores que contribuyen y fundamentan la *surukua*. Acerca de esto, nos dice Felipe Cruz: “No debemos depositar el valor de la *p'indekua* a cualquier acto de culto, ritualidad, festividad o expresión cultural”⁵⁷. A manera de ejemplo: en nuestras comunidades existe una regla de no negarse a asumir un cargo civil o religioso otorgado por la asamblea comunitaria porque es una *p'indekua* de carácter moral y actuar contrariamente a ello es atentado de la *kaxúmbekua*. Otro ejemplo, casarse ante la Iglesia para no vivir en unión libre o concubinato esto es una regla de *kaxúmbekua*, pero hacer una fiesta grande, con mucho alcohol, etc, no es parte de la *p'indekua* y por ello es ajeno respecto del principio rector de *kaxúmbekua*.

Como ya se dijo, *kaxúmbekua* no es una simple obediencia derivada de relaciones expuestas como buen comportamiento y educación porque detrás la obediencia están los valores centrales de la cultura p'urhépecha de los que ya he referido varios. Por consiguiente, la obediencia no podría ser entendida como sumisión o subordinación al mando de otro sino como el valor de la *kurhánderakua* (obediencia recíproca), palabra que deriva de la raíz *kurhá* que significa escuchar, comprender, se trata entonces de la voluntad y disposición de escuchar y aprender. La obediencia que implica la *kaxúmbekua* se puede vincular a otro valor que sería la *kurhámujperakua* (consulta y consentimiento), esto conducirá a la obediencia

⁵⁷ *Ibid.* .p. 188.

orientada por las instrucciones anteriores, ya que es solidaridad, mutualidad, orden comunitario y paz. Por lo que, la *kaxúmbekua* se muestra en la armonía de las relaciones padres e hijos, esposa y esposo, autoridades y comuneros y entre comunidades.

A partir de todo lo anterior y, en especial, de los referidos registros antiguos del término *kaxúmbekua*, esta se refiere a aspectos externos, es decir, a los efectos de dicho principio rector, que son resultados de la formación o la educación, que se manifiestan en las conductas, comportamientos y prácticas que asumen las personas en relación con otras personas, su familia, entre otros espacios de su comunidad.

Para culminar con este punto, quiero resaltar que ser *kaxúmbiti* implica, entre otras virtudes, ser una persona, una familia y una comunidad de buenos hábitos con formas honorables de vivir, es decir, no ser conflictivo, alcohólico, delincuente, flojo, traidor, deshonesto y enemigo de la comunidad, tampoco ser un renegado a la cultura y pertenencia indígena. En otras palabras, no ser disidente contra los fundamentos y normas de la cultura p'urhépecha. Lo que *kaxúmbekua* persigue es el equilibrio entre los elementos sustantivos y prácticas del “ser” p'urhépecha.

III.III. JÁNHASKAKUA [CONOCIMIENTO O SABIDURIA]

El concepto *jánhaskakua* es el principio rector de técnico-productivo y del vivencial. Este concepto nos aproxima a los conocimientos e interpretaciones de la sabiduría p'urhépecha; sabiduría que formula sus propias todos los aspectos de carácter epistémico tanto del saber conceptual, como del concepciones y justificaciones sobre temas diversos como *kuerajperakua* (creación), *parháuakpekua* (universo), la cosmovisión sobre el mundo y sus fenómenos como *jurhíata* (tiempo), *jakua* (existencia), *tsipekua* (vida), *uarhikua* (muerte). Por su parte, Celerino Felipe Cruz menciona otros términos con carácter filosófico: “cuestiones vinculadas a la vida productiva y de sustentabilidad como las ideas de *ánchikurhikua* - producción o autosolvencia, *újpatakua* - creatividad, *jorhénkua* - oficio. Fenómenos y problemas sociales como *nitámakurhikua* - sobrevivencia, *warhípekua* - conflicto e inseguridad,

sési irekua - saber / buen vivir., etc.”⁵⁸. Todos ellos son sólo una muestra de concepciones y justificaciones de la sabiduría p’urhépecha.

Para avanzar en el entendimiento del concepto de *jánhaskakua* y de la sabiduría p’urhépecha veamos algunas nociones vinculadas a él en registros del vocabulario elaborado por Maturino Gilberti y titulado *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán*:

hangascani - saber, o entender algo, Hangaskua - saber o inteligencia tal, Hangastahpeni, vel, ambongastahpeni - dar a entender algo, Hangastahperaqua, vel. ambongastahperaque - aquella inteligencia, Hangascani, ambongascani, miteni - saber, conocer algo; Hangascani ahtzangarini - Saberlo en sueños; Hangasquareni, ambongasquareni, mitequareni, sitamariquareni, tzanguareni - Saber a (sic) o entender algo de si mismo; Hangastspeni, ambongastspeni, tzantspeni - Saber algo de otros, Hangastahpeni, ambongastspeni - declararles algo; Hangasparini xarani - saber bien lo que dize⁵⁹.

Estos registros nos ayudan a sostener que *janháskakua* es un concepto general que aborda las cuestiones del saber y el comprender de las cosas y fenómenos, también implica actividades o ejercicios intelectuales, tanto para imaginar como para formular ideas intuitivas y formales, explicaciones y el modo de transmitir todo ello y, a su vez, implica comprender las concepciones e ideas de los demás. *Janháskakua* es la actividad que crea conocimiento a través de reflexiones y percepciones sobre los fenómenos del mundo, así como a través de la creación artística, la resolución de problemas y la recopilación de experiencias.

Janháskakua, en tanto sabiduría no occidental, pueden contribuir a un entendimiento plural para evaluar el valor en cuestiones y problemas de diálogo filosófico mediante una mezcla razonada de diferentes estándares culturales. La

⁵⁸ *Ibid.* p. 169

⁵⁹ *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán, Tomo II, Tarasco-Español*, edición, introducción, paleografía y notas de J. Benedict Warren. Morelia, Michoacán, México, Fimax Publicista, 1991, p. 671.

perspectiva que sobrevive y se despliega desde la *janháskakua* está inmersa en un mundo inestable, pero trata de participar en el pluralismo del conocimiento a través de conceptos e interpretaciones acerca de las personas, de la realidad social y natural. Por lo que se buscaría un pluralismo filosófico cuya instrucción incorpore los valores sustantivos de todas las comunidades existentes, a fin de garantizar la pervivencia de las diversas culturas y los pensamientos que ellas implican, todo ello acorde a nuestras realidades particulares.

De acuerdo a Felipe Cruz, *janháskakua* “es un saber conceptual es actividad y producto de la tarea de pensar, intuir e interpretar la presencia y esencia de los fenómenos, cosas y problemas”⁶⁰. De este modo, esta actividad complementa a otros principios rectores, por ejemplo respecto de *jakájkukua*, que significa espiritualidad y también creencia, la *janháskakua* nos indica que no se trata únicamente de la repetición mecánica de actos de culto, rituales y ceremonias vinculadas a las creencias, ni de reivindicar “usos” y “costumbres” que carezcan de un fundamento o justificación. Cabe señalar que la tradición no implica seguir rígidamente normas predefinidas, ni tampoco implica forzar cambios en la organización, la convivencia o la administración sólo por el deseo de innovar. Asimismo, es crucial idear, establecer y desarrollar intelectualmente las ideas y las explicaciones de los objetos y sucesos, tanto del ámbito natural como del social, con la finalidad de hablar de un auténtico pensamiento y sabiduría p’urhépecha. Este es el trabajo que se tiene que hacer con el concepto *jánhaskakua*: la necesidad y exigencia de pensar, reflexionar y analizar los fenómenos, el conocimiento y los problemas de todo ello.

Felipe Cruz también afirma que: “Janáskakua es un instrumento intelectual que permite conceptualizar e interpretar los fenómenos sociales y naturales desde la realidad particular, formulando y tejiendo, desde las abstracciones, sus fundamentos a través de los escritos y actividades del ramo del saber conceptual”⁶¹.

⁶⁰ Felipe Cruz. Celerino, *Op. Cit.*, p. 170.

⁶¹ *Ibedm* p.171.

En ese sentido, refiero a otros términos específicos que se utilizan en el ámbito del conocimiento y sabiduría p'urhépecha:

- *erátsikua* - contemplación y reflexión sobre fenómenos, cosas y problemas
- *erátsintani* - planteamiento o replanteamiento de ideas específicas ante determinados fenómenos, cosas y problemas
- *erátsini* - acción o ejercicio de pensar
- *erátsitperani* - acción o ejercicio de reflexión mutua, colectiva o recíproca
- *erátsikurhikua* - autorreflexión, autocrítica
- *ambakiti erátsikua* - buen pensamiento o idea⁶²

Es así que, *jánhaskakua* no sólo es una actividad meramente intelectual sino que es un ejercicio que busca la explicación de las cosas y de los fenómenos en todo momento que se requiera, como en la siembra, la cosecha, al usar el fogón, en la asamblea comunal, etc. *Jánhaskakua* es un conocimiento práctico experimentado que ha perdurado especialmente en los lugares donde aún se conserva en la lengua p'urhépecha. Este conocimiento apoya y orienta el modo de vida de los individuos, familias y grupos en su experiencia personal y comunitaria. Por otra parte, Felipe Cruz también indica que existe otra expresión, *juchari jánhaskua*, que proyecta la idea de *nuestra sabiduría* o *cosmogonía*. Por lo tanto, *jánhaskakua* es una práctica que nos impulsa a meditar acerca de la experiencia adquirida, sobre los componentes culturales del pasado y sus nuevas interpretaciones en el presente y, en consecuencia, las perspectivas para el porvenir de una cultura que puede continuar o puede desaparecer en el actual mundo globalizado.

Siendo consciente de la importancia de aportar a la búsqueda del entendimiento de lo ritual y lo mítico en las prácticas y tradiciones de lo "indio" o de lo indígena, considerado como algo separado de lo moderno, ahondaré en las bases que se encuentran en los valores de la cultura p'urhépecha. De este modo, encuentro que la expresión *juchari jánhaskua* (nuestra sabiduría) refiere a los argumentos que orientan el modo de vida de los individuos, familias y grupos en su existencia y en

⁶² *Idem.*

su identidad histórica como pueblo. *Jánhaskakua* nos exige retomar la indispensable conversación sobre los principios humanos, sobre la trayectoria de un pueblo que anhela su continuidad en el futuro.

En esta dimensión de conocimiento experiencial y de valores, de acuerdo a Felipe Cruz, corresponde la siguiente terminología actual en la lengua y el pensamiento p'urhépecha proveniente de otro concepto central que es *mímixekua* y que significa cultura, tradición o “saber comunitario de carácter histórico, político y social”:

míndakua - elemento, acontecimiento y símbolo objeto de reconocimiento y culto, *míndakata* - herencia cultural o histórica, una responsabilidad, merecimiento, bien, patrimonio etc., concreto o abstracto, por ejemplo, la lengua o territorio; *míndani* - acción de culto cívico o espiritual, *mítini* - saber por experiencia propia y por la pertenencia, *mítikuni* - saber por la práctica permanente, *mítikurhikua* - revelación colectiva, información general, *mítperani* o *mínharhikperani* - acción de reconocimiento recíproco entre dos o más personas o comunidad, *mítperakua* – conciencia sobre la presencia del otro, *mitikurhini* - información socializada, *mítetpini* – dar a conocer, promulgar, *mítitsperani* – saber de las debilidades o virtudes entre sí, *mítini na enga jideeka* – saber de los protocolos y procedimientos, etc.⁶³.

El ámbito al que se refiere esta terminología está moldeado por la evolución social, histórica y política de las comunidades p'urhépecha.

En la faceta cultural de *jánhaskakua* se inscribe en el dominio de la ética p'urhépecha, ya que, dentro de las comunidades, se considera *jánhaskati* al individuo con mayor bagaje de conocimientos teóricos, prácticos, productivos y éticos, es decir, alguien profundamente versado en la costumbre y sus fundamentos, reglas e historia, experto en las labores, métodos y artes de la cultura p'urhépecha. Además, *janháskati* es un individuo con aptitud para la administración, resolución, intermediación y solución de los problemas de interés común e individual. Se debe alcanzar este perfil para que las personas sean dignas de liderar,

⁶³ *Ibidem*, pg. 178-179

representar y ejercer la autoridad dentro de una comunidad. Lo anterior se considera al elegir y designar a los miembros de los órganos de representación y a las autoridades civiles, agrarias, religiosas y tradicionales. De acuerdo a Felipe Cruz, el perfil de las personas que ocupan estos cargos debe tener las siguientes cualidades: “*jakájkuti - ejercer espiritualidad, kaxúmbiti - ejercer buenas costumbres, jurhimbeti ejercer la rectitud y honestidad, marhóatsperi - servidor de la comunidad, entre otros criterios. Esto es un ejemplo, de los criterios que se llevaron a cabo en la Comunidad de Cherán, para postular el perfil y denominación de los k’eri jánhasticha-concejeros sabios*”⁶⁴.

Al respecto también expresa el autor: “en este contexto, la persona y la comunidad *jánhasti - sabia* es tal desde que comienza por concebirse y autodeterminarse por sí misma: ¿*Néskiksi ini parhákpekua ka irekua jimbó?* - ¿*quiénes somos en este mundo y en esta vida?* Así como saber y entender la vida y realidad de los otros no p’urhépecha”⁶⁵. Por mi parte, considero que únicamente mediante la acumulación de conocimientos, provenientes de la práctica intelectual, del saber práctico-productivo y del saber experiencial, se puede afirmar que una persona, comunidad o pueblo posee y ejerce la virtud de *jánhaskakua*, lo cual posibilita concebir su desarrollo.

Los saberes originados en *jánhaskakua*, al transmitirse principalmente por tradición oral y al no estar formalmente organizados, pueden ser menospreciados. No obstante, su desarrollo y readaptación a través del diálogo, la experiencia y la interacción entre culturas, le permite evolucionar y ajustarse a las necesidades de resistencia y desarrollo de una cultura históricamente oprimida. Y, a pesar de la influencia occidental, sus interpretaciones continúan siendo cuestionadas desde la perspectiva del propio conocimiento y experiencia p’urhépecha, lo que valida y mantiene la relevancia del pensamiento de tal cultura no occidental. *Jánhaskakua* busca contribuir a la creación colectiva de juicios de valor que ayuden a superar la dominación de unas culturas sobre otras.

⁶⁴ *Ibid*, p. 179

⁶⁵ *Idem*.

III.IV JURHÍMPEKUA [VIDA POLITICA]

Jurhímpekua es el principio rector que persigue la conducción armónica de la vida política, sustentada desde la concepción y observancia de las *jurámukatecha* (normas) que conducen hacia la armonía de la organización comunitaria. Visto de otro modo, *jurhímpekua* constituye un principio de institucionalidad social, política y cultural que establece la base de las normas sociales y políticas que rigen la organización de una sociedad.

Para iniciar en la exposición de este concepto, me referiré a un corpus verbal básico sobre dicho término. Es así que, de acuerdo con Celerino Felipe Cruz, hay varios términos el vocablo que tiene la misma raíz gramatical que *jurhímpekua* (derecho, cosa, objeto) como es el caso de *jurhimbeni* (recto, camino o árbol) y *jurhúmbetku* (ir derecho o recto), entre otros, que son comunes en el diálogo p'urhépecha. En este contexto, se recomienda no mezclar el empleo y significado de estos términos cuando se utilizan con la intención de *jurhímpekua* en tanto principio rector de la vida política. En cualquier conversación, es importante considerar las situaciones y los significados con los que se utiliza cada uno de estos términos.

En este mismo contexto, mencionaré ahora los registros sobre los términos que hemos tratado, elaborados por Fray Maturino Gilberti en el siglo XVI en su vocabulario p'urhépecha-castellano.

Hurimbeti - derechamente o rectamente; Hurimberan - adereçar o igualar;
Derecha cosa – huriras. Vel. Hurimbeti; Derechamente – hurimbetimendo;
Derecho o por derecho andar o caminar - hurimbeti vecarumani;⁶⁶.

Como puede verse, en este documento no están registrados más usos de *jurhímbeti* aparte de referir la cualidad de objetos o cosas que son rectos o que se pueden enderezar. Mientras que en el *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán* aparecen otros registros:

⁶⁶ Gilberti, Maturino, *Vocabulario en Lengua de Mechuacan*, transcripción paleográfica de Agustín Jacinto Zavala. México, el Colegio de Michoacán – Fideicomiso Texidor, 1997, pg. 95 y 350.

Hurimbeni – Estar recto y Derecho; Hurimberani, hurimberanstani – Enderezar o poner bien cualquier cosa; Hurimberatspeni – Endereçarles algo; Hurimbeti terurehpenstani ahtzangaricua – Declarar real y verdaderamente los sueños; Hurimbetimendo arihpeni ambongastahpeni – Declarar meramente lo que es; Hurimbetihco angaquatani arani vandani – Hablar todo aquello que conviene; Hurimbeti pamonguareni – Confesarse meramente; Hurimbetimendo hacahcuni, casipetimendo hacahcuni – Creer firme y derechamente; Hurimbeti vandaquareni – Querellarse diciendo la mera verdad; Hurimbeti hatzinstani – enmendar algo; Hurimbeti thzereni – Medir derecho; Hurimbeti terureni – ir derecho⁶⁷.

Tras revisar cada palabra registrada, no hallamos en esta lista una definición exacta del concepto *jurhímbekua*. Ocurre algo similar con otros significados, por ejemplo *kaxúmbekua*, ya que los documentos consultados sólo señalan el efecto o el resultado del proceso de acciones hechas por sujetos que siguen ideas. Es evidente que los diccionarios solo buscan registrar palabras y sus significados directos o utilitarios, pero no profundizan en el análisis o estudio de los conceptos.

En consecuencia, como también en secciones anteriores, para entender correctamente el uso y el significado de los términos mencionados y su contenido sustantivo o procedimental, examinaré el concepto central que sirve como base para diversos términos que comparten la misma raíz. En este caso, nos referimos al concepto general de *jurhímbekua* como el principio fundamental y ordenador de la vida política p'urhépecha.

Al asumir que el término refiere al principio fundamental de la estructura social, política y cultural de la comunidad p'urhépecha, proponemos una interpretación de este vocablo basada en su estructura morfológica, lo cual nos permitirá avanzar hacia las interpretaciones semánticas del término. Al respecto, Felipe Cruz señala: “Jurhí-m-be-kua = Recto-pred-nom, referente a lo que es armónico, recto o perfecto,

⁶⁷ *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán, Tomo II*, Tarasco-Español, edición, introducción, paleografía y notas de J. Benedict Warren. Morelia, Michoacán, México, Fimax Publicista, 1991, p. 258.

lo que será armónico, recto o perfecto, lo que se ha puesto armónico, recto perfecto, lo que debe ser armónico, recto o perfecto”⁶⁸. En otras palabras, se trata de una idea y práctica de equilibrio, integridad y excelencia, que se alcanza al seguir las normas de convivencia y la tradición oral que guían las relaciones de organización política dentro de la cultura p’urhépecha.

Para avanzar en la exposición de *jurhímbekua* ahora analizaré los elementos sustantivos de dicha categoría conceptual. Como dice Felipe Cruz:

Por elemento sustantivo debemos entender que se trata de aquellos juicios de valor que procuran el ejercicio de la armonía y rectitud de las personas dentro de la comunidad, fundamentalmente en *jurhímpekua* como cosmogonía. Una idea y conducta forjada desde el ámbito personal con extensión a la organización comunitaria y sus instituciones⁶⁹

En otras palabras, se refiere a la creencia en lo beneficioso y práctico que resulta de vivir en forma organizada y unida compartiendo un objetivo común. De ahí la importancia de establecer, mantener y respetar la estructura local, regional y nacional de la organización política p’urhépecha. Esta es una perspectiva favorable sobre el cumplimiento de las normas que sustentan las instituciones de gobierno indígena, mediante las cuales los individuos, las familias y las comunidades consiguen conciliar sus intereses individuales y colectivos, así como alcanzar su desarrollo personal dentro de la vida política de la comunidad.

Al respecto, Celerino Felipe Cruz en una entrevista que realizó a tatá Juan Chávez de la Comunidad de Nurío, municipio de Paracho, Michoacán, hace la siguiente pregunta fundamental y controversial para el campo del Derecho agrario estatal:

¿Andiksī p’urhépechecha chúnkumajkiksī ka kurhájchajkiksī jurámukatani ma enga no karákata jaká, ka tsimí turhísicha wandájki eska jarhaska ma jurámundikuarhu anapu jurámukata enga arhijka eska imeecheriska echeri kuerájperi?

⁶⁸ Celerino, *Op. Cit.* p. 195.

⁶⁹ *Idem.*

¿Por qué los p'urhépecha seguimos y obedecemos una normatividad no escrita, mientras que los turhisicha (mestizos) dicen que hay leyes del gobierno federal, que disponen, que es de la nación nuestra madre tierra?⁷⁰

Esta pregunta busca indagar si aún conservamos ideas o convicciones propias acerca de la madre tierra. En este contexto, tatá Juan Chávez Alonso respondió, en lugar de recurrir a leyes federales sobre temas agrarios o derechos indígenas que, de hecho, él conocía a fondo, compartiendo algunas reflexiones basadas en las creencias p'urhépecha, dijo, "Voy a definir el término echeri kuerájperi - madre tierra" y continuó:

Júndaru juchari jakájkukuecharhu isĩ uénani erátsintani. Indéchka juchari jurámukata erátsikuarhusĩ jatí, juchari jakájkukuechani jimbo. Wandántasĩntiksĩ juchari taati ka naandi k"ératicha, eska yóntki uératini ka iásĩ jamberi, k"uiripu isĩ kurhánderaska eska juchari jakájkukua jindeska kuerájperi, enkajtsini ini parhákpeni jimbo tsípekuani ka irékuani íntskuka, uinhápekuani ka k"uiripueri jurámukuani. Ka eska kuerájpiri no jindeska k"uirupu ma o anhátakua úkata ma, eska imá jindeska yamu ambe, enga ini parhákpekuani jupítsijka, awándarhu, echérirhu ka k"umajchukuarhu anapu ambeni. Ka eska no jindeska imá tata riosĩ turhísicheri juákata.

Comencemos a reflexionar desde nuestras creencias. Esas normas están en nuestro pensamiento, por nuestras creencias. Relatan nuestros abuelos y abuelas, que desde la antigüedad y hasta hoy, las personas han entendido y sabido que nuestra creencia se basa en kuerájpiri, la que en este mundo nos dio la vida y el vivir, la fuerza y la autoridad entre los seres humanos. Y que kuerájperi no es una persona, imagen o un monumento, que ella es todo, lo que sostiene las cosas de este mundo, tanto en el cielo, la tierra y en el plano de la oscuridad. Y que tampoco es ni se debe confundir con el tata dios traído por los extranjeros⁷¹.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 196

⁷¹ Dirigente p'urhépecha, quién fuera integrante del Movimiento Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Falleció el día 2 de junio de 2012. Entrevista, Nurío, Michoacán; 1 de enero de 2012.

Ya que *echeri kuerájperi* (madre tierra) es fundamento de la naturaleza del mundo y del humano, se puede preguntar acerca de los alcances de este fundamento. Es así que, Felipe Cruz a continuación preguntó a tatá Juan Chávez Alonso acerca de la validez para asumir el liderazgo en la comunidad y la obligación de guiar hacia la armonía fundada en *echeri kuerájperi*:

¿Né íntspisínki sésikuani ka jurámukuani? - ¿Quién da el poder y la autoridad? ¿Ka ambeski jurhímbekua chúnkumakua? - ¿Qué significa seguir la jurhímbekua? El nos dijo: Sésikuani kuerájperi ínspešindi jimboka tsípekuantsini íntskuska irekani, ka jurámukuani iretajtsini ínskusíndi. Ka jurhímbekuani chúnkumani jindesti sési juramuni ireta jimbo, jurhímbekua jingoni juramuni, isi eska ná jurhimbeka tatá jurhiáta, jindestichka tatá jurhiatani chúnkumani.

El poder lo da kuerájperi porque nos ha dado la vida para vivir, y la autoridad la da la comunidad. Seguir a jurhímbekua es cumplir con la prescripción que aspira la comunidad, dirigir con armonía (rectitud y perfección), así como es recto y perfecto tata jurhiata, se trata de seguir su ejemplo⁷².

En ese diálogo, tatá Juan Chávez Alonso aconsejó considerar otro elemento sagrado: la importancia de la creencia p'urhépecha en *tatá jurhiáta* (sol o tiempo) que implica el deber y el agradecimiento con este ser principal que guía el gobierno y el ejercicio de la autoridad en la tierra. Esto, de acuerdo a la cosmovisión p'urhépecha, se sustenta porque *tatá jurhiata* es *kurhíkaueri* (fuego), la principal energía del mundo e iniciadora del orden cósmico, y fue el primero en mostrar el ejemplo de armonía y orden en la creación. En consecuencia, aquellos que son dignos de ejercer la autoridad y el gobierno en la comunidad deben imitar ese ejemplo.

Acerca del anterior elemento sagrado, concuerdo con Felipe Cruz en afirmar que el término *jurhímbekua* tiene raíz y vinculación con los siguientes conceptos: “jurhiáta – deidad, fuego, tiempo, sol; jurhiákua – transitar del sol, tiempo, y jurhiatikua –

⁷² Celerino, *Op, Cit.*, p. 197

curso y ciclo del sol, tiempo”⁷³. De esto también se deriva la idea de *juchari jurhíata* (la sien de los seres humanos) como un punto fundamental para recibir la energía del sol. Por otro lado, de acuerdo a la cosmovisión p’urhépecha, el ser humano también se considera fuego y al sol se le considera el astro central, el único ser perfecto que recorre y completa sus ciclos cada día de forma armónica, enviando su energía de manera recta a través de sus *uasórekuarecha* (rayos). *Tatá jurhíata* también es concebido como tiempo y espacio y, principalmente, como el proveedor y sustentador de la vida de todos los seres, es el astro que lidera la creación.

De acuerdo a todo lo anterior, se puede entender que *jurhímbekua* es un principio fundamental que busca la armonía, la rectitud, el equilibrio, la honestidad, la perfección, el liderazgo, la autoridad, la verdad, el merecimiento, la experiencia, el conocimiento y la guía en la búsqueda del buen vivir. Es un principio esencial y base de las normas interpersonales y del ámbito público que dirigen la organización política, la gobernanza y el ejercicio de la autoridad en el pueblo p’urhépecha.

III.V JAKÁJKUKUA [CREENCIA]

Jakájkukua es el término que permite explicar la concepción p’urhépecha del ser, la existencia y la reflexión en el tiempo y el espacio. Sin una comprensión de "lo sagrado", que se manifiesta a través de *jakájkukua*, la cultura p’urhépecha no podría establecer ninguna base sólida para la vida, la existencia y la continuidad de su identidad. Mucho menos, podría defender una fortaleza cultural ancestral que, hoy en día, persiste en su resistencia a sucumbir tras siglos de dominación. *Jakájkukua* es la clave para entender cómo los p’urhépecha se ubican y se piensan en el tiempo y el espacio. Es la base para platicar sobre los conocimientos antiguos y cómo los reinterpretan hoy en día, considerando lo que creen, lo que sienten y lo que quieren como personas que viven en sociedad, que tienen un cuerpo y que también son espirituales, todo esto dentro del universo. Asimismo, nos permite cuestionar la visión inflada del "yo" que predomina en las sociedades que mandan, esa idea de

⁷³ *Ibidem*, p. 198.

que el "hombre" es lo más importante del universo y que su civilización es lo máximo.

Nos queda claro con este ejemplo, *jakájkukua* podemos darle una pensada al daño que le hacemos al planeta, a cómo nos olvidamos de lo que realmente somos y a lo desigual que es el mundo, donde le damos más importancia a las cosas materiales que al espíritu y sabiduría.

Jakájkukua nos orienta y guía hacia las primeras comprensiones de una realidad humana originaria; en este estudio, nos sirve para interpretar sus enseñanzas sobre las perspectivas futuras, tanto para nuestros pueblos como para la humanidad en general. Sobre las visiones a futuro para nuestros pueblos como para la humanidad entera.

Hoy en día el término *jakájkukua* tiene diversas implicaciones entre los p'urhépecha hablantes; por ejemplo, examino algunas expresiones que menciona Celerino Felipe, donde se usa el término en diversos contextos o ideas:

- *Kuerajperari jindesti juchari túa anapu jakájkukua* (*kuerájperi* es nuestra antigua creencia).
- *Tatá diosiri ambe wandakua, jindesti turhisi jakájkukua* (El pensamiento sobre el señor "Dios", es una creencia ajena).
- *I kuerájpekua jindesti ma k'eri jakájkukua* (Esta creación es un gran enigma a interpretar).
- *Juchari júramukata jakájkukua jingoni jupítsikurhisti* (nuestra normatividad está sustentada por la convicción).
- *P'urhépecha jindesti ka p'urhépecha irekani jindesti k'eri jakájkukua ma* (Ser p'urhépecha y vivir como p'urhépecha es una valiosa convicción).
- *Juchari wandakua ka erátsikua no ambe jindesti engasi jakájkukua no jatsiaka* (nuestra palabra y pensamiento no es útil sin una aspiración)⁷⁴.

En esencia, *jakájkukua* parece referirse a las ideas arraigadas que guían el pensamiento y las acciones creencias, a las certezas personales que impulsan la

⁷⁴ *Ibidem*, p. 156.

conducta convicciones y a los anhelos o metas que buscan alcanzar aspiraciones. Para usar los caracteres latinos de la lengua castellana del siglo XVI, el primer gran etnólogo y etnolingüística de la cultura p'urhépecha Fray Maturino Gilberti, registró la palabra *jakájkukua* con las siguientes acepciones y relaciones en su traducción del p'urhépecha al castellano:

Hacahcuqua - fee, Hacahcuni - creer, Hacahcuti - fiel, Hacahcutahpeni - hacer creer, Hacahcutahperaque - artículo de la fe, Hacahcuhpeni - obedecer, Hacahcutspeni - creer lo que se dice, Hacahcutsperakua - aquella creencia⁷⁵. Creer, tener fe - hacahcuni, Creer mui de ueras - huirimbetimendo hacacuni y Creer firmemente - casipeti hacahcuni⁷⁶.

Al destacar las palabras creencia, fe, fidelidad y obediencia como componentes de *jakájkukua*, se puede inferir que las traducciones originales fueron influenciadas por el pensamiento cristiano de la época. Esto sugiere que el objetivo principal era la dominación espiritual, lo que llevó a que se asignarán significados y connotaciones a *jakájkukua* principalmente bajo la perspectiva de la religión cristiana. Es cierto que el contexto histórico y los objetivos de la época influyeron en la interpretación y traducción de conceptos culturales como *jakájkukua*. La imposición de la doctrina cristiana a través de la lengua nativa era una práctica común en el trabajo etnolingüístico de ese tiempo. Por consiguiente, tenemos algunas sugerencias para interpretar el concepto como un código lingüístico basado en su uso y connotaciones diferentes donde la palabra se muestra en el diálogo p'urhépecha; se trata de interpretaciones vinculadas a otros conceptos que nos permiten comprender que se trata de una percepción subjetiva y profunda dentro del diálogo p'urhépecha al darnos cuenta de que es una percepción subjetiva muy profunda y ganar vida en la conciencia de las personas, por lo tanto, su vida externa en la sociedad.

Es un tema que merece una exploración profunda y cuidadosa. La espiritualidad en el antiguo pueblo p'urhépecha parece ser un campo rico en matices y significados,

⁷⁵ VLM-FMG, p. 86.

⁷⁶ DG. Tomo I, p. 179.

y estoy de acuerdo en que requiere mucho estudio para llegar a interpretaciones consensuadas. Es interesante saber que aún se conservan las antiguas creencias, aunque con transformaciones. Es natural que las creencias evolucionen con el tiempo, pero su persistencia es un testimonio de su importancia cultural. A cinco siglos de dominación e imposición de creencias, no es asunto menor, el intento de comprender hoy el sincretismo que no está libre de incertidumbres, de engaños, de imitaciones, también de prejuicios y confusiones.

Con estos elementos se mantiene vigente la afirmación contemporánea *kuerájperi jindesti juchari túa anapu jakájkukua-kuerájperi*, que significa “es nuestra antigua creencia”. Es claro que esta creencia se basa en los fundamentos mitológicos de la antigua espiritualidad p'urhépecha. Es fascinante cómo las creencias ancestrales persisten y se adaptan a lo largo del tiempo. Por lo tanto, la concepción actual de *jakájkukua* en cuanto creencia, no deja de sustentar la relación espiritual que guarda la persona y la comunidad con la tierra, con la naturaleza y con toda la creación.

Concuerdo con Celerino Felipe Cruz, cuando nos da un ejemplo sobre *jakájkukua* en uno de los diálogos actuales que realizó en la entrevista a tatá Faustino Guzmán González, quien es comunero y funge el papel de *uandari* (consejero) a su vez, tiene el antiguo oficio de cazador en la población de Comachuén; dice de acuerdo a su concepción: Incháje sani, ixú pahránkuarhu uirhipandani uandónskurhiakaksi (pasen por favor, aquí alrededor del fogón platicamos⁷⁷:

Tatá Faustino ¿Ambeski jakájkukua jatsini? ka imájtsini mókuchintaspti arisi:

Juchari túa anapu jakájkukua uénasĩndi janhanharini ini kurhíkakuani ka parhankuani, í kurhíkakuasĩ jindeeti yamu ambe uénakua, kurhíkakuasĩ jindeeti k'eri uinhápikua, indeni jimposĩ yámendu ambe jupítsikuarhitini jatí, ka indé jindeesti jurhíata, kutsí, jóskuecha, kuerájperi ka yamu kuerájpekua enkaksĩ juchá arhijka parhákpekua. Ka isĩ jimboksĩ ne enga no jakájkuaaka indeni ambé, ísĩuati eska no ne meeni, no ambeeni, no mítini néski, nésikisĩ ka neski mátarucha. Isĩ jimbo uétarhisĩndi jakájkuni ini

⁷⁷ Celerino *Op. Cit.*, p. 160

parháwakpekuani, parhákpenini ka kuerájperini, enga jindeeka yámenu ambé, kuerákata: chipiri, itsí, echeri, juátecha, tarhíata, juchá k'uiripuecha, ka yamu jasí tsípiti ka kuerákata ambé. Jakájkukua jatsini jindesti janhánharhini parháwakpekuani, jakájkuparini kuerájperini, jakájkuparini k'uiripuekuani ka jakájkukuarhinsí juchajtu. Inde jindesti ma uandáskukata jakájkukua.

Don Faustino ¿Qué es tener jakájkukua? Él nos respondió de la siguiente manera:

Nuestra antigua jakájkukua comienza por reconocer a este fuego (fogón), este fuego es el comienzo de todo, el fuego es la principal fuerza, por él es que todo está sostenido, y él es sol, también es la luna, las estrellas, la madre tierra y toda la creación que nosotros llamamos creación. Y por eso quien no cree en todo esto, es como no ser nadie, nada, no saber ni quién es, quiénes somos y quiénes son los demás. Por eso es necesario creer en esta creación, el mundo y en la madre desatadora de vida (naturaleza), que es todo lo creado: el fuego, agua, tierra, los cerros, el viento, nosotros los seres humanos, y todos los demás seres vivos y creados. Tener jakájkukua, es respetar y actuar conforme la creación, aceptando y respetando a la madre engendradora, comprendiendo que ser persona es algo divino y reconociéndonos a nosotros mismos como hermanos. Esto es un principio de creencia⁷⁸.

Se observa que el objeto de *jakájkukua* es la base y la comprensión del sentimiento de la vida, la existencia y el mundo. Tatá Faustino no ha invocado en ningún momento alguna idea antropomórfica y omnipotente de “Dios”, sí a fenómenos reales de la naturaleza, concibiendo al ser humano como parte de la naturaleza y no aislado de ella. Celerino dice al respecto: “La creencia como principio, consiste en respetar y admirar la creación, la naturaleza, la tierra y a todos los demás seres, como armonía y equilibrio en ella”⁷⁹. Tanto *kuerájperi* (fuerza reveladora de todo),

⁷⁸ Memoria. Entrevista al *uandari* Tatá Faustino Guzmán. Comunidad de Comachuén. 2 de febrero de 2011.

⁷⁹ Celerino *Op, Cit.*, p. 161.

kurhikaueri (el/lo que es fuego), *jurhiata* (tiempo /sol) y *kutsí xarhátanha* (luna) no son ideas abstractas que estén fuera del mundo y de la creación, ellas mismas son parte de la creación y hacen comunidad.

Un ejemplo de esto es la manera en que se ha intentado transformar la comprensión antigua y contemporánea de *Cuerauáperi* y *Kuerájperi* mediante la influencia de la concepción occidental de tata Dios, tatá Cristo y el Padre Eterno de la religión cristiana, transmitida a través del adoctrinamiento a lo largo de generaciones. Y también escuchamos a nuestra gente hablante, otras expresiones *naná kuerájperi*, *tatá jurhiata*, *naná kustí* etc. se les adscribe un género a las referencias, concepciones y fenómenos vinculados a la espiritualidad, por la influencia cristiana. En estos tiempos, diferentes sectas religiosas controlan la intervención y el poder real en las comunidades p'urhépecha, lo que dificulta hacer trabajos complejos para que la nueva generación pueda distinguir con claridad los fundamentos propios de la *jakájkukua* ante de la religión de los demás.

Desde el emblemático antiguo imperio tarasco, hoy reducidos a pequeñas poblaciones llamados *irétecha* (comunidades), pervive la tradición, nuestros abuelos conservan la práctica de hacer leña para “el aposento del fuego” y las abuelas en conservar el fuego con su práctica llamada *jirípakua* (guarda del fuego), que simboliza prolongación de la vida, del linaje y la identidad (*surukua*) como una convicción espiritual, después de la destrucción y despojo de sus centros ceremoniales. Para comprender esto, una *parhánkua* generalmente se coloca en la cocina o en el lugar donde se prepara toda una simbología, también se encuentra en el lugar de trabajo. De esta manera, a partir de concepciones básicas, se determinan los aspectos sobre la forma de vivir, pensar y de ser p'urhépecha.

Como se vislumbra, desde *jakájkukua* como concepciones de los fenómenos y cosas, se pueden construir, interpretar y reinterpretar las ideas sobre el mundo, el sentido de la vida, la existencia y de todas las cosas del ser humano en sociedad. De otro modo, es la fuente de los otros universales, el otro centro de generaciones, desarrollo, conservación, transmisión y prospección de los conocimientos desde la contemplación *erátsikua* y la sabiduría *janhanhaskakua* p'urhépecha.

Para justificar *jakájkukua* como aspiración, retomaremos algunos puntos del diálogo con Tatá Faustino Guzmán, quien tratando de crearnos la memoria y las convicciones del ser p'urhépecha, nos dice;

Juchári túa anapu irécheecha, petámutiha ka acheecha jakájkusptiksi eskaksi úpiringa wéjchukuni turhisichani jingoni irekani, ka japarini jarhándarusi eska iasi jamberi ¿Andiksi cha, yási anapu p'urhépecha uátskuecha notaru májkueni jakájkukia? Indé ma surukueri jakájkukuesti, andichka no.

Nuestros antiguos gobernantes, los portadores de la palabra sagrada y los señores principales, tuvieron la convicción de que podrían convivir con los invasores y tratar de sobrevivir como hasta hoy día lo es. ¿Por qué ustedes, los jóvenes p'urhépecha de hoy no podrían tener la misma convicción? Se trata de una aspiración de la tradición, por qué no⁸⁰

La perspectiva del entrevistado refleja las aspiraciones que prevalecen para la continuidad de la tradición indígena. Como ejemplo de dicha aspiración en el pasado, encontramos lo registrado en el apartado XXIV de “cómo oyeron decir de la venida de los españoles y cómo mandó hacer gente de guerra el cansonci y cómo fue tomado Don Pedro que la iba a hacer a Taximaroa” en la *Relación de Michoacán* donde el entonces *irecha* (gobernante p'urhépecha) *Tangáxoan-Zinzicha o T'sintsi Achá* deliberó y les dijo a sus principales guerreros a T'imas, Ecango, Quézequaparé, Tasháuacto o Vizizilci y a Cuýniarángari:

Vayan correos por toda la provincia y lléguese aquí toda la gente de guerra, y muramos, que ya son muertos todos los mexicanos y ahora vienen a nosotros. ¿Para qué son los chichimecas y toda la gente de la Provincia?, que no hay falta de gente. Aquí están los matalçincas y otomies y bétama y cuytlatecas y éscomaecha y chichimecas, que todos estos acrecientan las flechas a nuestro dios Curicaveri. ¿Para qué están ahí, sino para esto?

⁸⁰ Memoria de diálogo con Tatá Faustino Guzmán, Comunidad de Comachuen, 2 de febrero de 2011.

Aparéjese a sufrir el cacique, o señor de todos los pueblos que se apartare de mí y se revelare. Y fueron los correos por toda la provincia, y señores y sacerdotes a hacer gente⁸¹.

En la misma obra se menciona que, en ese instante, él convocó a su tío Cuýniarángari, hijo de un sacerdote p'urhépecha llamado Petámuti, quien fue bautizado como 'Don Pedro' por los españoles y posteriormente designado gobernador, y le comunicó lo siguiente:

Ven acá, que yo te tengo por hermano, en quien tengo de tener confianza, que ya son muertos los viejos mis parientes. Ya va camino, irán lejos e iremos tras ellos, muramos todos de presto y llevemos nuestros estrados de la gente común. Ve hacer gente de guerra en Taximaroa y a otros pueblos. Respondióle don Pedro: Señor, así será, como dices, no quebrantaremos nada de lo que mandas...⁸²

Concuerdo con Celerino que, *Cuýniarángari* (expresión actual *kuinin jánhari* el que tiene vista u ojos de pájaro o el que tiene cara de pájaro) partió con otro principal llamado *Muçúndira*, llegó a *Taximaroa* y juntó toda la gente de *Vcáreo*, *Acánbaro*, *Araro* y *Tuçantlan*, y, estando en los montes con sus flechas y arcos, se encontró a otro principal llamado *Quézequaparé* quien venía de *Taximaroa*, éste le comunica a *Cuýniarángari* que los españoles ya se encontraban en *Taximaroa*, que ya había sido exterminada la gente de ese lugar y que otras habían huido. A pesar de esta mala noticia *Cuýniarángari* y sus guerreros decidieron continuar⁸³.

Las anteriores citas nos demuestran que había valentía, habilidad, astucia y experiencia para enfrentar circunstancias difíciles, *Cuýniarángari* es un ejemplo de *jakájkukua*.

Volviendo al término de *jakájkukua* en tanto aspiración, se trata de afrontar la verdad en tanto realidad histórica propia de la cultura p'urhépecha, en otra forma, es

⁸¹ Alcalá, Jerónimo de. *Relación de Michoacán*. Estados Unidos: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 60.

⁸² *Ibidem*, p. 61.

⁸³ Celerino *Op. Cit.*, p. 166.

distinguir lo que es *jakájkukua turhisĩ* (la verdad del otro, ajeno), frente a la *jakájkukua p'urhépecha* (la propia verdad o realidad); que es hacer propias las cosas para sobrevivir, adaptándolas a la propia realidad y aspiración. A lo largo de la historia, los pueblos originarios han adoptado un enfoque similar con la religión cristiana, las leyes extranjeras y sus instituciones, adaptándolas a sus propias necesidades y contextos.

Para culminar con este punto, *jakájkukua* debe ser un medio y recurso práctico e intelectual, para superar la ausencia de relaciones entre las diversas verdades y realidades, ya que, finalmente, no sólo parece, sino que así lo es porque *jakájkukua*, en tanto principio rector de las creencias, convicciones y aspiraciones de la cultura p'urhépecha, que se ha venido innovando de manera intercultural desde la invasión europea, de modo que aún pervive. Cierro con esta cita de Celerino Felipe Cruz: “Los que se resisten aceptar sobre la igualdad importancia y valor de la espiritualidad indígena frente a las diversas confesiones religiosas occidentales, posiblemente será por el temor al derrumbe de sus certezas y convicciones, porque son creencias, ideologías y verdades; entonces, al negarlas posiblemente padezcan”⁸⁴ de lo que ya decía Luis Villoro, “estén fundamentados con un falso saber”⁸⁵.

⁸⁴ *Ibidem*, p.169

⁸⁵ Ramírez, Mario, T, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, UNAM, 2010, p. 53.

CONCLUSIONES

En este trabajo de investigación, para sostener una propuesta específica sobre “conciencia de identidad indígena” presenté los que considero elementos necesarios para fundamentarla. Y para esto, me apoyé en la filosofía y las ideas del gran pensador Luis Villoro que es un ejemplo claro de cómo la filosofía ofrece fundamentos para la política, la legalidad y la justicia, así como, específicamente, la filosofía de la cultura es reflejo del multiculturalismo.

De esta manera, para caminar con certeza hacia dicho objetivo, consideré con gran atención las circunstancias del tema. En términos generales estas consisten en el hecho de que respecto del problema sobre la identidad en nuestro país no se puede dejar de lado el origen indígena de una gran parte de su población, ni que el país sea una entidad multicultural porque en él coexisten una diversidad de culturas, además de la existencia de la tarea de conocer y definir con precisión la noción de las denominadas *culturas originarias* y las realidades a la que refiere para efecto de que se materialicen los derechos específicos atribuibles a los integrantes de estas culturas.

Las consideraciones anteriores corresponden a una prescripción de carácter jurídico-legislativo que, sin embargo, requiere configurarse a partir de distintos enfoques y elementos filosóficos que sustenten adecuadamente los conceptos implicados. En este sentido, lo que establece el Artículo Segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, respecto a las personas a quienes se aplican y asisten los derechos indígenas, se basa en el criterio fundamental según el cual “la conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre los pueblos indígenas”⁸⁶. Considero que este punto exige definirse, argumentarse y justificarse desde perspectivas filosóficas que traten de manera apropiada el problema de la identidad.

⁸⁶ Artículo 2º párrafo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Diario oficial de la federación del 14 de agosto del 2014, visible en [Http://www.juridicas.unam,mex](http://www.juridicas.unam.mx). (última consulta: 10/enero/2018).

No se trata únicamente de un asunto jurídico, sino también filosófico, ya que supone establecer quién puede ser considerado indígena y quién no.

Contribuyendo a dicho problema filosófico he propuesto las siguientes respuestas a las preguntas centrales que guían mi investigación:

¿Qué es ser p'urhépecha?

Ser p'urhépecha se define bajo el conocimiento y el ejercicio de la *Surukua* que es la tradición, la relación con la naturaleza y la identidad propias de este pueblo. No basta el criterio biológico, ni el lingüístico, ni la política, y económico, ni la simple autoadscripción o autodefinición, sino que se requiere contar con el pensamiento y con diversas acciones que son parte de la cultura p'urhépecha.

¿Qué es la identidad p'urhépecha?

La idea de “Identidad”, en el campo de lo humano en general, se corresponde en gran parte al concepto *Surukua* en el entorno de la cultura p'urhépecha, el cual refiere a una serie de principios y valores rectores de la vida en comunidad. Es así que, podemos afirmar que tener una identidad no es simplemente autoadscribirse o autodefinirse, sino que se requiere contar con cierto pensamiento y diversas acciones que son parte de la cultura con la que nos identificamos.

Asumiendo una posición intercultural y con cierta humildad al reconocer que el pensamiento indígena tiene una enorme desventaja, toda vez que no tiene la misma sistematización rigurosa como el pensamiento occidental porque es de una cultura bajo dominación de una minoría que con dificultad mantiene sus conocimientos en la tradición oral y vivencial.

Y en el caso específico de la identidad p'urhépecha considero que ésta es el pensamiento y la práctica de lo que refiere, principalmente, el concepto de *surukua*. Este concepto, como expuse en el Capítulo III, refiere a cuatro principios rectores de la vida comunitaria p'urhépecha relacionadas entre sí: 1) *kaxúmbekua*, (moralidad), 2) *janhaskuakua*, (conocimiento), 3) *Jurhimpekua*, (vida política), y 4) *Jakájkukua*, (creencia). En el desarrollo de dicho planteamiento, se encuentra en

el núcleo, como base ideológica cultural, al concepto *Surukua* que, como se mencionó, puede ser equivalente a las palabras en español *tradición o identidad* y que puede entenderse de forma general como la serie de elementos culturales que se transmiten de generación en generación y es uno de los aspectos de la mayor importancia para el pueblo p'urhépecha.

Surukua es un concepto que se extiende desde los orígenes antiguos de los p'urhépecha que integra el germen de las creencias, la conformación de los pensamientos, los conocimientos y las convicciones que proceden desde tiempos ancestrales, ha dado fundamento a la identidad y aún sigue manteniendo y sosteniendo a la cultura p'urhépecha. Lo que refiere este concepto contribuyó la supervivencia y resistencia del pueblo p'urhépecha ante los embates en los procesos históricos a los que se ha visto sometido desde la época prehispánica, pasando por los tres siglos de la conquista y colonia española, los dos siglos de vida del México independiente, las políticas unificadoras, centralistas y homogeneizantes que han seguido la gran mayoría de los diferentes órdenes de gobierno, así como las prácticas de la sociedad mestiza predominante.

Podemos ver un ejemplo de manera ilustrativa; hay *Surukua* cuando se vive y se refuerza la identidad p'urhépecha desde lo espiritual, comunitario, lingüístico y territorial. No hay *Surukua* cuando se rompe la conexión con esa raíz cultural y prevalecen la fragmentación, la imposición o la pérdida de valores.

En esta propuesta de definición de conciencia de identidad indígena, para el caso purépecha, fundada en el concepto de *surukua* implica la reconstrucción e innovación de los conocimientos y valores que son los puntos de partida, desde lo propio, de cada pueblo. Me refiero a las concepciones sustantivas y subjetivas que yacen en la individualidad y colectividad de cada cultura, es decir, los principios, fundamentos, cosmovisiones, realidades e intereses propios y culturales.

Cabe señalar que, a diferencia de la filosofía occidental, para los pueblos indígenas corresponde el trabajo de reconstrucción de sus conocimientos y valores y la participación en las reflexiones que propone la filosofía pluralista. Por lo que, me

surge una pregunta, ¿esto también tendrá el mismo interés? Considero que sí. Pero, aunque ya lo he indicado antes, el pensamiento indígena no está en las mismas condiciones. Es por esto que he desarrollado este trabajo para hacer una pequeña contribución hacia dicho fin.

Para especificar mi propuesta de respuesta a la cuestión ¿qué es la conciencia de identidad indígena? Tenemos el concepto p'urhépecha de *Erátsikurhikua* que precisamente se puede traducir como conciencia de identidad. Es así que, desde el siglo XVI hay diversos registros léxicos vinculados con este concepto:

Conciencia - Eratzenguequarequa, eranguequarekua. (Véase: Caso de conçiencia); Conçiencia tener - Eratzenguequareni, eranguequareni; Pensar - Vandangueuani, piquarengueni; Esta raíz, Era-, significa, mirar, ver, parecer, verse, alumbrar, alumbrarse, auer luz, escoger, et alia; Erangueni, eranguequareni - Ver su interior cada vno por si. (Eranguetahpeni – Alumbrarles su interior-roto); Eranguequarerahpeni – Hacerles vean su interior; Eranguquareni, erambequareni, eraxaquareni – mirar por sí⁸⁷.

Por otra parte, los primeros etnólogos y etnolingüistas de la cultura p'urhépecha, Fray Maturino Gilberti, registro lo siguiente, del p'urhépecha al castellano y viceversa: “Eratzenstani – considerar; Eratzensqua – consideración; Eratzetsperaqua – aquel respecto; Pensar – vandangueuani. Piquareuani; Pensamiento asi – vandangueuaqua. piquareuaqua”⁸⁸.

Estos términos tienen directa relación con el actual verbo *erátsini* que significa pensar, razonar o tener ideas;⁸⁹ también con el sustantivo *erátsikua* que significa pensamiento o idea y con el término *erátsintskua* que significa reflexión o abstracción. Estas son las raíces y fuentes del término *erátsikurhikua* que significa pensar, tener idea, reflexión de sí y por sí mismo, equiparable a la idea de conciencia sobre el ser persona y su condición humana, así como la conciencia de

⁸⁷ DG. Tomo II. Pp. 187 y 190.

⁸⁸ VLM-FMG. P. 82.

⁸⁹ Gómez Bravo Lucas. *op. cit.*, Pp. 20 y 95.

identidad y de su pertenencia o vinculación con una comunidad. Por lo que configura la idea y acción permanente de auto-reflexión interna desde esas dos dimensiones del ser y pertenecer. De igual forma, complementa *p'ikuárhinhinkua* (sentir desde el corazón). Los pensamientos y emociones potenciales apoyan la identidad cultural *p'urhépecha* son aquellos que experimentan la realidad vivida.

Tenemos también el término aún más específico de *Eratsikuakurhikua* que se puede traducir como autorreflexión y que nos conduce a la dimensión subjetiva de reflexión interna que nos conduce a pensar sobre *¿néskiksĩ?* (¿quiénes somos?) *¿nanisĩ uéraski?* (¿de dónde venimos?). Cuestionamientos, entre muchos otros, que surgen desde el sentimiento de pertenencia a la cultura y al orden comunitario *p'urhepecha* y desde las relaciones sociales que desembocan en la noción y práctica de la llamada *janhanharhaperakua* (reconocimiento y respeto del otro) que es una experiencia de aceptación y vinculación con el otro *p'urhepecha* o no *p'urhépecha* con el que se vive y, por ende, la afirmación de lo propio. *Janhánharhaperakua* expresa la experiencia real de alteridad y pluralidad que viven las comunidades originarias construidas en su devenir histórico.

Como se ha mostrado, el lenguaje, las ideas y la comprensión permiten mostrar la importancia de la conciencia personal y colectiva como identidad que existiría a nivel local. De esta manera, la expresión de *erátsikurhikua ka janhánharhperakua jingoni irekua* (vivir con conciencia de identidad y respeto del otro) transmite la idea de que el estado de vida en la comunidad tiene un rango interno que comienza con la conciencia y con la pertenencia a la cultura *p'urhépecha*. Esto es el reconocimiento interno de la *surukua* (tradición), pero también la experiencia externa del reconocimiento necesario de los demás (de aquellos que no se adscriben como *p'urhépecha*). Desafortunadamente, la historia nos muestra cómo se niega este diálogo hacia las culturas originarias desde la colonia y hasta la actualidad. La discriminación ha persistido como un problema que debe ser superado, no solo a través de las leyes, el diálogo o el lenguaje, sino también en la cultura.

De esta manera, finalizo afirmando que las múltiples concepciones de los principios

rectores de la *surukua* son fundamentos de “la conciencia de identidad indígena” en el caso p’urhé. Es un enfoque filosófico sobre la autoadscripción a la comunidad p’urhépecha que se fundó en el concepto de *surukua*”. Cabe señalar que también considero que a partir de trabajos como este se van sentando las bases del desarrollo de la filosofía p’urhépecha.

Espero haber fijado algunas premisas desde el contexto local en que se desarrolla la conciencia de identidad, para fundamentar y ejercer la libre determinación a través de la autonomía del pueblo p’urhépecha, desde y a partir de los intereses, condiciones y circunstancias propias de él y de esta forma evitemos insistir o desear ampliar fórmulas, modelos e ideas jurídicas y políticas no compatibles o diferentes a las auténticas aspiraciones de los pueblos originarios. Y espero que todo lo dicho y los resultados encontrados en este trabajo y propuesta sirvan de guía para la clarificación de la conciencia de identidad de todos los pueblos indígenas.

Bibliografía

ALCALÁ, JERÓNIMO DE. *Relación de Michoacán*. Estados Unidos: Fondo de Cultura Económica, 1997.

BARTH, FREDRIK, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976.

BONFIL BATALLA, Guillermo, *México profundo*, México, Grijalbo, 1990.

BRICEÑO IRAGORRY, Miguel, *Mensaje sin destino*, Caracas, Monte Ávila, 1992.

BARTOLOMÉ, Miguel Ángel, *Procesos interculturales*, México, Siglo XXI, 2006.

CUCHE, DENYS, "Cultura e identidad", *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

CHÁVEZ CERVANTES, FELIPE. *Diccionario de la lengua Michhuaque*. Ediciones Palenque, Morevallado Editores. Morelia, Mich. 2009.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS, Artículo 2º párrafo 2, Diario oficial de la federación del 14 de agosto del 2014, visible en [Http://www.juridicas.unam,mex](http://www.juridicas.unam.mx). (Última consulta: 10/enero/2018).

DÍAZ POLANCO, HÉCTOR, *Autonomía Regional: La libre determinación de los pueblos indios*. Siglo XXI-UNAM, 1991.

Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán. Tomo I, Español -Tarasco, edición, introducción, paleografía y notas de J. Benedict Warren. Morelia, Michoacán, México, Fimax Publicistas, 1991.

Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán. Tomo II, Español -Tarasco, edición, introducción, paleografía y notas de J. Benedict Warren. Morelia, Michoacán, México, Fimax Publicistas, 1991.

FRANCO MENDOZA, MOISÉS, *Siruki. La tradición entre los p'urhépecha*. En *Relaciones. Estudio de Historia y Sociedad*. No. 59, Revista Trimestral, Colegio de Michoacán. 1994.

FELIPE CRUZ, CELERINO, *Jurhimbekua jingoni jurámukua. Fundamento de la normatividad social de la cultura p'urhépecha. Hacia una filosofía jurídica y política de la multiculturalidad*. Tesis para

obtener el título de Doctor en Filosofía, Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro", Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, Agosto de 2017.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR, "Si las políticas culturales se ocuparan de la globalización" en *El Financiero*, 27 de enero de 2000.

GIMÉNEZ, GILBERTO, "La cultura como identidad y la identidad como cultura" retomado de *Consejo Nacional de la Cultura y las Artes* [<http://sic.conaculta.gob.mx/documentos/834.doc>]

GIMÉNEZ, GILBERTO, "Culturas e identidades" en *Revista Mexicana de Sociología*, 66, 2004.

GILBERTI, MATURINO, *Vocabulario en Lengua de Mechuacan*, transcripción paleografica de Agustín Jacinto Zavala. México, el Colegio de Michoacán - Fideicomiso Texidor, 1997.

GOMÉZ BRAVO, LUCAS, *Uandakua Uénakua P'urhépecha Jimbo - Introducción al Idioma P'urhépecha*. Centro de Investigaciones de la Cultura P'urhépecha. UMSNH, 1992.

LENKERSDORF, CARLOS, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2005.

MONTERO, MARITZA. *Ideología, alienación e identidad nacional*. Caracas: UCV. 1987.

JACINTO ZAVALA AGUSTÍN, *Mitología y Modernización*, EL COLMICH. Gobierno del Estado de Michoacán, 1988.

NIETO CASTILLO, MARÍA, tesis *Los derechos indígenas en el constitucionalismo mexicano del siglo XX*, Un enfoque político-jurídico, 2006.

NAVARRETE ZAIRA, ¿Otra vez la identidad? Un concepto necesario pero imposible, *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol. 20, no. 65, México, Abr. /jun. 2015.

RAMÍREZ, MARIO, T, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, UNAM, 2010.

SÁRKÁRY, MYHÁIY, "Modernización, pluralismo cultural e identidad: el enfoque de la antropología cultural" en *Perspectivas*, Vol, XXII, No. 1, 1992.

STUART, HALL, "¿Quién necesita la identidad?", en Buenfil, R. N. (coord.) *En los márgenes de la educación*, Ciudad de México: Plaza y Valdés Editores. 2000.

VILLORO, LUIS, "Sobre la identidad de los pueblos" en *América Latina, historia y destino: homenaje a Leopoldo Zea*, México, UNAM, tomo II, 1992.

VILLORO, LUIS, "Sobre la identidad de los pueblos", en *Estado plural, pluralidad de cultura*, México, UNAM, Paídos, 1998.

VILLORO, LUIS, "Los proyectos alternativos en México", en *Dialéctica*, nueva época, año 26, núm, 35. 2000.

VILLORO, LUIS, *De la libertad a la comunidad*, México, Editorial Ariel/Tecnológico de Monterrey. 2001.

VILLORO LUIS, "La búsqueda de la identidad en la cultura Latinoamérica" en *Devenires*, II, 4, Morelia, UMSNH, 2021.

VALENZUELA, JOSÉ MANUEL, "Identidades Culturales: Comunidades Imaginarias y contingentes", en: *Decadencia y auge de las identidades: cultura nacional, identidad cultural y modernización*, 2ª Edición, México, El Colegio de la Frontera Norte, 2000.

Formato de Declaración de Originalidad y Uso de Inteligencia Artificial

Coordinación General de Estudios de Posgrado
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



A quien corresponda,

Por este medio, quien abajo firma, bajo protesta de decir verdad, declara lo siguiente:

- Que presenta para revisión de originalidad el manuscrito cuyos detalles se especifican abajo.
- Que todas las fuentes consultadas para la elaboración del manuscrito están debidamente identificadas dentro del cuerpo del texto, e incluidas en la lista de referencias.
- Que, en caso de haber usado un sistema de inteligencia artificial, en cualquier etapa del desarrollo de su trabajo, lo ha especificado en la tabla que se encuentra en este documento.
- Que conoce la normativa de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en particular los Incisos IX y XII del artículo 85, y los artículos 88 y 101 del Estatuto Universitario de la UMSNH, además del transitorio tercero del Reglamento General para los Estudios de Posgrado de la UMSNH.

Datos del manuscrito que se presenta a revisión		
Programa educativo	Maestría en Filosofía de la Cultura	
Título del trabajo	La conciencia de identidad cultural indígena. Un enfoque filosófico sobre la autoadscripción a la comunidad p'urhépecha desde el concepto de <i>surukua</i> .	
	Nombre	Correo electrónico
Autor/es	Miguel Angel Serafin Garcia	1357471e@umich.mx
Director	Dr. Adán Pando Moreno	adan.pando@umich.mx
Codirector		
Coordinador del programa	Jesús Emmanuel Ferreira González	jesus.ferreira@umich.mx

Uso de Inteligencia Artificial		
Rubro	Uso (sí/no)	Descripción
Asistencia en la redacción	no	

Formato de Declaración de Originalidad y Uso de Inteligencia Artificial

Coordinación General de Estudios de Posgrado
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



Uso de Inteligencia Artificial		
Rubro	Uso (sí/no)	Descripción
Traducción al español	no	
Traducción a otra lengua	no	
Revisión y corrección de estilo	no	
Análisis de datos	no	
Búsqueda y organización de información	no	
Formateo de las referencias bibliográficas	no	
Generación de contenido multimedia	no	
Otro	no	

Datos del solicitante	
Nombre y firma	Miguel Angel Serafin Garcia 
Lugar y fecha	Morelia, Michoacán, 08 de Septiembre 2025

Miguel Angel Serafin Garcia

La conciencia de identidad cultural indígena. Un enfoque filosófico sobre la auto adscripción a la comunidad purhépech...

 Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Detalles del documento

Identificador de la entrega

trn:oid:::3117:494404754

Fecha de entrega

8 sep 2025, 9:03 a.m. GMT-6

Fecha de descarga

8 sep 2025, 9:11 a.m. GMT-6

Nombre del archivo

La conciencia de identidad cultural indígena. Un enfoque filosófico sobre la auto adscripción a lapdf

Tamaño del archivo

1.3 MB

94 páginas

27.442 palabras

152.784 caracteres

16% Similitud general

El total combinado de todas las coincidencias, incluidas las fuentes superpuestas, para ca...

Filtrado desde el informe

- Texto citado
- Texto mencionado
- Coincidencias menores (menos de 10 palabras)

Fuentes principales

- 16%  Fuentes de Internet
- 6%  Publicaciones
- 0%  Trabajos entregados (trabajos del estudiante)

Marcas de integridad

N.º de alertas de integridad para revisión

No se han detectado manipulaciones de texto sospechosas.

Los algoritmos de nuestro sistema analizan un documento en profundidad para buscar inconsistencias que permitirían distinguirlo de una entrega normal. Si advertimos algo extraño, lo marcamos como una alerta para que pueda revisarlo.

Una marca de alerta no es necesariamente un indicador de problemas. Sin embargo, recomendamos que preste atención y la revise.