



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE HISTORIA

DESPERTAR DE LA CONCIENCIA ÉTNICA PIRINDA
EL PROCESO DE ETNOGÉNESIS PIRINDA EN MICHOACÁN 2012-2021
OBSERVADO COMO UN PROCESO DE LARGA DURACIÓN

TESIS

PARA OPTAR POR EL GRADO DE
LICENCIADA EN HISTORIA

PRESENTA

DINORAH YESENIA MOLINA DUARTE



*a la historia por la
verdad, la inteligencia
y el arte*

ASESOR: DRA. LORENA OJEDA DÁVILA

MORELIA, MICHOACÁN. ENERO 2022



Dedicatoria

A todas las canciones que me acompañaron.

A todas las mujeres que me precedieron, a las luchadoras sociales feministas que hicieron posible que hoy yo tenga acceso a la educación y el enorme privilegio de escribir.

A mi madre, por brindarme una oportunidad que ella no tuvo. Quien siempre estuvo apoyándome con sus cantos y sus cuestionamientos acerca del fin de esta tesis. Gracias a su apoyo emocional y económico. Gracias por tanto amor.

A mi padre, que le hubiera gustado estar al término de este proceso, pero que me acompaña desde su lugar favorito.

A mis hermanas, a Yuni por su complicidad y las risas, a Selene por sus palabras de aliento. Gracias por confiar en mí.

A mis abuelitos, “mamá Fello y Papá Zeno”, que han sido mis segundos padres, por su apoyo, su hospitalidad y su amor incondicional.

Agradecimientos

Un agradecimiento especial a la Dra. Lorena Ojeda Dávila por hacer esto posible.

Gracias a mi mesa de lectoras conformada por la Dra. Gloria Lara Millán, la Mtra. Tzutziqui Heredia Pacheco y la Mtra. Graciela Sánchez Almanza. Gracias también por ser parte importante en mi formación académica y por darme las herramientas necesarias para poder desarrollar esta investigación.

Gracias a la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo por abrirme sus puertas. Gracias a la Facultad de Historia por formarme e impulsarme. A toda la planta docente, a la planta administrativa y a la de mantenimiento.

Gracias a mi terapeuta Gracia García, que me ha acompañado a lo largo de este proceso dándome herramientas para abrazar a mis emociones y continuar con mi desarrollo profesional.

Gracias a Juan Carlos Oñate Chirot, quien me acompañó durante todo el proceso, abrazando a mis emociones. Gracias a sus consejos que me alentaron a no quitar el dedo del renglón. Gracias por darle formato a esta tesis y hacer este diseño tan bonito.

Gracias a Irepan Mejía por confiar en mí e impulsarme a seguir. Gracias por su música que me acompañó durante mis días de escritura. “Volará”.

Gracias al Frente de Pueblos Pirindas. Sin ellos esta tesis no tuviese razón de ser. Gracias por hacer esto posible. Gracias al señor José Luis Montero, hermano mayor pirinda, por abrirme las puertas de Charo y de su amistad. A Saúl Guzmán por el compromiso y la información brindada. Gracias a la comunidad de Undameo, Jesús del Monte, Santa María. Gracias en especial al señor Ignacio López Farfán por su disposición, sus enseñanzas y por compartir su archivo personal conmigo.

Resumen

A partir de los años noventa, en el panorama latinoamericano han surgido diversos movimientos de reivindicación identitaria étnica, aunque distintos en sus formas, sus luchas y sus objetivos. Todos ellos se explican a través de la construcción de un nuevo lenguaje de etnicidad, con el traslado de la negación indígena al reconocimiento de la diversidad que la década de los ochenta supuso con el arribo de una nueva jurisprudencia sobre los pueblos indígenas en la mayoría de los países de América Latina y con el gran interés internacional que la temática indígena suscitó. En la actualidad la problemática indígena ha desdibujado las fronteras entre lo nacional y lo internacional.

La presente investigación explica el caso del Frente de Pueblos Pirindas a través de la *etnogénesis* como proceso histórico de larga duración. A partir del año 2012, familias pirindas de origen matlatzinca, habitantes de Charo, Indaparapeo, Huetamo, Santa María, Jesús del Monte y Santiago Undameo, iniciaron un proceso de reivindicación étnica territorial al encontrarse invisibilizados. Este reclamo por el acceso a los recursos y reconocimiento de sus derechos ha sido encauzado a partir de un proceso de adscripción étnica en el que la cultura se vuelve fundamento y objeto estratégico de acción. Se abarca de manera conjunta el papel del Estado, las instituciones, la academia, asociaciones civiles y promotores culturales como agentes sociales que intervienen en el campo de interacción (la construcción de una identidad pirinda).

Palabras clave: Etnogénesis, identidad, etnicidad, reemergencias identitarias, institucionalización indígena.

Abstract

From the nineties, various movements of ethnical identity vindication have emerged in the Latin American scene, though they are different in their ways, their struggles and their goals. All of them can be explained through the making of a new ethnicity language, with the transfer of the indigenous denial to the admission of diversity that the decade of the eighties entailed with the arrival of a new jurisprudence for the indigenous peoples in most Latin American countries and with the huge international interest that indigenous topics brought forward. Nowadays the indigenous problems had blurred the borders between national and international approaches.

This research explains the case of the Frente de Pueblos Pirindas (Pirinda Peoples Front) through *ethnogenesis* as a historical long term process. Since 2012, pirinda families of matlatzinca descent, living in Charo, Indaparapeo, Huetamo, Santa María, Jesús del Monte and Santiago Undameo, started a territorial ethnic vindication process because they had been made invisible. This claim for their access to resources and the recognition of their rights has been channeled following an ethnical ascription process in wich culture becomes fundamental and a strategic object of action. The role of the State, the institutions, the academy, civil associations and cultural promoters are included, as a whole, as social agents that intervene in the interaction field (the edification of a pirinda identity).

Keywords: Ethnogenesis, identity, ethnicity, identity reemergences, indigenous institutionalization.

Índice

Introducción	8
• Planteamiento del problema	9
• Objetivos	13
• Interrogantes	14
• Hipótesis	15
• Justificación	18
• Estado de la cuestión	19
• Marco teórico-metodológico	28
Capítulo I. Los pirindas en el paradigma de la asimilación indígena	34
• Algunos antecedentes	34
- Pirindas: los matlatzincas de Michoacán	37
- Los pirindas en la época colonial	46
• Políticas de ocultamiento y erradicación indígena en México. El “problema indígena” en la ideología colonial	49
• El paradigma asimilacionista ante la construcción del Estado Nacional ...	52
- La ideología liberal en la reconfiguración de las identidades	52
- Del “problema indígena” del porfiriato a las vicisitudes del integracionismo de los primeros años del siglo XX	57
- El asimilacionismo/integracionismo. El camino hacia la institucionalización del indigenismo	65
Capítulo II. Reemergencias identitarias étnicas - Procesos de etnogénesis indígenas	72
• El giro indigenista	72
- El debate indigenista de los años setentas y el indigenismo de participación y autogestión	72

- La cuestión indígena en el debate internacional. El reconoci- miento indígena y las emergencias étnicas en América Latina	74
• La cultura como fundamento-estrategia en los procesos de construcción identitaria	86
• Los grupos asimilados	90
• La etnogénesis desde su génesis	92
- Algunos antecedentes y postulados teóricos en torno a la etnogénesis y las etnicidades	92
- La entogénesis en el giro indigenista	96
Capítulo III. La etnogénesis pirinda	108
• Una mirada retrospectiva a la invisibilidad pirinda	108
- La desamortización y la restitución de tierras comunales en los procesos de adscripción y des-adscripción étnica	109
- La estigmatización indígena en el proceso de des-adcripción étnica pirinda	120
• La re-adscripción étnica pirinda	121
• Las estrategias de visibilidad y acción pirinda	123
- El carácter instrumental del pasado y la reconstitución de la identidad pirinda sobre la base de la cutura	125
- Los actores desde abajo y desde fuera (la academia, las organizaciones civiles y las redes de apoyo)	131
- El reconocimiento pirinda. ¿El camino hacia la libre determinación? . .	134
Conclusiones	143
Consideraciones finales	149
Bibliografía	150

Introducción

La presente investigación analiza la actual reemergencia identitaria del grupo matlatzinca de Michoacán (pirindas) y la formación del Frente de Pueblos Pirindas a través del fenómeno de la *etnogénesis*. La reciente reemergencia étnica en la arena pública del grupo pirinda¹ de Michoacán es observada como un proceso histórico de larga duración. Por ello, el análisis de la *discontinuidad*² como característica principal de los grupos etnogenéticos fue clave para poder entender la complejidad del proceso de etnogénesis pirinda y su actual reivindicación étnica-territorial.

Para explicar el carácter discontinuo del grupo pirinda la investigación se divide en tres apartados. El primero es dedicado al contexto histórico del grupo en cuestión. Se parte de la revisión de códices, textos y crónicas coloniales; después, se realiza una revisión histórica del indigenismo en México para mostrar cómo el indígena ha sido observado como un problema a través de los diferentes regímenes que han operado bajo una lógica de negación indígena. En la segunda parte se realiza un análisis contextual de la emergencia étnica en América Latina y los procesos de etnogénesis; aquí se lleva a cabo un minucioso análisis teórico en torno a los procesos de etnogénesis para, en el último capítulo, reflexionar sobre la reemergencia pirinda. Atendiendo a la complejidad que requieren los estudios de etnogénesis, se trabajó desde la multidisciplinariedad. De esta manera dialogaron distintas fuentes y técnicas de investigación, pues además del análisis de fuentes bibliográficas, se utilizaron técnicas etnográficas utilizadas en estudios antropológicos. Así, se realizó trabajo de campo en los poblados pirindas en el que la observación participante, las historias de vida y las entrevistas –tanto individuales como de grupo– tuvieron un papel fundamental en la construcción de conocimiento.

Así, esta investigación da cuenta del proceso de reivindicación étnica territorial iniciado en el 2012 por familias pirindas de origen matlatzinca, habitantes de Charo, Indaparapeo, Huetamo, Santa María, Jesús del Monte y Santiago Undameo. Este grupo comenzó a movilizarse en búsqueda del reconocimiento como la quinta etnia indígena habitante en Michoacán, pues el pensamiento esencialista predominante en la sociedad mexicana los ha mantenido en un estado de invisibilidad. El reclamo por el acceso a los recursos y

¹ Los pirindas son un grupo étnico de origen matlatzinca que actualmente habita en el oriente de Michoacán. De acuerdo con Fray Diego de Basalenque, durante el posclásico tardío familias matlatzincas migraron a lo que era el Reyno de Mechoacan. Otros estudiosos como Noemí Quezada (1996) y Carlos Paredes (2015) hablan de migraciones desde el periodo clásico de la época prehispánica.

De acuerdo a Eduardo Ruíz (1969) y en base a las crónicas de Fray Diego de Basalenque, cuando los mataltzincas llegaron a tierras del actual estado de Michoacán fueron denominados como pirindas, que significa “los de en medio”.

² Arruti, José Mauricio, “A produção da alteridade, o Toré e as conversões missionárias e indígenas”, en Montero, P. (ed.) *Deus na Aldeia: missionários, índios e madição cultural*, Brasil, Ed: Globo, 2006.

reconocimiento de sus derechos ha sido encauzado a partir de un proceso de readscripción étnica, a través de la cual buscan el reconocimiento oficial y con ello el pleno goce de sus derechos como grupo indígena. En esta búsqueda de reconocimiento y visibilidad, el uso político de la cultura adquiere un papel primordial³. Como se verá a lo largo del desarrollo de esta investigación, en los procesos de reivindicación étnica, la objetivación de la cultura se vuelve fundamento y objeto estratégico de acción. De modo que, un análisis de las diferentes estrategias del grupo matlatzinca-pirinda ayudará a reflexionar sobre la resistencia y capacidad adaptativa de las poblaciones indígenas pirindas ante los diferentes contextos y las nuevas categorías impuestas por éstos.

Planteamiento del problema

Desde finales del siglo XX y lo que va del XXI, varios grupos indígenas han reasumido y reafirmado su identidad, que era considerada extinta por diversas razones encauzadas en un *imaginario etnográfico* históricamente construido dentro de posturas esencialistas con visiones tradicionales, racistas y estáticas de las etnias, como lo mencionaría Barth⁴. Las relaciones interétnicas han ido pasando desde el ámbito de la discriminación negativa a la discriminación positiva. Bajo este contexto, distintos grupos en Latinoamérica se han reasumido como indígenas; porque como diría Horacio Biord, “la aceptación de una identidad requiere de condiciones propicias”. Tal es el caso de los matlatzincas-pirindas, grupo proveniente del Valle de Toluca que migró hacia zonas del actual estado de Michoacán en diversas oleadas que datan desde el periodo clásico hasta el posclásico tardío de la época prehispánica. Carlos Paredes ubica la presencia de familias matlatzincas en el oriente michoacano desde el año 565 d.C. y, de acuerdo con las “Relaciones geográficas de Taymeo y Necotlán”, la última movilidad migratoria se ubica entre los años 1479 y 1480.

Los sistemas de dominación se han valido de diferentes estrategias de erradicación y/o transformación de los grupos indígenas al entender su existencia bajo la idea del “problema indígena”. Así, por ejemplo, la instauración de un modelo de dominación colonial de extractivismo trajo consigo la imposición de nuevas formas de existencia, y con ello la erradicación de formas culturales y la desestructuración de la organización indígena. Este hecho supone desde un primer momento una fuerte transformación de los grupos indígenas, donde la evangelización se impone como la herramienta de conversión. Más tarde, con la disolución de los vínculos monárquicos, el indígena fue observado como el factor de atraso e impedimento de la conformación nacional. En este sentido, buena parte de las disposiciones del liberalismo mexicano del paradigma decimonónico estuvieron enfocadas en las

³ Gundermann Hans, “Procesos étnicos y cultura en los pueblos indígenas de Chile”, en *ALPHA*, Chile, 2013, p. 93.

⁴ Barth Frederik, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976, p. 48.

poblaciones indígenas. Las Leyes de Reforma (de desamortización) son un ejemplo de cómo los reformistas pretendieron borrar al indígena con leyes dirigidas contra las tierras colectivas de sus comunidades. El proyecto liberal republicano, con el objetivo de construir una nación moderna y homogénea con ciudadanos iguales ante la ley, buscó desarraigar las formas organizativas de las comunidades indígenas –al considerarlas como la herencia negativa del pasado colonial– por medio de diferentes mecanismos, como la repartición de tierras comunales, las iniciativas educativas como estrategia de incorporación indígena y las disposiciones para erradicar sus formas culturales y sus idiomas, como se puede observar desde 1864, cuando Francisco Pimentel apunta “Debe procurarse (...) que los indios olviden sus costumbres y hasta su idioma mismo, si fuese posible...”⁵. Ello explica que en las últimas décadas del siglo XIX el idioma matlatzinca-pirinda comenzara a tener un acelerado descenso. El nuevo régimen de representación y los contextos agrarios conllevaron una serie de cambios internos en los poblados indígenas, y con ello también comenzaría un proceso de transformación de las identidades y las formas de representación social de las ruralidades⁶. A este proceso de cambio sociocultural en la estructura y representación de la población indígena que trajo consigo el advenimiento de un nuevo sistema político-económico se le ha denominado *desindigenización*, entendida como la inserción del mundo étnico en el seno de una sociedad de clases capitalistas, y no como la eliminación de las clases en los grupos indígenas⁷.

Durante el porfiriato, en nombre del progreso y del desarrollo, buena parte de la atención se dirigió a desaparecer las comunidades indígenas como entidades jurídicas a través de la privatización de la tierra y de los esfuerzos por erradicar sus idiomas y sus costumbres, obligándoles a adquirir nuevas formas de vida. Así, en esta época, bajo la idea del blanqueamiento de la población, se puso especial énfasis en el mestizaje como estrategia de transformación al ser visto como una vía para disminuir a la población indígena. En épocas subsecuentes, con el objetivo de construir los fundamentos de una identidad nacional mexicana, se afianzaron las políticas de exclusión y erradicación indígena, en buena medida con base en argumentos academicistas de corte evolucionista, biologicista y antropológico. Así, las medidas de transformación indígena se enfocaron en la educación como herramienta principal de cambio e integración indígena a la sociedad nacional. Este proceso de transformación a través de la educación se enfocó en erradicar los idiomas indígenas y en formar voceros del agrarismo y del cambio que educaran a las poblaciones indígenas

⁵ Pimentel Francisco, citado por Vázquez Bernal Karina, *Modernizar al indio michoacano. El proyecto educativo del internado indígena de Paracho “Vasco de Quiroga” (1935-1972)*, Morelia, Michoacán, Unidad Pedagógica Nacional, Unidad 16: Silla vacía Editorial, 2019, p. 33.

⁶ Montaña Mestizo Vladimir, “Etnogénesis, desindigenización y campesinismos. Apuntes para una reflexión teórica del cambio cultural y las relaciones interculturales del pasado”, *Revista colombiana de antropología*, Vol. 52, No. 1, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana de Cali, 2016, p. 77.

⁷ Montaña Mestizo Vladimir, “Etnogénesis, desindigenización y campesinismos. Apuntes para una reflexión teórica del cambio cultural y las relaciones interculturales del pasado”, *Revista colombiana de antropología*, Vol. 52, No. 1, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana de Cali, 2016, p. 77.

mediante un *método de castellanización directa* (desde 1911, con el surgimiento de la educación rural, y con la creación de la SEP en 1921). Más tarde, se optó por un *método de castellanización indirecta* en nombre del integracionismo. La implementación estatal del recurso de la educación como estrategia de transformación logró afianzarse con la creación de organismos gubernamentales dirigidos a resolver el “problema indígena” y con la implementación de proyectos pilotos, muchas veces desarrollados desde la antropología. Estos factores hicieron posible la consolidación de la *política indigenista* en el periodo del cardenismo.

Las transformaciones de las comunidades indígenas se hacían cada vez más evidentes y las disposiciones nacionales los volvían más vulnerables al cambio, desdibujándose la línea de división entre la población considerada como indígena y el grueso de la sociedad mestiza⁸, en la medida en que se les asimilaba y en que el complejo proceso de cambio social construía nuevas formas de representar la identidad. Por ello, no causa sorpresa que, ante tales medidas integracionistas y el contexto de discriminación y exclusión que éstas expresaban –como se puede ver a través de las memorias del INI–, los pirindas dejaron de hablar su idioma originario en la década de los treinta, y se les asimiló dentro de la masa campesina y/o mestiza, pues el indigenismo mexicano fue creando una imagen estereotipada del indígena, como se explica en el desarrollo de este proyecto.

Los regímenes políticos del siglo XIX y de las primeras tres cuartas partes del siglo XX intentaron erradicar a la población indígena mediante diversas estrategias. El indigenismo de las últimas décadas del siglo XX supuso un cambio prominente en sus políticas con el reconocimiento de las poblaciones indígenas bajo el discurso de la multiculturalidad, lo que creó condiciones propicias para la emergencia de diversos actores étnicos que tenían como identidad social básica el indigenismo⁹. Sin embargo, en este contexto existen grupos para los que el camino del reconocimiento no ha sido sencillo, debido a las profundas transformaciones que los trastocaron en épocas anteriores, como es el caso pirinda.

En la actualidad el grupo pirinda enfrenta la problemática de reconocimiento como la quinta etnia habitante en Michoacán, ya que son percibidos como ciudadanos sin cultura visiblemente diferenciada, lo que ha limitado la posibilidad de ejercer demandas sobre sus territorios. El grupo pirinda de Michoacán ha estado sujeto a las presiones de la capital michoacana desde la época virreinal, debido a la cercanía que poblados de origen pirinda tienen con ella¹⁰. La absorción urbana ha sido factor de pérdida y transformación de prácticas

⁸ Murgueitio Manrique, Carlos, “El proceso de desamortización de las tierras indígenas durante las repúblicas liberales de México y Colombia 1853-1876”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, vol. 20, núm. 1, Colombia, Universidad Industrial de Santander, 2015, p. 83.

⁹ Martí I Puig, Salvador, “Después de la década de los pueblos indígenas, ¿qué? El impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina”, *Nueva Sociedad* No. 227, Nicaragua, 2010, p. 68.

¹⁰ Paredes Martínez Carlos y Martínez Ayala Jorge Amos (coordinadores), *...Alzaban Banderas de papel los pueblos originarios del Oriente y la Tierra Caliente de Michoacán*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), 2011.

culturales. La urbanización ha ido absorbiendo poblados indígenas, como ya sucedió en Santa María y ahora se perfila en Jesús del Monte: la ciudad de Morelia ya ha rodeado este poblado. Es por ello que actualmente su permanencia se encuentra en entredicho. Aunado a ello, los recursos naturales de éstos y de los demás poblados indígenas pirindas corren el riesgo de vulnerar su derecho humano al agua, pues la creciente necesidad del líquido en la zona sur de la ciudad ha propiciado su explotación.

La problemática de la invisibilidad pirinda responde a un complejo proceso de larga duración, que se explica a través de las coyunturas históricas de la colonización con la erradicación indígena. Y ahora la globalización supone un nuevo panorama a través de cambios en las formas de percibir lo indígena, que si bien han traído consigo el discurso de la diversidad y el reconocimiento de lo indígena, se siguen tomando diacríticos que doten de autenticidad, lo que lleva a los grupos a optar por una *negociación* del reconocimiento como pueblos indígenas, “como si hiciera falta comprobar parámetros a modo de ‘índices de indianidad’”¹¹, diría Arruti. Índices que no precisamente son creados desde los grupos, sino para los grupos, en donde deben enfrentar dispositivos de reconocimiento que exigen identidades definidas.

¿Entonces quién define lo indígena y cómo lo define? ¿Es que acaso los pueblos latinoamericanos tienen el derecho de autodefinirse? De manera más frecuente de la que pudiera llegar a creerse, el reconocimiento indígena se ha basado en determinismos culturales que dan peso a un fuerte componente conceptual biologicista y evolucionista en la *idea de progreso lineal temporal*¹². Dentro de este imaginario, la identidad étnica es entendida como estática, lo cual quiere decir que no sería posible la reemergencia de estos grupos porque por mucho tiempo se tuvo la idea de que, si el “indígena” deja de usar sus “ropas tradicionales”, ya no parecería indígena y entonces dejaría de serlo, como si únicamente la cultura material determinara el ser indígena o una identidad étnica¹³. La prevalencia de esta idea, aún en el contexto actual, explica la invisibilidad del grupo pirinda en Michoacán.

Al iniciar el proceso de reivindicación, el grupo pirinda conformó el Frente de Pueblos Pirindas, integrándose por los poblados de Charo, Santa María de Guido, Jesús del Monte, Santiago Undameo, Indaparapeo y Huetamo, mismos que se organizaron con el fin de resolver las problemáticas de su reconocimiento, de la explotación de sus recursos y de la ocupación de su territorio, bajo la amenaza de la absorción urbana de la creciente ciudad de Morelia, que atenta contra su permanencia. Los integrantes de dicho frente hablan sobre el

¹¹ Arruti, José Mauricio, “A produção da alteridade, o Toré e as conversões missionárias e indígenas”, en Montero, P. (ed.) *Deus na Aldeia: missionários, índios e madição cultural*, Brasil, Ed: Globo, 2006.

¹² Luna Penna Galo, “Trayectoria crítica del concepto etnogénesis”, *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y literatura*24(2), Chile, 2014, p. 171.

¹³ Biord Castillo, Horacio, “Ser indios otra vez. Exordio a los procesos de etnogénesis en Venezuela, Presente y Pasado”, en *Revista de Historia*. ISSSN: 1316-1369. Año 17. No. 34, Venezuela, julio-diciembre 2012, p. 13.

problema al que se han enfrentado en torno a su reconocimiento y toman acciones concretas a este respecto.

El caso pirinda no es aislado ni es el único; los grupos indígenas, en diversos momentos históricos, han estado sujetos a opresión e invisibilidad. Y aunque en la actualidad hay más apertura respecto a las políticas y derechos indígenas, éste resulta todavía un problema latente. La nueva política indígena no ha resuelto todas las problemáticas, o quizás ha creado unas nuevas y diferentes, como se deja ver en las palabras de un habitante del poblado pirinda de Santiago Undameo:

“Ya no se habla matlatzinca en Michoacán, los rasgos más visibles se han ido perdiendo, por esto se ha dudado de nuestra existencia y presencia, pero nosotros sí existimos, aquí estamos. ¿Cómo le hacemos para que nos volteen a ver? (...) no nos toman en cuenta porque ya no andamos vestidos como en aquellos tiempos, no es posible que en pleno siglo XXI estemos vestidos con huaraches o calzones cruzados o de manta, o con chondas, para ser reconocidos”¹⁴.

Objetivos

Esta investigación parte del objetivo de explicar la transfiguración étnica de los poblados indígenas pirindas en Michoacán a través de las coyunturas históricas que han transformado a los pueblos indígenas y con ello la propia manera de entenderlos. Es por ello que uno de los objetivos es explicar los factores de cambio en las políticas asimilacionistas de finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, con la institucionalización del indigenismo mexicano. Y así, por medio de esta revisión, dilucidar el complejo proceso socio-histórico de *transfiguración étnica*, de construcción y representación de las identidades, que supuso el surgimiento de nuevas categorías identitarias al margen de la construcción del Estado-nación con la imposición de un nuevo modelo organizativo. En este contexto se analiza el proceso actual de construcción y reconstrucción de la identidad pirinda a la luz de la emergencia étnica en América Latina que la década de los ochentas trajo, con el advenimiento de un indigenismo de reconocimiento. El caso pirinda se ubica en los movimientos de etnogénesis que se han venido desarrollando en América Latina ante la paradoja de la globalización, en el sentido de que los movimientos indígenas se han presentado como una alternativa a los procesos de globalización por la amenaza que éstos representan para sus territorios, sus recursos naturales y sus modos de vida. Pero son estos mismos procesos globalizadores los que han facilitado la emergencia de los movimientos indígenas a través de la debilitación de los Estados nacionales.

¹⁴ Ignacio López Farfán, entrevista por Dinorah Molina, Santiago Undameo, Michoacán, 23 de septiembre 2017.

Este trabajo busca identificar las herramientas y estrategias de acción a los que ha recurrido el Frente de Pueblos Pirindas para dialogar y negociar con las narrativas hegemónicas que los han invisibilizado a través de los dispositivos estatales basados en criterios esencialistas de las etnias. Por ello, creo necesario repensar el carácter de las identidades étnicas, que se les dé voz a los propios pueblos, que se expresen, que ellos hablen de quiénes son, que dejen de ser prisioneros del discurso, que se autodefinan. El objetivo principal es, pues, mostrar al indígena pirinda desde la peculiaridad de su presente en relación con su historia, desde una relación de continuidad, pero también de discontinuidad, donde se vislumbran los momentos de cambio y transformación y a la vez se argumenta su actual permanencia, que se había mantenido escondida en periodos de intermitencia de la expresión identitaria, debido a los diferentes regímenes de representación que habían intentado desaparecer al indígena. Asimismo, el foco apunta a cuestionar la imagen estereotipada del indígena que se fue creando a partir del siglo XIX para ir desatando las ataduras de la imposición identitaria.

Por lo anterior, es relevante analizar las formas en que los actores construyen sus narrativas identitarias, las formas en que se representan a sí mismos y a sus comunidades. ¿A qué le dan peso? ¿Qué cuestiones son sensibles en su autodefinición? ¿Cómo se construye el nuevo lenguaje de etnicidad en la era de la globalización? ¿Qué agentes intervienen en el campo de acción en la conformación de un actor étnico?

Ya proponía Barth desde 1976 priorizar el estudio de los procesos de construcción social, más que los contenidos de estas etnicidades. En el sentido de que la diferencias étnicas “no son la suma de diferencias ‘objetivas’, sino solamente aquellas que los actores mismos consideran”¹⁵.

Interrogantes

Para el desarrollo de esta tesis se partió de las siguientes interrogantes:

Cap. I. ¿Quiénes son los pirindas? ¿En qué medida puede hablarse de continuidades y discontinuidades históricas?

Cap. II. ¿Qué es y cómo se explica la etnogénesis en América Latina ante el panorama sorpresivo que ésta causa? ¿Cuáles son las coyunturas históricas que explican los procesos de etnogénesis en América Latina?

¿Cómo se construye el nuevo lenguaje de etnicidad? Y en este sentido, ¿qué papel juega la objetivación de la cultura en la construcción de identidades étnicas, particularmente en el caso pirinda?

¹⁵ Barth Frederik, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976, p. 15.

Cap. III. ¿Cuáles son las estrategias de lucha por el reconocimiento del grupo pirinda? ¿Cómo construyen su identidad y cómo se representan para enfrentarse a las políticas indigenistas en la era de la institucionalización de lo indígena? ¿Por qué reemergen, preexisten? ¿Para qué buscan su reconocimiento?

Hipótesis

Esta investigación partió de la hipótesis de la existencia actual de la etnia pirinda, bajo el supuesto de que los indígenas pirindas no han desaparecido y que son una etnia preexistente en el Estado de Michoacán, que a través del tiempo ha atravesado por diversos procesos de cambio, sin que ello signifique que haya desaparecido. Como toda identidad (dinámica, flexible y situacional), la identidad pirinda se ha transfigurado y ocultado en diversos momentos, ya que la aceptación de una identidad requiere de condiciones propicias para poder expresarla. Bajo esta perspectiva, la premisa partió de la idea de que los pirindas han estado siempre aquí, pero que se encontraban ocultos por los dispositivos de invisibilidad del Estado y la sociedad dominante. Los pirindas no emergieron de la nada; encontraron el momento propicio para expresar su identidad. El caso pirinda hace referencia a un proceso de reemergencia identitaria, en la medida en que se movilizan en la arena pública –con una identidad antes oculta– reclamando derechos particulares, abanderándose con un discurso étnico encaminado a la acción política. Las transformaciones que atravesaron debido a las imposiciones de las políticas de ocultación y de “aculturación inducida”¹⁶ a la que se refería Alfonso Caso, no suponen necesariamente su extinción. Han atravesado por un proceso de transformación, pero también de adaptación a distintos tiempos y regímenes en el intento de no sucumbir. Basta hacer una revisión histórica de los grupos indígenas para entender que las lógicas sociales revelan que los grupos étnicos poseen una plasticidad y una capacidad adaptativa que no siempre había sido tomada en cuenta¹⁷. En el imaginario social prevalece una imagen estereotipada del indígena, que, a la hora de conceptualizar, el primer referente proviene de una alteridad externa, lo cual explica que, al “no parecer”, y no encajar en los criterios del imaginario común, los poblados pirindas no sean percibidos “a simple vista” como comunidades indígenas con un largo pasado y complejidad cultural e identitaria.

La invisibilidad pirinda se remonta a diversos momentos; primero, al proceso de colonización, en el que los grupos indígenas fueron tomados en cuenta únicamente con fines evangelizadores y para formar mano de obra, mas no así para un reconocimiento cultural, de esta manera, los estudios sobre diversidad lingüística, llevados a cabo por los colonizadores

¹⁶ Caso Alfonso, citado en Stavenhagen Rodolfo, *La política indigenista del siglo XX...*, p. 32.

¹⁷ Bartolomé Miguel, “Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas” *Avá. Revista de Antropología*, núm. 9, Argentina, Universidad Nacional de Misiones, Argentina, agosto 2006, p. 28-48.

respondían a una estrategia de la misma colonización. Las disposiciones del régimen colonial, en cuanto a las políticas de erradicación indígena, tuvieron continuidad durante la época poscolonial. La invisibilidad pirinda responde a un proceso largo, por ello también se encuentra profundamente asociada al imaginario liberal, que, bajo la idea de la ciudadanía y homogeneidad de las naciones, intentó suprimir estas identidades cuya concepción en nada remite a una identidad cultural.

Hoy en día, paralelamente a la reasunción de la identidad, los grupos pirindas atraviesan por un proceso de reconstrucción y reconstitución identitaria, en el que la indagación de su pasado funge como el cimiento de la construcción de nuevas formas de representación ligadas a su pasado histórico pero adaptadas al nuevo lenguaje de etnicidad que la globalización ha construido. Los procesos de intercambio cultural, económico, político y tecnológico derivados de la globalización nuevas formas de identidad, y las etnogénesis se han posicionado como resistencias a la desigualdad social, explotación humana, extracción de recursos naturales y modelos culturales asociados a la globalización; sin embargo, al mismo tiempo, éstas son el reflejo de aquella. Por ello, la etnogénesis pirinda parece ser una expresión de la globalización. Si bien las nuevas dinámicas de orden mundial en que se sustenta la globalización han propiciado la explotación de los recursos naturales de los poblados pirindas y la absorción urbana, es este mismo sistema el que ha creado las condiciones propicias para el reconocimiento indígena y el que ha dado la pauta para el surgimiento de nuevas formas de expresión identitaria.

La memoria histórica y el uso político de la cultura han sido elementos clave para la reconstitución pirinda, pues con ello han buscado reconstruir y resignificar su identidad a través de la revitalización de las expresiones culturales. Claro ejemplo de ello es la revitalización de la máscara charense. Con el apoyo de académicos –sobre todo de historiadores– han buscado en sus raíces su nueva identidad basada en su pasado histórico y sus memorias. Este uso del pasado tiene una proyección hacia el futuro –en la medida en que estos esfuerzos de reconstrucción y representación buscan la visibilidad de los pueblos pirindas–. De esta manera, puede decirse que lo cultural demarca estrategias de acción política y fortalece la identidad, siendo, de manera paralela, un mecanismo de reclamo territorial y de defensa de sus recursos naturales.

Los indígenas pirindas del presente no son los mismos que emigraron en la época prehispánica, si no que se trata de un proceso de actualización identitaria, y entonces, en cuanto a la reemergencia pirinda, tal vez resulte más adecuado hablar de *neo-pirindas*. La reemergencia pirinda y la sorpresa que ésta ha causado son el reflejo de la negación y la perpetuidad de las políticas de dominación en la discursiva de la definición del otro. La socióloga decolonial Karina Ochoa Muñoz dice que a los pueblos latinoamericanos –desde el momento de la colonización hasta la actualidad– se nos ha negado el derecho a la autodefinition. Al no haber logrado, aún en la actualidad, romper con la imposición

identitaria, la sociedad latinoamericana se mantiene prisionera del discurso¹⁸. Sin embargo, también es claro que las poblaciones latinoamericanas han sabido adaptarse a los distintos contextos de dominación en el intento de no sucumbir.

Históricamente, los grupos indígenas han atravesado por diversos procesos discriminatorios. Desde el momento de la colonización en América Latina fueron renegados y sujetos de exclusión por el hecho de ser indígenas. Y en la actualidad, a los grupos que se han ido adaptando a las nuevas dinámicas de orden mundial les ha sido negada la condición de indígenas, debido a los parámetros tradicionalistas y puristas que ponen en duda su existencia ante un discurso de la autenticidad que desconoce los procesos naturales de transformación y adaptación. Es por ello que, cuando los grupos indígenas se adaptan a las pautas de la cultura nacional que la misma sociedad ha impuesto, acontece un fenómeno que G. Bateson llama *relación esquizofrénica* o *situación de doble vínculo*¹⁹, en donde a los grupos que fueron orillados a transformarse, y muchas veces a ocultar su identidad, hoy día, ante el escenario de reconocimiento a la multiculturalidad, se les desconoce, negándoseles así el derecho a la autodefinición.

No todos los indígenas usan ropas “típicas”, no todos los indígenas hablan idiomas indígenas, no todos los indígenas viven en comunidades. ¿Y quiénes son los nuevos indígenas? Tal vez el error haya sido intentar encasillarlos y categorizarlos. Quizás la óptica foránea difícilmente sabrá quienes son, ni cómo son; sólo los grupos étnicos lo saben, porque sólo ellos se habitan. La sociedad y la academia tendrían que conformarse con la identidad que ellos elijan mostrar y ¿es que ellos son esa representación identitaria que emerge en la arena pública? Yo creería que no. Al construirla forma parte de ellos, sin duda, pero ella no los define; estos son mecanismos de adaptación a los distintos contextos en una lucha por la resistencia y la supervivencia. Todo humano muestra múltiples identidades en función de los distintos contextos, ya que las identidades son dinámicas, movibles e incluso mutables²⁰.

¹⁸ Ochoa Muñoz Karina, *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*, España, Akal Editores, 2019.

¹⁹ Bateson Gregory, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Carlos Lohlé, 1972.

²⁰ Lazzari Axel, “¿Por qué el termino *reemergencia indígena*? Acentuando dis-continuidades y re-emergencias”, en *Conversaciones del Cono Sur 3.1 Dossier reemergencia indígena en los países de la Plata, los casos de Uruguay y de Argentina*, Ed. Mariela Eva Rodríguez, 2017.

Justificación

La importancia fundamental de esta investigación radica en visibilizar la existencia de nuevas identidades étnicas –en este caso, la identidad pirinda– cuestionando los esencialismos predominantes en la sociedad, al mostrar una manera distinta de concebir las relaciones interétnicas, en la cual la construcción del lenguaje de etnicidad se elabora desde la relación compleja de varios agentes sociales que intervienen, tales como el Estado, las asociaciones civiles, la academia, la investigación antropológica, organizaciones no gubernamentales, etc.

Este trabajo se realiza desde la academia y, aunque consciente de que supone una nueva forma de acercarse a estas temáticas, ya sea por la sorpresa que supone hablar de un grupo que antiguamente no asumió una identidad étnica en la arena pública, o por la propuesta metodológica de optar por un modelo mixto –donde se le da gran peso al modelo instrumentalista–, el aporte fundamental es el de demostrar, desde la investigación, la preexistencia de los pirindas en la actualidad. A través de la teoría, la regresión al pasado y el profundo diálogo con los actores sociales –como punto focal– se fundamenta su lucha, ya que la escritura resulta movilizante al poner las temáticas sobre la mesa y llevarlas a la discusión. Es por ello que este trabajo, más que reafirmar teorías, aspira a contribuir y a potenciar un propósito social y político particular²¹, el de la lucha pirinda, que busca ser visibilizada, y con ello frenar la explotación y la toma de sus recursos naturales para asegurar el respeto y la permanencia de sus poblados, que temen ser absorbidos por la masa urbana. Mucho se ha desacreditado la lucha pirinda, al igual que otros procesos de etnogénesis en distintas latitudes de Latinoamérica; los grupos a menudo son cuestionados por no “parecer” indígenas y tacharlos de oportunistas. A través de una revisión histórica apoyada en un análisis antropológico, se argumenta, desde la academia, que “o dinamismo [é] inherente aos grupos étnicos (...) [E é] o processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana”²².

Esta investigación cuestiona las formas tradicionales de concebir al indígena y, por ende, las categorías previamente establecidas con que se ha venido abordando. De esta forma se concibe que “los saberes representan intereses, y que se escribe para actuar”²³.

²¹ Castillo L., Grueso L. y Rosero C., Cifuentes B., “El Proceso de Comunidades Negras (PCN) y el censo de 2005: La lucha en contra de la ‘invisibilidad’ estadística de la gente negra en Colombia”, en *Otros saberes: collaborative research on indigenous and Afro-descendant cultural politics*, Estados Unidos de América, Latin American Studies Association, School for Advanced Research Press, 2013, p. 129.

²² Bartolomé Miguel Alberto, “As etnogêneses: Velhos atores e novos papéis no cenário Cultural E Político”, en *MANA* 12(1), 2006, p. 40.

²³ Castillo L., Grueso L., Rosero C. y Cifuentes B., “El Proceso de Comunidades Negras(PCN) y el censo de 2005: La lucha en contra de la ‘invisibilidad’ estadística de la gente negra en Colombia”, en *Otros saberes: collaborative research on indigenous and Afro-descendant cultural...*

Estado de la cuestión

El tema de los mataltzincas en Michoacán (grupo que al convivir en territorio purépecha fueron denominados como pirindas) ha sido poco abordado. La mayoría de los estudios se han enfocado en dar cuenta de la movilización matlatzinca a tierras michoacanas basándose en la obra de Fray Diego de Basalenque, y en la importancia política y económica que supuso el contacto matlatzinca con los purhépechas. Carlos Paredes, en sus últimos trabajos, se ha encargado de demostrar el asentamiento matlatzinca en Michoacán desde el periodo clásico de la época prehispánica. Su estudio resulta sumamente importante, ya que rompe con la idea de la ocupación pirinda-matlatzinca hasta el periodo

posclásico tardío, como la mayoría de las fuentes antiguas afirmaban; a través de su investigación, Paredes traza las rutas comerciales por las cuales comenzó a haber contacto matlatzinca hacia tierras purhépechas desde el periodo clásico de la época prehispánica.

En el primer capítulo hago referencia a *los anales de Cuauhtitlán, la peregrinación mexicana* también conocida como *Códice Boturini*, a *los anales de Tlatelolco*, el *códice Azcatitlán* y el *códice Chimalpain*, a fin de ubicar a los matlatzincas en tiempo y espacio, ya que en todas estas fuentes aparecen dentro de los grupos que formaron parte de la peregrinación mexicana. De esta manera se dan a conocer los orígenes históricos del grupo matlatzinca desde su pasado prehispánico para después pasar a la época de la conquista y la colonia.

Fray Diego de Basalenque, en su obra "*Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino*"²⁴, describió el asentamiento matlatzinca en Michoacán, donde también elaboró descripciones de sus modos de vida y rasgos culturales, ya que se asentó en Charo durante varios años. En las *Relaciones Geográficas de Michoacán del siglo XVI*²⁵ aparecen los matlatzincas-pirindas haciendo referencia brevemente al tipo de población, actividades económicas, vestimenta y cotidianidad. García Payón dedica todo un libro a los Matlatzincas llamado "Matlatzincas o pirindas"²⁶, en el cual narra la migración de familias Matlatzincas a Michoacán en el posclásico debido a regalías de tierras por haber apoyado a los purhépecha en una batalla contra un grupo llamado tecos. Noemí Quezada escribió una obra titulada "Los

Orígenes matlatzincas

Los matlatzincas son originarios del Valle de Toluca y pertenecen a la familia otomí-pame; de acuerdo con fuentes arqueológicas e históricas, se habla de los primeros asentamientos matlatzincas en el actual Michoacán en el periodo clásico de la época prehispánica, aunque las oleadas migratorias más grandes fueron en el posclásico tardío.

²⁴ Basalenque, Fray Diego de, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino*, Morelia, Basal Editores, 1989, p. 479.

²⁵ Acuña René, *Relaciones Geográficas del siglo XVI Michoacán*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM, 1987, p. 187.

²⁶ García Payón José, *Matlatzincas o Pirindas*, México, Secretaría de Educación Pública, 1936.

Matlatzincas”²⁷, en la cual realizó un estudio muy completo de este grupo, partiendo desde los orígenes hasta sus sistemas político-económicos, rasgos culturales y cotidianidad. Para el desarrollo de esta investigación, fueron muy importantes los aportes del estudio de Noemí Quezada, ya que su obra no se enfoca únicamente en los Matlatzincas del Valle de Toluca, sino que da especial espacio a los matlatzincas de Michoacán (los pirindas). Además de hacer una clara síntesis de las oleadas migratorias relatadas por los autores arriba mencionados, cuestiona estas fuentes y demuestra, por medio de material de archivo, otras oleadas migratorias por parte de este grupo en distintas épocas.

Para explicar la aparente desaparición del grupo pirinda en Michoacán y la sorpresa que en el contexto actual ha causado su reaparición en la arena pública, ante la profunda transformación cultural que han atravesado, fue elemental el acercamiento a los estudios sobre el indigenismo en México, para lo cual se optó por una visión intercultural de la reconfiguración identitaria. Los estudios desde una perspectiva decolonial se tomaron como punto de partida para entender las coyunturas históricas que han transformado a los pueblos indígenas y con ello la propia manera de entenderlos. Las aportaciones de Anibal Quijano y de la socióloga mexicana Karina Ochoa Muñoz se consideran relevantes, ya que, partiendo de la época de la conquista y los procesos de colonización, realizan un análisis del patrón de dominación imperante hasta nuestros días. Anibal Quijano y Karina Ochoa perciben los elementos clave del patrón de dominación en el eurocentrismo, que se reflejó en el nulo derecho a la autodeterminación y autonombramiento de los pueblos sometidos, en la imposición de una identidad, en el proceso de mestizaje operado a través de la *deshumanización de la otredad* –una otredad negada, en el sentido de que no se le reconoce como es–, en la imposición de nuevas formas de ser y de existir, en las políticas de erradicación indígena y en la *feminización del indio*²⁸ que supone –desde esta perspectiva– un tutelaje perpetuo al observarlo incapaz de administrar sus propios bienes. Todos estos elementos conforman las bases del “problema indígena”, concebido desde el régimen colonial y que se traslada a las épocas posteriores (bajo otras formas) en los diferentes regímenes de poder. Karina Ochoa desarrolla esta temática profundamente en su libro y en un artículo donde argumenta que históricamente se ha operado bajo una lógica de negación indígena.

Postulado esto, fue menester seguir la dirección hacia la época posindependentista, a fin de identificar la visión que se tuvo sobre el indígena y las medidas que se tomaron para erradicarlo. Para este objetivo, el trabajo de Fabiola Escárzaga resultó de gran apoyo, pues realiza un estudio acerca de la emergencia indígena en América Latina, deteniéndose en el papel del indígena en la conformación del ideal de nación de la época posindependentista

²⁷ Quezada Noemí, *Los Matlatzincas: Época Prehispánica y Época Colonial hasta 1650*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1996, p. 141.

²⁸ Ochoa Muñoz Karina, “El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización” en *El Cotidiano*, núm. 184, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 2014.

bajo la ideología liberal, en donde las formas de vida indígenas representaron el factor de atraso y el impedimento al desarrollo²⁹.

La investigación de Murgueitio Manrique “El proceso de desamortización de las tierras indígenas durante las repúblicas liberales de México y Colombia 1853-1876” se tomó como una fuente importante para explicar las transformaciones que supuso el régimen liberal con las disposiciones de supresión de la propiedad colectiva de las comunidades indígenas. El trabajo de Murgueitio no se reduce a la descripción de las políticas de desamortización, sino que hace un análisis de los mecanismos de adaptación y resistencia que las poblaciones indígenas utilizaron ante la nueva política liberal que tenía por objetivo formar una nación moderna en la que los indígenas fueran incluidos como ciudadanos libres e iguales ante la ley.³⁰ Dentro de esta misma línea, el estudio de Donal Fraser “La política de desamortización en las comunidades indígenas 1856-1862” resulta interesante porque adhiere un elemento más en los procesos de transformación indígena: el de la educación como estrategia de incorporación y asimilación indígena que se pensaba llevaría el país al progreso, discurso que se escuchaba en los estados con mayor resistencia a la política de desamortización, como fue el caso de Michoacán³¹.

Con el objetivo de explicar la etnogénesis pirinda, fue primordial dirigir la atención a las coyunturas históricas que los enmarcaron dentro de una visión asimilacionista. Por ello, me pareció importante tomar en cuenta el trabajo de Christopher Boyer “Becoming campesinos...”, ya que en él realiza un análisis de la construcción de la identidad campesina en Michoacán, observándola como parte de un constructo histórico e ideológico, que, al configurar nuevas relaciones políticas y socioeconómicas, fue creando nuevas categorías sociales y nuevos actores. Boyer tiene en cuenta que la reconfiguración de las estructuras de dominio se da en el marco de las relaciones de alianza, negociación, resistencia y adaptaciones que se generan entre los grupos dominantes y la subalteridad en la construcción de la hegemonía. En este sentido, reflexiona en qué medida las poblaciones aceptaron la categoría *campesino* y la fueron reconfigurando y resignificando de manera tal que, muchas veces, esta aceptación representaba “una herramienta cognoscitiva para promover la solidaridad en lucha contra los peores efectos de la marginación política y la globalización económica”³². Dentro de esta misma línea, los trabajos de Eduardo Mijangos “Comunidades indígenas y hegemonía del Estado en Michoacán. Prácticas políticas y negociación en

²⁹ Escárzaga Fabiola Nicté, “La emergencia indígena contra el liberalismo”, en *Política y Cultura*, no. 22, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2004.

³⁰ Murgueitio Manrique Carlos, “El proceso de desamortización de las tierras indígenas durante las repúblicas liberales de México y Colombia 1853-1876”...

³¹ Fraser J. Donal, “La política de desamortización en las comunidades indígenas 1856-1862”, en *Historia Mexicana Vol. 21*, Núm. 3, New York, Syosset Public Schools, 1972, p. 624.

³² Gledhill Jonh, Reseña de “Becoming Campesinos: Politics, Identity, and Agrarian Struggle in Postrevolutionary Michoacan, 1920-1935” de Christopher R. Boyer *Historia Mexicana*, vol. LIV, núm. 3, El Colegio de México, A.C. Distrito Federal, México 2005, p. 941-951.

Pamatácuaro” y “La “identidad campesina”, una valoración a partir del agrarismo posrevolucionario en Michoacán” resultaron de gran apoyo, pues en el primero, hace un análisis de las estrategias de acción que los habitantes de la comunidad de Pamatácuaro, en Michoacán, utilizaron para hacer frente al problema que representó el arrendamiento de sus bosques por las disposiciones del agrarismo; de esta forma, ejemplifica cómo se adaptó este grupo purhépecha ante el nuevo régimen impuesto, negociando con las mismas herramientas que éste les daba. Dentro de la temática agraria, el trabajo de Juan Manuel Mendoza Arroyo también adquirió especial relevancia en el desarrollo de esta investigación, porque se centra en los cambios internos que diferentes poblados michoacanos atravesaron a razón de la política del agrarismo, sobre todo en la transformación, reconfiguración y representación de las identidades que ello supuso³³.

Al entender que la reconfiguración de identidades es un proceso complejo que no se reduce únicamente a los cambios en materia agraria y que no se puede explicar sólo a través de una visión de las relaciones de producción, sino desde una perspectiva intercultural, se tomaron en cuenta trabajos como el de Mestizo Vladimir, “Etnogénesis, desindigenización y campesinismos. Apuntes para una reflexión teórica del cambio cultural y las relaciones interculturales del pasado”, donde se consideran diversos factores explicativos de la desindigenización, transformación y el surgimiento de nuevas categorías identitarias³⁴. Una obra que considero especialmente importante en torno a la política indigenista en Michoacán, desde una perspectiva educativa, es el reciente libro de la historiadora Karina Vázquez Bernal, donde, a partir de un enfoque histórico, se da a la tarea de indagar en las transformaciones y criterios de discriminación que se gestaron en el seno de la política integracionista del siglo XX que concibió a la educación como el arma prioritaria de transformación y asimilación indígena³⁵. De esta manera, fue imprescindible tener en cuenta las “Memorias del Instituto Nacional Indigenista” y las discursivas de la época, tales como los trabajos de Gamio, Aguirre Beltrán, Vasconcelos, Moisés Saenz, etc. Alicia Barabas publicó un trabajo breve pero sustancial sobre la creación del imaginario indígena y la alteridad que ha construido el indigenismo mexicano, comenzando desde la época colonial hasta el escenario de la globalización. En él realiza una descripción de las disposiciones tomadas a fin de erradicar a los indígenas en los diferentes momentos históricos, acentuando la atención en los proyectos educativos y en las imposiciones culturales como consecuencia de la “aculturación inducida”. También en el ámbito educativo, Yolanda Jiménez Naranjo presenta una visión histórica del sistema educativo en México enfocado en las poblaciones

³³ Mendoza Arroyo Juan Manuel, “Identidades indígenas y agraristas en Michoacán”, en *Las diversidades indígenas en Michoacán*, Morelia, México, UMSNH, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.

³⁴ Montaña Mestizo Vladimir, “Etnogénesis, desindigenización y campesinismos. Apuntes para una reflexión teórica del cambio cultural y las relaciones interculturales del pasado”, en *Revista colombiana de antropología*, Vol. 52, No. 1, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana de Cali, 2016.

³⁵ Vázquez Bernal Karina, *Modernizar al indio michoacano. El proyecto educativo del internado indígena de Paracho “Vasco de Quiroga” (1935-1972)*, Morelia, México, Universidad Pedagógica Nacional, Editorial Silla Vacía, 2020.

indígenas, desde 1910 con las políticas asimilacionistas, hasta principios del siglo XXI con el pluralismo cultural actual. Jiménez encuentra que en la práctica preexisten elementos del asimilacionismo e integracionismo en el marco de la educación moderna, conviviendo cotidianamente de manera contradictoria³⁶. Un momento clave para entender las relaciones entre el Estado y las comunidades indígenas que se gestan actualmente es la etapa del cardenismo, pues fue allí cuando se dio paso a la institucionalización del indigenismo. A través de una observación retrospectiva es que se logró elucidar las transformaciones y la presencia actual de organizaciones indígenas. Para ello, el estudio de Lorena Ojeda Dávila y Marco Antonio Calderón Mólgora, “Cardenismo e indigenismo en Michoacán”, resultó imprescindible, ya que en él, los autores abordan las bases del indigenismo cardenista contemplando el papel de los intelectuales de la época –sobre todo los círculos antropológicos nacionales y estadounidenses– en el fortalecimiento de la política indigenista en el desarrollo de proyectos gubernamentales encaminados a la transformación de las poblaciones indígenas de Michoacán bajo las bases del integracionismo y el asimilacionismo. Ojeda Dávila y Calderón Mólgora se centran en la reforma agraria y en los proyectos educativos como puntos focales de los diseños civilizatorios de la homogeneización cultural erigida por el aparato gubernamental³⁷.

En la década de los setentas comenzaron a resonar los ecos de las críticas al indigenismo de integración y al quehacer antropológico, lo que generó grandes debates. En este punto, los escritos de Aguirre Beltrán y Daniel Cazés requirieron especial detenimiento, ya que, a través de ellos, pude acercarme a las contradicciones y discursivas de la época³⁸ que fueron abriendo paso al reconocimiento de la población indígena con el indigenismo de participación y luego con el de autogestión. Este giro del indigenismo mexicano no es un caso aislado, sino que se refiere a una serie de cambios que se generaron a nivel macro con el advenimiento de la globalización y las nuevas relaciones que ésta generó entre las nacionalidades y el ámbito internacional, así como con la presencia de lo local en los contextos nacionales e internacionales; en este contexto tuvo lugar la emergencia indígena en América Latina. Uno de los autores privilegiados en el desarrollo de este proyecto de tesis es el sociólogo y antropólogo Rodolfo Stavenhagen, por su amplia trayectoria en los estudios de las identidades étnicas en América Latina, enfocándose en particular en los derechos de los pueblos indígenas. Además de postular problemas teórico metodológicos en torno a las etnicidades, Stevenhagen fue relator especial de los Derechos Humanos de los Pueblos

³⁶ Jiménez Naranjo Yolanda, “Exclusión, asimilación, integración, pluralismo cultural y “modernización” en el sistema educativo mexicano: un acercamiento histórico a las escuelas de educación pública indígena” en *CPU- e Revista de Investigación Educativa*, núm. 12, Xalapa, Veracruz, Instituto de Investigaciones en Educación, Universidad Veracruzana, 2011 pp. 1-24.

³⁷ Ojeda Dávila Lorena Y Calderón Marco A., “Cardenismo e indigenismo en Michoacán” en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, Vol. 32, University of California, 2016, pp. 83-110.

³⁸ Aguirre Beltrán, Gonzalo, “*La polémica indigenista en México en los años setenta*”, Universidad Veracruzana, México, 1984.

Cazés Daniel, “Indigenismo y Sociedad: pasado y presente”, en *Historia y Sociedad*, México, 1966.

Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas. Buena parte de sus estudios se centran en el caso mexicano; ya desde 1977 en México había establecido proyectos piloto de rescate cultural a través de la Dirección General de Cultura Popular. Dentro de esta misma línea, los trabajos de Bonfil Batalla resultan imprescindibles por sus amplios aportes en cuanto a indigenismo mexicano y además por su labor comprometida con los grupos indígenas.

Un autor fundamental para entender las emergencias identitarias en América Latina, en el contexto de la globalización y ante el panorama neoliberal, es el chileno José Bengoa, quien en su libro “La emergencia étnica en América Latina” hace una investigación minuciosa del surgimiento de las llamadas *nuevas identidades*³⁹, analizando los contextos y circunstancias que favorecen la emergencia y construcción de las identidades indígenas, pero también las problemáticas que hacen que éstas se visibilicen y con ello los grupos indígenas puedan ejercer demandas. A través de la obra de Bengoa fue posible analizar la paradoja de la globalización, en el sentido de que ésta crea problemáticas en torno al uso de la tierra, al explotarles y arrebatarles recursos a través de la creación de empresas transnacionales; es decir, se entiende que la globalización amenaza la preexistencia de poblados indígenas y que a la vez crea las condiciones necesarias para que estos grupos se constituyan y salgan a la arena pública demandando sus derechos, que son sustentados a través de la creación de una ley indígena. En la obra citada dedica un apartado a la etnogénesis; sin embargo, percibo que Bengoa no hace distinción entre emergencia identitaria y etnogénesis, trata por igual la *activación política*⁴⁰ de grupos cuya existencia no estaba puesta en duda, es decir, grupos indígenas ya reconocidos, y los grupos que expresan un retorno a lo indígena al considerárseles extintos, y que recientemente, ante el reconocimiento legal indígena que ha supuesto el nuevo lenguaje de etnicidad, atraviesan por un renacer de la conciencia étnica, tratándose de una *activación política identitaria*.

Dentro de esta misma línea, Fabiola Escárzaga cobra relevancia con sus investigaciones sobre la emergencia indígena en América Latina, analizándola dentro de los procesos de globalización neoliberal que le han dado marco legal y político, nacional e internacional a las movilizaciones indígenas.⁴¹ El antropólogo español Javier Rodríguez Mir amplía esta visión, dado que, además de ubicar las emergencias indígenas en la paradoja de la globalización, examina distintos movimientos protagonizados por pueblos indígenas, analizando las diversas estrategias de lucha y resistencia, así como el establecimiento de alianzas con distintos agentes sociales y los mecanismos de construcción de identidades en la búsqueda del reconocimiento de sus derechos y cumplimiento a sus demandas; el texto también hace referencia a los imaginarios sociales que se proyectan desde los distintos actores y agentes

³⁹ Bengoa José, *La emergencia indígena en América Latina*, Chile, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 126.

⁴⁰ Para ahondar en los términos de activación política y activación política identitaria, revisar a Lazzari, *¿Por qué el término reemergencia indígena?: Acentuando dis-continuidades y reemergencias*, 2017.

⁴¹ Escárzaga Fabiola, “La emergencia indígena contra el neoliberalismo”, en *Política y cultura*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2004, p. 121.

sociales implicados en las negociaciones indígenas, poniendo especial atención a las redes de mercado.

En el 2011 Martha Delfín Guillaumin publicó un artículo de divulgación científica titulado “Los pirindas de Michoacán ¿Inicio de un proceso de etnogénesis?”⁴²; este artículo cobró especial importancia para la presente investigación porque de ahí nace mi interés por explicar la construcción de las identidades. Guillaumin no se limita a describir a los matlatzincas y su poblamiento en Michoacán, sino que problematiza su permanencia actual; notando que su presencia se encuentra en entredicho, se ocupa de la reciente movilización pirinda por la búsqueda del reconocimiento como pueblos originarios. Aunque Martha Delfín no continuó con la investigación de los pirindas, es un referente esencial para la elaboración de este trabajo, ya que sus estudios se especializan en las etnogénesis de América Latina, especialmente en Argentina. Además es una persona muy accesible, ya que en distintas ocasiones he tenido contacto con ella a través de correo electrónico y ha respondido de manera atenta a mis peticiones, revisando textos y ampliando mi bibliografía.

Si bien los grupos reemergentes causan sorpresa, y aún en la academia persisten algunas visiones tradicionalistas de las etnias, es digno e importantísimo reconocer los grandes aportes que distintos investigadores de diferentes partes del mundo han hecho (y siguen haciendo) respecto a la etnogénesis desde varios enfoques.

Una obra que considero básica para quienes desean aventurarse al mundo de las emergencias étnicas desde el estudio de las etnogénesis es la de Galo Luna Pena “*Trayectoria crítica del concepto de etnogénesis*”, publicada en 2014. Esta obra remite a la indagación de la etnogénesis desde su génesis, es decir, desde el nacimiento del concepto mismo. Luna sugiere diversos autores y hace referencia a los distintos enfoques de estudio con que se ha llevado a cabo esta temática a través de la historia.

Otro autor que considero fundamental para entender las etnogénesis en el contexto de la globalización es Hans Gundermann; en especial su artículo “Procesos étnicos y cultura en los pueblos indígenas de Chile” tuvo gran relevancia para mi investigación, en la medida en que este texto brinda las herramientas necesarias para entender la conformación de nuevos sujetos sociales en el contexto actual, apuntando a l observar a la cultura como el fundamento y objeto estratégico de acción en la emergencia indígena. La idea central del autor es que la “conformación como sujetos colectivos se establece desde el recurso de la cultura propia, que les otorga especificidad y a la par se constituye en objeto de una política cultural”⁴³

⁴² Delfín Guillaumin Martha, “*Los pirindas de Michoacán: ¿inicio de un proceso de etnogénesis?*” *Cuicuilco*, vol. 18, núm. 50, Distrito Federal, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, enero-abril 2011, p. 149.

⁴³ Gundermann Hans, “Procesos étnicos y cultura en los pueblos indígenas de Chile”, en *ALPHA*, Chile, 2013, p. 93.

resaltando el papel que juegan diversos agentes sociales en la conformación de un actor étnico, lo que trae consigo un nuevo proceso de construcción social de lo cultural indígena.

Dentro del mundo de la etnogénesis, tuvieron gran inspiración en mí los estudios del brasileño Joao Pacheco de Oliveira. Me parece que sus aportes en torno a las llamadas nuevas identidades son esenciales para poder acercarse de manera profunda a la construcción de identidades étnicas en la época actual. Oliveira recurre a una imagen figurativa que –a mi criterio– refleja muy concienzudamente a la etnogénesis como una paradoja, cuando se refiere a ella como *viagem da volta*, apuntando con ello al carácter continuo y discontinuo de las identidades indígenas que se habían creído extintas y aparecen en la actualidad en la arena pública. Destaca que se trata de un surgimiento reciente y a la vez continuo de colectividades que se piensan como originarias. Para explicar esto, anota dos dimensiones constitutivas de la identidad étnica, la de la trayectoria y la del origen; dimensiones que resultan esenciales para entender la construcción de los lenguajes de etnicidad.

Miguel Alberto Bartolomé es de los autores más destacados en cuanto a esta temática se refiere; desde la antropología se ha encargado de teorizar los procesos etnogenéticos, atribuyéndole al concepto mismo un carácter plural, puesto que, reconociendo elementos comunes, identifica que todos los procesos de *las etnogénesis* son distintos, porque cada grupo es diferente. Las estrategias de lucha, búsqueda por el reconocimiento y construcción identitaria están interrelacionadas con los contextos en que éstas surjan y su devenir histórico; esto hace a todas poseer características peculiares. “*Trata-se, pois, da construção cultural das distintas experiências sociais e dos diversos sistemas simbólicos que as animam- o que se vincula tanto com a antropologia da evolução quanto com a ecologia cultural ou as antropologias económicas e políticas*”⁴⁴. De esta manera, el autor sugiere abordar las etnogénesis en América Latina contemplando la dimensión histórica, un acercamiento al pasado latinoamericano que nos permita decodificar y comprender los procesos actuales. “*A etnogênese e parte constitutiva do proprio processo histórico da humanidade e não só um dado do presente*”⁴⁵.

Dentro de esta misma línea, no carentes de importancia, fueron los estudios hechos por Lazzari, quien se ha encargado de elaborar una distinción clara entre emergencia identitaria y reemergencia, lo cual resulta de gran apoyo a la hora de elegir el abordaje con el que se analizarán los distintos procesos identitarios. Lazzari también enfoca sus estudios en el uso y función de la memoria histórica en la reconstrucción identitaria de los grupos reemergentes desde una experiencia discontinua, ubicándola como un elemento sustancial. En este sentido,

⁴⁴ Bartolomé Miguel Alberto, “As etnogêneses: Velhos atores e novos papéis no cenário Cultural E Político” *MANA* 12 (1) 2006, p. 40 “Se trata, pues, de una construcción cultural de las distintas experiencias y de los diversos sistemas simbólicos que las impulsan, lo que se vincula tanto con la antropología de la evolución como con la ecología cultural o las antropologías económicas e políticas” (la traducción es mía).

⁴⁵ *Ibidem*, p. 41. “La etnogénesis es parte constitutiva del devenir histórico de la humanidad y no solo un suceso (o situación) del presente” (la traducción es mía).

Ricardo Falomir Parker evidencia el origen histórico y cultural de las identidades grupales como constitución del elemento identitario que les dará fuerza y visibilidad; así, observa a la emergencia de la etnicidad como criterio de filiación y lucha política.⁴⁶ Analía García, en su trabajo de investigación “Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de Villa de la Angostura”⁴⁷, aborda la etnogénesis desde la visión de lo cultural, dando a entender que la cultura demarca estrategias de acción política y fortalece la identidad, lo que dota de legitimidad al reclamo de territorios y defensa de sus recursos. Dentro de esta misma línea, Jennifer Tiers enfoca sus investigaciones en los procesos de reivindicación indígena mediante los cuales la reinención de distintas prácticas culturales logra posicionarlos política y socialmente para que, de esta manera, puedan hacer uso de sus recursos, defender sus territorios y ejercer demandas en defensa de sus derechos como comunidades indígenas.

El sociólogo francés Christian Gros es un referente esencial en las emergencias indígenas por su amplia trayectoria. Sus estudios se han enfocado en la politización de las identidades étnicas en América Latina, estando la mayoría de sus investigaciones de campo contextualizadas en Colombia. Su trabajo es muy cuidadoso y minucioso, lo lleva de lo micro a lo macro y a la inversa, de lo regional, a lo nacional y a lo internacional; entendiendo esto como relación indisociable, realiza un estudio perspicaz de la historia de las naciones latinoamericanas, para así someter a lectura y análisis al significado de los movimientos indígenas y sus demandas en el contexto político, social y cultural contemporáneo. Buena parte de sus últimas publicaciones se han orientado a la investigación de los procesos de reafirmación identitaria y la creación de nuevas identidades indígenas, es decir, la etnogénesis. La mayoría de sus estudios de caso tienen la característica de la comparativa, con distintos procesos etnogenéticos colombianos y latinoamericanos, a fin de demostrar que este fenómeno (el de la etnogénesis y la reivindicación) es de gran amplitud, que cada vez cobra más fuerza y que posiblemente nos encontremos ante la entrada a una nueva coyuntura.

Luis Campos Muñoz es un antropólogo de origen chileno que se ha especializado en el estudio de los nuevos fenómenos identitarios y manifestaciones de los pueblos indígenas; ha puesto especial atención a la etnogénesis y las reivindicaciones indígenas, elucidando las condiciones que las enmarcan, describiendo las características que hacen entender, diferenciar y ubicar los casos dentro de la etnogénesis como manifestación. A mi juicio, esta caracterización brinda las herramientas necesarias para abordar las etnogénesis desde la academia. De acuerdo a Campos Muñoz, las condiciones que enmarcan a la etnogénesis son: la sorpresiva, el estímulo externo, la etnicidad, el uso de la cultura, la multiplicidad de

⁴⁶ Falomir Parker Ricardo, "La emergencia de la identidad étnica al fin del milenio; ¿paradoja o enigma?." En *Alteridades* 1, no. 2, 1991, p. 11.

⁴⁷ García Analía y Sebastián V., "Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa La Angostura, provincia de Neuquén, Argentina", *Cuadernos de Antropología Social* N° 25, 2007 p. 128.

actores, la modernidad y la democracia. El entender a través de sus estudios claramente cada una de estas características permite ubicar a las distintas etnogénesis dentro de la etnogénesis.

Dejo para el final un estudio que me parece bastante sustancioso para la realización de este proyecto: “Ser indios otra vez. Exordio a los procesos de etnogénesis en Venezuela” del historiador Horacio Biord, quien, desde una perspectiva etnohistórica, aborda la etnogénesis en casos de Venezuela, referenciando una serie de procesos complejos socio-históricos de resurgimiento de antiguas identidades étnicas⁴⁸, en la que cuestiona la idea de progreso lineal temporal de los grupos humanos que permea en el imaginario social, perspectiva donde la identidad étnica es considerada estática, lo cual quiere decir que no sería posible la reemergencia de estos grupos porque por mucho tiempo se tuvo la idea de que si el “indígena” deja de usar sus “ropas tradicionales” ya no parece indígena y entonces deja de serlo, como si únicamente la cultura material determinara el ser indígena o una identidad étnica.⁴⁹ En contraposición a esta idea, Biord opta por un dinamismo, en el que la identidad étnica no se mantiene inalterable, sino que está *históricamente determinada*, pudiendo incluso ocultarse y reaparecer posteriormente, redefinida. Biord explica que ocurre una situación de *latencia*, lo cual quiere decir que la identidad étnica puede dejar de expresarse y aparecer en otro momento, en el que las situaciones le sean más favorables o se encuentre en peligro su propia supervivencia; y en este sentido, cree que cualquier elemento material goza de mayor visibilidad que otros recursos culturales, pero que éstos no constituyen diacríticos o rasgos diagnósticos suficientes de una identidad.⁵⁰

Marco teórico-metodológico

Para llevar a cabo esta investigación se optó por un modelo mixto, que conjuga un enfoque etnohistórico con el apoyo del enfoque instrumental de la antropología, ya que el objetivo no se reduce a describir las situaciones del origen étnico, sino a mostrar cuadros explicativos del proceso actual de construcción y re-significación de la identidad pirinda. El modelo instrumental se desarrolla a partir de las teorías de la etnicidad donde cobra importancia el análisis contextual de los fenómenos identitarios o de grupos étnicos.

“Si, por consecuencia, es fundamental preguntarse sobre los vínculos entre etnogénesis y la construcción de nuevas identidades (étnicas), más aún es preguntarse sobre qué se fundan estas identidades y en qué pueden contribuir efectivamente a iniciar procesos “etnogenéticos” ¿Cuáles son los efectos producidos por las necesidades de lucha política en razón del nuevo contexto global, de objetivar la naturaleza, de patrimonializar la cultura, de volver a pensar el vínculo de la memoria y de presentar prácticas y sistemas de representación tradicionales de la Cultura? Tal es la cuestión que hay que hacer con el fin de entender los procesos socio-

⁴⁸ Biord Castillo Horacio, “Ser Indios otra vez. Exordio a los procesos de etnogénesis en Venezuela, en Presente y Pasado”, *Revista de Historia*. ISSSN: 1316-1369. Año 17. No. 34, Venezuela, julio-diciembre 2012.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ididem*.

culturales actuales dentro de una perspectiva antropológica, es decir, a partir de categorías indígenas de entendimiento pero también de la historicidad de los grupos involucrados”⁵¹.

Los procesos de etnogénesis se caracterizan por poseer un fuerte carácter histórico, producto de la larga data de sus culturas y de la densidad del peso histórico de los sucesos de conquista y colonización. Y a su vez también tienen la característica de una gran impronta contextual o de contingencia asociada a los fuertes fenómenos sociales e identitarios⁵². Entendiendo esto, dejo en evidencia la razón de la elección de un modelo mixto en la medida en que se adecua al desarrollo y objetivo de esta investigación.

Para este análisis del complejo socio-histórico de reemergencia identitaria pirinda cobró especial relevancia el *paradigma situacional* de Frederick Barth o *enfoque dinámico* en contraposición a *posturas esencialistas* que tienen una visión estática de los grupos étnicos, así como determinismos culturales, que le dan peso a un fuerte componente conceptual biologicista y evolucionista en la *idea de progreso lineal temporal* de los grupos humanos, teniendo como base la noción de etnos⁵³. La visión de este trabajo apunta a entender a la etnicidad desde el dinamismo; así, bajo el paradigma situacional encabezado por Barth y acuñado por Poutignat Philippe y Streiff-Fernand, se entiende que “la etnicidad no se define como una cualidad o propiedad ligada de manera inherente a un cierto tipo de individuos o grupos, sino como una forma de organización o principio de división del mundo social, cuya importancia puede variar de acuerdo a las épocas y a las situaciones”⁵⁴. La etnicidad es una categoría de adscripción, resultado del sistema de interacciones organizadas que es la diferencia de cada unidad étnica⁵⁵.

Respecto a la etnicidad, las teorías que surgieron de la escuela africana son importantes porque significaron una ruptura respecto a los abordajes culturalistas y visiones esencialistas de los grupos étnicos. Estos nuevos enfoques permiten reconocer las fronteras y el mantenimiento de los límites étnicos a partir de los cuales se organizan los procesos de autoidentificación del grupo y de la identificación por los otros en la arena pública⁵⁶. De esta forma, la identidad étnica se visualiza desde el dinamismo, entendiendo que ésta no se

⁵¹ Boccara, citado en francés por Luna Penna Galo, en “Trayectoria crítica del concepto etnogénesis”, 2014... p. 152 (la traducción es mía).

⁵² Luna Penna Galo, “Trayectoria crítica del concepto etnogénesis”, en *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y literatura*24(2), Chile, 2014, p. 170.

⁵³ Luna Penna, Galo, “Trayectoria crítica del concepto etnogénesis” en *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y literatura*24(2), Chile, 2014, p. 171.

⁵⁴ Poutignat Philippe: citado en el idioma original: por Luna Pena Galo, 2014 (la traducción es mía).

⁵⁵ González Tanco Eva, Tesis doctoral: *Identidad y empoderamiento para "liberar la palabra". Construcción de un sistema de comunicación indígena en los pueblos originarios del Cauca, Colombia*, Universidad Complutense de Madrid, España, 2016, p. 40.

⁵⁶ Radovich, citado por Analia García, “Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa de la Angostura, provincia de Neuquén, Argentina”, en *Cuadernos de antropología No. 25*, Argentina, 2007, p. 113.

mantiene inalterable y que se encuentra *históricamente determinada*⁵⁷; esto quiere decir que la identidad, en consecuencia, puede cambiar de acuerdo a las circunstancias históricas. Como bien apunta Biord Castillo, la identidad se expresa de manera *intermitente*, no siguiendo en todos los casos una línea continua; tal es el caso de la reemergencia de grupos considerados extintos, como los pirindas en Michoacán. En esta dirección, se percibe que la identidad puede ocultarse y reaparecer posteriormente redefinida, ocurriendo una situación de *latencia*: puede dejar de expresarse y aparecer en otro momento cuando las situaciones le sean más favorables o en el que su propia supervivencia se encuentre en peligro. Así, “la intermitencia sería la característica de aparecer y desaparecer, de hacerse latente y otra vez patente (...) según los tejidos sociohistóricos resulten favorables o no”. Estas identidades étnicas no se extinguen, sino que se transforman, como señala Darcy Ribeiro con el concepto de *transfiguración étnica* haciendo referencia a un cambio en las formas ante diferentes contextos históricos y/o coyunturas sociales, mas no en la sustancia última: la condición indígena. De esta forma, resultó necesario analizar los cambios y transformaciones socioculturales y sus consecuencias sobre la identidad étnica, al entender que la prioridad está en el estudio de los procesos de construcción social, más que en los contenidos de estas etnicidades⁵⁸.

El caso pirinda fue analizado desde el fenómeno de la *etnogénesis*, con la cual hago referencia al despertar de la consciencia étnica de grupos escondidos bajo la sombra del paradigma uniformador de las políticas de erradicación indígena. Dicho despertar se objetiva a través de los procesos de *reemergencia indígena*⁵⁹ en la arena pública, en el sentido de que se cree que algunas etnias han desaparecido como producto de la asimilación, aculturación y la aparente ausencia de rasgos característicos, y que, en respuesta, los grupos ejercen una lucha y realizan grandes esfuerzos por reivindicar su identidad, construyéndose, reconstituyéndose, reinventándose y adaptándose al nuevo lenguaje de etnicidad en su negación a desaparecer, para así poder enfrentarse a la aplicación de las políticas de los estados nacionales dentro del panorama universalista.

Las etnogénesis se entienden desde los procesos de larga y mediana duración que explican la discontinuidad, la continuidad, la intermitencia y la transformación de los grupos en cuestión. Así, a fin de dilucidar la reemergencia identitaria pirinda, fue necesario volcarme al pasado, dirigiendo la atención a las coyunturas históricas de los procesos contextualizados en ámbitos coloniales y postcoloniales, donde se ubican los primeros procesos de reconfiguración de las identidades, para así poder trasladarme a la problemática actual del reconocimiento pirinda,

⁵⁷ Biord, Castillo Horacio, “Ser indios otra vez. Exordio a los procesos de etnogénesis en Venezuela” en *Presente y Pasado. Revista de Historia*. ISSN: 1316-1369. Año 17. No. 34, Venezuela, julio-diciembre 2012, p. 14.

⁵⁸ Barth Frederik, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976, p. 11.

⁵⁹ La reemergencia identitaria es entendida como una fase del proceso de etnogénesis en la medida en que hace referencia al sentido de volver a aparecer, de hacerse visibles e inteligibles.

en la que la globalización ha creado un nuevo lenguaje de etnicidad. En contraste a las políticas de erradicación, ocultamiento y asimilación indígena de los siglos XIX y XX, la globalización ha supuesto el reconocimiento de la multiculturalidad.

Para el análisis de este proceso se consideró un espacio amplio. La temática no sólo es abordada desde una perspectiva regionalista, ya que las etnogénesis son procesos complejos donde está implícita la hegemonía de los estados y la misma globalización; es por ello que las políticas indígenas están encaminadas al funcionamiento del sistema político-económico operante. Desde este punto de vista conviene analizar dichas políticas; dice Cardoso Oliveira:

"(...) en primer lugar, que las relaciones interétnicas sólo se pueden comprender de una manera fructífera si se las inserta en un sistema social de carácter interétnico que las condiciona, determinando su propia estructura y desarrollo; en segundo lugar, que ese sistema interétnico, constituido por procesos de articulación étnica, no puede dejar de referirse a procesos de articulación social de otro tipo, como los que relacionan a otros sectores de la sociedad global, ya sean los interregionales, los interclase, o aún aquellos que vinculan a los sectores rural y urbano"⁶⁰.

A este respecto, el concepto de *gobernanza* cobra especial interés, pues se refiere al cambio estructural sucedido en los años 90 que dibujó un nuevo escenario político y económico y que se construyó en el contexto de la globalización a partir un desplazamiento de poder hacia diferentes direcciones, cambiando con ello las reglas de juego en los campos sociales⁶¹. De esta manera, el poder y el control se desplazaron hacia arriba –upward–, hacia abajo –downward– y hacia afuera –outward–, generando una nueva forma de estructura de gobierno sustentada en las relaciones de los estados con actores no estatales, yendo así de lo local a lo internacional. Estos cambios en el panorama global abrieron una *estructura de oportunidades políticas (EOP)* al crear condiciones específicas para la emergencia indígena⁶². Desde la perspectiva de la presente investigación, los análisis de las emergencias indígenas en América Latina requieren del concepto de *gobernanza* y de la *EOP* como herramientas fundamentales de análisis, en la medida en que permiten ubicar las coyunturas históricas que han hecho posible el desarrollo de los movimientos indígenas en América Latina. Por ello, la reemergencia pirinda se explica a través de las complejas relaciones interétnicas creadas al margen de la globalización.

En el caso que nos ocupa, la etnogénesis se visualiza desde las interrelaciones, por ello se comprende que en la construcción de un nuevo lenguaje de etnicidad se encuentran inmersos diversos agentes sociales que intervienen en los campos de acción⁶³ y que la creación de un

⁶⁰ Cardoso Oliveira, citado por Luna Pena, 2014.

⁶¹ Martí I Piug Salvador, "Después de la década de los pueblos indígenas, ¿qué? El impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina", en *Nueva Sociedad*, no. 227, mayo-junio, 2010, p. 71.

⁶² Martí I Piug Salvador, "Sobre la emergencia e impacto de los movimientos indígenas en las arenas de América Latina. Algunas claves interpretativas desde lo local y lo global" en *Foro Internacional*, Vol. XLIX, núm. 3, México, Colegio De México, julio-septiembre, 2009, p. 464.

⁶³ Guerra Manzo Enrique, *Las teorías sociológicas de Pierre Bourdieu y Norbert Elias: los conceptos de campo social y habitus*, México, Colegio de México, vol. XXVIII, núm. 83, mayo-agosto, 2010, p. 398.

actor indígena adquiere especial complejidad al expresar una identidad hacia afuera donde confluyen distintos puntos de vista en torno al “ser indígena” que se aglomeran para crear un discurso identitario que se adecue al nuevo contexto de reconocimiento y ley indígenas. En las emergencias indígenas –y hablando específicamente de las etnogénesis– el papel de la cultura toma primordial importancia, ya que ésta funge como una estrategia de acción en la búsqueda del reconocimiento, y a la vez el reconocimiento se sustenta en ella –a través de la objetivación de la cultura–, ya que es la que legitima su lucha y les dota de autenticidad y especificidad⁶⁴. Para ello se entiende, de acuerdo a Clifford Geertz, que “las estructuras culturales son sistemas organizados de símbolos significativos y la cultura es la totalidad acumulada de esas estructuras (...) los símbolos son usados para imponer significación a la experiencia; estos símbolos están dados por la sociedad en que el individuo vive y necesitan de ellos para orientarse a la acción”⁶⁵. Ésta, a su vez, ubica Gilberto Giménez, es objetivada en *formas culturales*⁶⁶.

Para llevar a cabo el trabajo se realizaron una serie de análisis de diferentes fuentes históricas a fin de reconstruir el pasado pirinda-matlatzinca, tomando como primera referencia algunos códigos donde aparece este grupo étnico. Posteriormente se pasó a la revisión de fuentes de la época colonial y poscolonial, donde se fue rastreando en diversos contextos históricos a este grupo, para ubicar las coyunturas históricas que supusieron el ocultamiento de la identidad étnica pirinda. Para ello fue necesario focalizar la atención en la ideología indigenista mexicana a través del tiempo, así como en los procesos agrarios, analizando los procesos de las diferentes comunidades pirindas a través del *Diario Oficial de la Federación*, del *Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo* y de los expedientes del *Departamento de Bienes Comunales*, para finalmente llegar al proceso de reemergencia pirinda y la creación del Frente de Pueblos Pirindas en el contexto actual. Para entender el proceso de reconstitución indígena pirinda se utilizó el método etnográfico basado en la observación participante, entrevistas cualitativas y algunas entrevistas abiertas; pues la interacción entre los actores sociales y la academia se toma aquí como eje fundamental para la producción de conocimiento. De acuerdo a la metodología y diálogo de otros saberes, se consideró partir de un consenso de intereses sobre la lucha del movimiento⁶⁷. En este sentido, el diálogo, a través de varias reuniones con los integrantes del Frente de Pueblos Pirindas, fue de primordial importancia. El trabajo de campo fue realizado en

⁶⁴ Gundermann Hans, “Procesos étnicos y cultura en los pueblos indígenas de Chile”, en *ALPHA*, Chile, 2013, p. 93.

⁶⁵ Geertz Clifford, *La interpretación de las culturas*, España, Editorial Gedisa, Serie CLA-DE-MA Antropología, 2003, p. 51.

⁶⁶ Gimenez Gilberto, “La cultura como identidad y la identidad como cultura”, *III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales*, México, 2005.

⁶⁷ Castillo L., Grueso L., Rosero C. y Cifuentes B., “El Proceso de Comunidades Negras (PCN) y el censo de 2005: La lucha en contra de la ‘invisibilidad’ estadística de la gente negra en Colombia”, *Otros saberes: collaborative research on indigenous and Afro-descendant cultural politics*, Estados Unidos de América, Latin American Studies Association, School for Advanced Research Press, 2013, p. 127.

distintos periodos, el primero en 2013 como parte de un ensayo para la materia “Técnicas de investigación” en la universidad, el segundo se realizó en 2015, el tercero entre el 2018 y el 2019, y el último, entre mediados del 2020 y febrero del 2021. Se realizaron visitas a distintos poblados pirindas, principalmente a Charo, Santiago Undameo y Jesús del Monte, participando en las fiestas de los poblados y asistiendo como escucha a las reuniones organizadas por el Frente de Pueblos Pirindas, donde debaten sobre la problemática que atraviesan y los mecanismos de acción para su resolución. Las entrevistas individuales se realizaron a integrantes del Frente, a promotores culturales e integrantes de AC que han apoyado la lucha pirinda desde sus inicios, a académicos y habitantes de los poblados no integrantes de dicho frente. Se tomó en cuenta también la voz de jóvenes para contrastar la visión de la reciente lucha por la reivindicación de la identidad pirinda. Asimismo, se realizaron visitas a casas de artesanos de la comunidad de Charo. Las entrevistas individuales se llevaron a cabo en Santiago Undameo y Charo, en las casas de los entrevistados; y en Morelia, en espacios públicos. Desde el año 2013 el Frente de Pueblos Pirindas inició la organización de lo que ellos han llamado “Encuentros de Pueblos Pirindas”, eventos que se realizan año con año de manera rotativa en los distintos poblados pirindas; en ellos se reúnen habitantes de los diferentes poblados pirindas, integrantes del frente, artesanos, danzantes, músicos, promotores culturales y académicos de diferentes áreas de conocimiento, como la antropología, la lingüística y la historia, quienes son invitados para dar charlas acerca del grupo en cuestión. El diálogo y la convivencia son los ejes rectores de dichos encuentros, pues con ellos se ha pretendido revitalizar los lazos identitarios. Es así como la asistencia a estos eventos fue un punto clave para la realización de este proyecto. La relación con el grupo fue fluida –y lo sigue siendo–, lo que facilitó el desarrollo de esta investigación, ya que viví durante mi primer año de la universidad en Santiago Undameo, un poblado de origen pirinda.

De manera paralela, el análisis de fuentes secundarias, como diarios locales y materiales audiovisuales, cobró especial importancia; para este análisis recurrí a las herramientas proporcionadas por el Laboratorio Audiovisual de Investigación Social (LAIS), del Instituto Mora.

I Capítulo

Los pirindas en el paradigma de la asimilación indígena.

*Chjemjenpëya*⁶⁸

En el Estado de Michoacán se asentaron diversos grupos étnicos además de los purépechas. De acuerdo a las estadísticas de hoy día, actualmente en el Estado existen cuatro grupos de etnias indígenas: purépechas, otomíes, mazahuas y nahuas; sin embargo, también existen descendientes de la etnia *matlatzinca*, provenientes del valle de Toluca –antiguamente Valle de Matlalzinco– asentados en Michoacán desde el periodo clásico de la época prehispánica, donde fueron conocidos bajo el etnónimo *pirinda*. A veces llega a pensarse que los pirindas no existen porque la lengua matlatzinca ya no forma parte del léxico michoacano y por las profundas transformaciones culturales que sus poblaciones atravesaron, provocando una visión asimilacionista de esta etnia. Sin embargo, existen varias huellas históricas de la presencia matlatzinca en Michoacán –*los pirindas* (los de en medio). Actualmente, ante una visión estereotipada del imaginario indígena, a los matlatzincas no se les ha dado la importancia suficiente para aparecer en el mapa étnico de Michoacán, lo que les ha imposibilitado el acceso a ejercer derechos como comunidades indígenas.

El presente capítulo hace referencia al pasado matlatzinca/pirinda y a las coyunturas históricas que han transformado a los pueblos indígenas y con ello la propia manera de entenderlos. Se hace especial énfasis en las políticas asimilacionistas de finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX con la construcción del indigenismo mexicano de institución, hasta finalizar con la década de los setentas, donde el giro indigenista deja ver sus primeras luces. A través de esta revisión podemos dilucidar el complejo proceso socio-histórico de *transfiguración étnica*, de construcción y representación de las identidades que supuso el surgimiento de nuevas categorías identitarias al margen de la construcción del Estado-nación con la imposición de un nuevo modelo organizativo.

Algunos antecedentes

Los matlatzincas son originarios del Valle de Toluca y pertenecen a la familia otomí-pame, que la conforman las lenguas mazahua, otomí, matlatzinca, pame del norte, pame del sur, chichimeca-jonaz y ocuilteco⁶⁹.

⁶⁸ “Acuérdense del pasado” o “Recuerden el pasado” en idioma matlatzinca.

⁶⁹ Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, México, INALI, 2009.

A raíz de la caída de Teotihuacán, en Mesoamérica ocurrieron diversos movimientos migratorios, en los cuales cobraron importancia las familias otopames, quienes a través de grandes oleadas se asentaron en el Valle de Toluca y todo el espacio que media entre el este de Tlaximaloyan y Taximaroa, hoy Ciudad Hidalgo.

De acuerdo a los anales de Cuauhtitlan, la peregrinación mexicana comenzó en el año 1 Tochtli (1090), fecha en que se marca la salida de Aztlan. Es hasta 1116 que los mexicas iniciaron su marcha y salieron de Culhuacan en 1168 de la cueva llamada Chicomoztoc, divididos en siete *calpullis*, siendo aún grupos seminómadas⁷⁰.

Según la *tira de peregrinación* –también conocida como *Códice Boturini*– (ver figura 1), el *códice Azcatitlan*, los *anales de Tlatelolco* y el *códice Chimalpain*, los matlatzincas formaron parte de la peregrinación mexicana, pues en todas estas fuentes aparecen entre los grupos que salieron de Chicomoztoc⁷¹ (el lugar de las 7 cuevas).

Los anales de Tlatelolco relatan que “hubo 80 días de neblina, razón por la cual los grupos mexicas se perdieron y los grupos comenzaron a dispersarse, llegando así el grupo matlatzinca al valle de Toluca”⁷². Sin embargo, no ha sido posible establecer al margen de precisión la fecha exacta en que se asentaron de manera definitiva en el Valle de Toluca, ya que tanto esta época como las épocas siguientes estuvieron marcadas por intensos movimientos migratorios.

De acuerdo a Sahagún, matlatzinca “viene del matlatl, que significa red, ya que este grupo étnico utilizaba sus redes para desgranar maíz, pues echaban en una red las mazorcas y allí las aporreaban para desgranarlo, también les llamaban matlatzincas porque cuando sacrificaban personas para sus ídolos, los echaban adentro de una red y lo retorcían allí dentro y lo estrujaban hasta que sacaban los intestinos”⁷³; también se refirió a este grupo como *tolucas*. Basalencque, por su parte, escribió en sus memorias de Charo, que se les nombraba bajo esa denominación porque tejían redes con las que pescaban; asimismo, los matlatzincas en su lengua se decían *nentambati* que significa: “los del medio del valle” o *nepintatuhui* “los de la tierra del maíz”⁷⁴, por estar situados estratégicamente –desde un punto de vista topográfico– en valles que les proporcionaran cosechas abundantes, y a su vez –desde un punto de vista geopolítico– esta ubicación les servía como mecanismo natural de defensa⁷⁵.

⁷⁰ Quezada Noemí, *Los Matlatzincas. Época Prehispánica y Época Colonial hasta 1650*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1996, p. 37.

⁷¹ Baquedano Elizabeth, *Los Aztecas (Historia, Arte, Arqueología y religión)*, México, Panorama Editorial, 2003, p. 178.

⁷² Quezada Noemí, *Los Matlatzincas. Época Prehispánica y Época Colonial hasta 1650*, p. 37.

⁷³ Sahagún Fr. Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, 1929, p. 128.

⁷⁴ Basalencque Fr. Diego de, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino, Morelia*, Basal Editores, 1986, p. 165.

⁷⁵ García Payón, José, *Matlatzincas o Pirindas*, México, Secretaria de Educación Pública, 1926, p. 87.



Figura 1. Códice Boturini. Imagen tomada de *Códices de México*, www.codices.ina.gob.mx. En orden de arriba hacia abajo, los pictogramas representan a los grupos: *matlatzincas*, *tepanecas*, *chichimecas*, *malinalcas*, *cuitlahuacas*, *xochimilcas*, *chalcas* y *huexotzincas*.

Es por ello que el hecho de que los asentamientos matlatzincas se caracterizaran por erigirse en cerros no era casualidad, sino una estrategia geográfica, pues supieron utilizar favorablemente las condiciones geográficas como defensas naturales. Claros ejemplos de ello son los centros importantes de Malinalco y Calixtlahuaca, que se caracterizan por tener terrazas superpuestas y un sistema de fortificaciones que les permitía la defensa. Además, su ubicación geográfica también fue favorecedora, ya que les permitió mantener cierta independencia del señorío mexica antes de la conquista llevada a cabo por Axayacatl.



Matlatzinea es el término asignado por los mexicas a este pueblo. En nahua significa “los señores de la red” o “los hacedores de redes”. Deriva de *matlatl*: red; *zintil*: reverencial y *catl*: gentilicio.

Códice Boturini. Imagen tomada de *Códices de México*, www.codices.inah.gob.mx

Los matlatzincas han sido considerados como un grupo relevante de la época prehispánica, ya que conformaron un gran señorío, siendo el posclásico el periodo más importante, pues

fue allí donde consolidaron su hegemonía y afianzaron su poder. El fuerte incremento poblacional que se suscitó a lo largo de este periodo fue un factor elemental para el alcance y desarrollo de esta etapa de auge y florecimiento. Además, los matlatzincas se destacaron por ser grandes guerreros, lo que les permitió establecer alianzas con grupos de procedencia indistinta a través del apoyo militar en diversas batallas. Por otro lado, también tuvieron importancia a nivel político, caracterizándose por su estructura organizativa, que se regía por un sistema complejo de carácter triárquico de ciudades y exogámico; tal es así, que García Payón los consideró como el grupo más civilizado de la familia otopame⁷⁶. Todos estos aspectos en conjunto revelan la gran importancia que debieron tener los matlatzincas; sin embargo, son estas mismas características las que explican las crisis internas, la disgregación, la movilización a Michoacán, así como su decaimiento.

Pirindas: los matlatzincas de Michoacán

Las fuentes históricas relatan los primeros asentamientos matlatzincas en el actual Estado de Michoacán desde el periodo clásico de la época prehispánica, aunque las oleadas migratorias más grandes fueron durante el posclásico tardío.

Los matlatzincas se encontraban situados entre los límites de los señoríos mexicas y purépechas, ubicación que los posicionó en un estatus político-territorial crucial, al ser mediadores de ambos (ver figura 2); en este sentido, también su posición desempeñó un papel crucial en el aspecto militar: por ser adiestrados guerreros, eran aliados de guerra tanto de los purépechas como de los mexicas en las distintas batallas que mantenían ambos bandos. Sin embargo, su relevancia no se redujo al aspecto militar; al localizarse al medio de los dos, cobraron especial importancia en el ámbito económico, siendo los intercambios comerciales un factor fundamental en la conformación de alianzas, ya que se encontraban en el paso obligatorio de un señorío a otro.

⁷⁶ Bernáldez Bernal Andrea, “Los matlatzincas en siglo XVII”, en *Memoria del Primer Coloquio. Querétaro 1995*, Nava L. Fernando (compilador), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, p. 51.

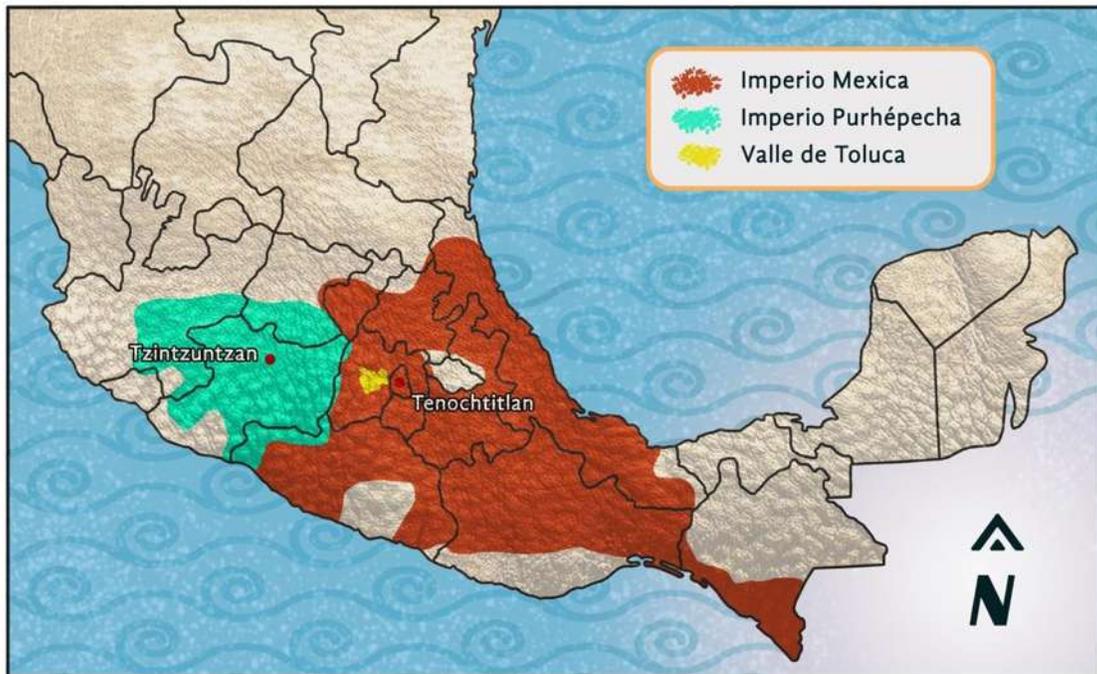


Figura 2. Mapa ubicación matlatzincas. Elaboración propia en base a la información de Perlstein Pollar, Heller, *El imperio tarasco en el mundo mesoamericano*⁷⁷.

Desde el periodo clásico hubo fuertes movilizaciones comerciales y culturales. De acuerdo a Carlos Paredes, desde el año 400 d.C. existía la presencia de familias otopames en las regiones colindantes a la zona purépecha en la región que hoy día se conoce como Oriente de Michoacán; en este escenario los grupos matlatzincas jugaron un papel fundamental en la distribución de productos, lo cual fue factor de tempranas oleadas migratorias hacia la zona purépecha. García Payón y Carlos Paredes sustentan esta tesis con base en los hallazgos arqueológicos de cerámica poblana, cerámica de Morelos y de las regiones del Balsas en centros matlatzincas y viceversa⁷⁸.

La arqueología ha señalado la presencia matlatzincas en el interior del territorio del oriente michoacano hacia el año 565 d.C. La zona arqueológica de San Felipe de los Alzati en el actual municipio de Zitácuaro ha sido reconocida como un sitio perteneciente al grupo matlatzincas y ha sido ubicada temporalmente entre los años 700 y 1200 d.C., esto es, en el periodo epiclásico y posclásico temprano de la época prehispánica, tiempo en el que

⁷⁷ Perlstein Pollar Heller, "El imperio tarasco en el mundo mesoamericano", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. Vol. XXV, Núm. 99, México, El Colegio de Michoacán, 2004.

⁷⁸ García Payón José, *Matlatzincas o Pirindas*, México, Secretaría de Educación Pública, 1926, p. 87.

Paredes Carlos, "Los matlatzincas o pirindas de Michoacán, un eslabón por revalorar" (conferencia presentada en El Colegio Mexiquense, 6 de octubre de 2015), consultada en <https://www.youtube.com/watch?v=fnDDnxqfHKs>

acaecieron grandes expansiones matlatzincas en torno al Valle de Toluca. Es en este expansionismo que Paredes cree necesario considerar la plena presencia de los matlatzincas en el Oriente de Michoacán y la Cuenca del Balsas⁷⁹.

De acuerdo a las “Relaciones originales de Chalco Amaquemecan”, escritas hacia 1602 por Francisco de San Antón Muñón de Chimalpahin, entre 1472 y 1475 se llevaron a cabo las conquistas de los pueblos del Valle de Matlatzinco bajo el mando de Axayacatl, pues ante los afanes expansionistas, las características del Valle lo hacían un gran foco de atracción por su riqueza natural en cuanto a flora y fauna; a ello se sumaba su ubicación estratégica que daba el paso a comerciantes del Valle de México a la Costa del Pacífico y el acceso al contacto con los purépechas. Fue así que los nahuas y varios otros grupos fueron ocupando gran parte de ese territorio, que representó un espacio comercial y pluriétnico importante⁸⁰. Con la conquista mexicana, los señoríos matlatzincas fueron obligados a pagar tributo; y además, bajo este sometimiento se impuso el náhuatl entre los grupos otopames, desplazando con ello la lengua matlatzinca. A raíz de esta invasión se produjo una gran disminución de la población conquistada, que probablemente se vio obligada a huir hacia otras regiones antes que someterse a los conquistadores⁸¹, “es entonces que se da el éxodo de grupos otomíes, mazahuas y matlatzincas hacia el reino de Mechuacan en busca de protección y de tierras para su sustento. (...) En tiempos del Cazonci Zizispandaquare varios pueblos de estas tres naciones le pidieron permiso para poblar sus tierras a cambio de vasallaje y pago de tributo. El Cazonci accedió autorizándoles a poblar en Taimeo, localidad cercana a Zinapécuaro y Araró, al Oriente de la provincia; en Necotlán (hoy Santiago Undameo), cerca de Pátzcuaro, y en Charo matlatzinco, próximo al Valle de Guayangareo (actual Morelia).”⁸² Bajo este escenario fue entonces que varias familias tomaron la decisión de refugiarse en territorio purépecha al estar en desacuerdo con las exigencias de los mexicanos⁸³. La relación geográfica de Necotlán al referirse a los habitantes de ese lugar menciona que:

“solían ser, antiguamente, de la provincia de México, de tierra de Toluca. Dicen los antiguos viejos que habrá como cien años que un principal otomí, que se decía UCELO APANZE, vino huyendo de México y se recogió ante un señor que se decía CHICHISPANDAQUARE, padre del CAZONCI, rey que fue desta provincia, y éste les dio estas tierras y los mandó

⁷⁹ Paredes Carlos, “Los matlatzincas o pirindas de Michoacán, un eslabón por revalorar”...

⁸⁰ García Hernández Alma, *Matlatzincas*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), 2004, p. 6.

⁸¹ García Hernández Alma, *Matlatzincas...*, p. 6.

⁸² Guzmán Pérez Moisés, “Otomíes y mazahuas de Michoacán, siglos XV-XVII: Trazos de una historia.” *Tzintzun, Morelia*, No. 55, jun. 2012, p. 35.

⁸³ Paredes Martínez Carlos, “Al tañer de las campanas. Los pueblos indígenas del antiguo Michoacán en la época colonial” en *Historia de los Pueblos Indígenas de México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2017.

poblar en este sitio, y en otros pueblos que se dicen Taymeo y Matalzingo, y en otros pueblos de tierra caliente, donde al presente viven”⁸⁴.

La migración más conocida hacia tierras michoacanas es la descrita por Fray Diego de Basalenque, fraile que residió en Charo de 1636 a 1651, tiempo en el que se dedicó a estudiar el idioma matlatzinca, aprendiéndolo a través de los viejos de la región. Fue justamente en Charo (poblado de origen matlatzinca) donde inició la redacción de su “Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán de la Orden de San Agustín” basándose en testimonios de viejos frailes y en sus propias experiencias y recuerdos⁸⁵. Para relatar la historia de los matlatzincas en Michoacán se basó en un libro escrito en castellano durante la época temprana de la colonia, redactado por un indígena matlatzinca:

“(…) uno de los primeros bautizados y que supo escribir según la tradición que tenían, escribió luego para que quedase en memoria”⁸⁶.

Fray Diego de Basalenque describió el establecimiento matlatzinca en territorio purépecha como una dotación de tierras a manera de recompensa por parte del rey purépecha *Tzitzic-Pandacuare*⁸⁷ por haber apoyado a los purépechas en una batalla contra la insurrección de los tecos (grupo étnico que habitaba el poniente del Imperio Purépecha), tocho y popoloca en la frontera occidental (hoy Jalisco), quienes pretendían recuperar los parajes de la Ciénega de Zacapu que anteriormente les habían sido arrebatados. El señorío purépecha necesitaba apoyo militar, y siendo los matlatzincas grandes guerreros, se estableció un convenio con las familias que intentaban adentrarse al territorio purépecha. De esta manera, Tzitzipandacuare les concedería tierras a cambio de que contribuyeran con un numeroso ejército para la campaña contra los tecos⁸⁸.

“Pelearon los matlaltzingas tan bien, que conocidamente ellos alcanzaron la victoria [...] Llegado a la paga, los matlaltzingas, como habían experimentado los buenos templos de la tierra y el agrado de los tarascos, trataron con el Rey que les diese tierras en su reino y le servirían en las guerras que se le ofreciesen. Túvolo el Rey a muy buena suerte, y dioles a escoger y escogieron desde los términos de Tiripetío hasta los de Andaparapeo. Concediólo el Rey con mucha voluntad, pues las familias más nobles fundaron en Charo por los tres ríos

⁸⁴ Acuña René, *Relaciones Geográficas del siglo XVI Michoacán*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1987, p. 186.

⁸⁵ Sánchez Díaz Gerardo, “Introducción” en: Basalenque, Fr. Diego de, *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino, Michoacán*, p. XI.

⁸⁶ Basalenque Fr. Diego de, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino, Morelia*, Basal Editores, 1986, p. 164.

[Hasta la fecha no se ha encontrado el documento aquí enunciado, solamente se sabe por Basalenque que el libro existió].

⁸⁷ Tzitzic-Pandacuare fue hijo de Tangaxoan y reinó de 1455 a 1479. –Tzitzic-Pandacuare quiere decir “el rodeado de flores”. Ruiz José, Fabián, *Morelia: Estampas de su pasado*, Morelia, Mich., 1992, p. 45.

⁸⁸ Tanto Basalenque como Fabián Ruiz, Eduardo Ruiz, García Payón y Noemí Quezada hacen referencia a este suceso.

que le cercan, las menores nobles en Santiago Undameo, por gozar de aquel río, las ífimas en los altos que llamamos agora de Jesús y Santa María; y por haber escogido el medio del Reino se llamaron los pirindas, y el Rey honró la cabecera poniéndole su mismo nombre Charao, que es tierra del Rey niño”⁸⁹.

Son varios los autores que han hecho referencia a lo descrito por Fray Diego de Basalenque para explicar la presencia matlatzinca en tierras purépechas. Eduardo Ruiz escribió que, antes de esta migración, “gran número de familias matlatzincas intentaron emigrar al reino purépecha buscando un suelo fértil para su establecimiento, pues la distribución de productos e intercambios comerciales les permitía conocer el territorio del Rey Tzizipandacuare (...) eran conscientes del gran poderío purépecha, sin embargo, este permiso siempre les había sido negado”⁹⁰.

Bajo este escenario, varios núcleos de población matlatzinca se dirigieron a la región purépecha, estableciéndose en Charo-Matlatzinco, Taymeo y Necotlán⁹¹. En palabras de Eduardo Ruiz: “los matlatzincas fueron recompensados; concediéndoles una faja de doce leguas de longitud por cinco de ancho, en la fértil región que se extiende desde Tiripetio hasta Andaparapeo (hoy Indaparapeo), en donde se fueron dispersando, formaron varios pueblos y pequeñas colinas en Huetamo y Necotlán Undameo y otra fracción más en la región calentana de Cutzio. En un sitio regado por tres ríos fundaron la capital de su feudo, se asentaron aquí los más nobles, y le llamaron Charo o Characo también en honor al que estas tierras les concedió, o sea en honor a Tzitzic-Pandacuare quien también era llamado Characu que quiere decir infante real o rey niño, y en Undameo se asentaron los menos nobles. Y es desde entonces que fueron designados con el nombre de *pirinda*⁹² que quiere decir “los de en medio”, por encontrarse situados en el interior del dominio purépecha, en el corazón del reino de Michoacán”⁹³.

⁸⁹ Basalenque Fr. Diego de, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino*, Morelia, México, Basal Editores, 1986, p. 165.

⁹⁰ Ruiz Eduardo, *Michoacán: Paisajes, Tradiciones y leyendas*, Morelia, México, Basal Editores, 1969, p. 378.

⁹¹ García Hernández Alma, *Matlatzincas*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), 2004, p. 8.

⁹² Es importante mencionar que, aunque diversas fuentes han hecho alusión al etnónimo pirinda como designación de los purépechas a los grupos matlatzincas habitantes en Michoacán, estudios lingüísticos no han podido precisar a qué idioma pertenece esta palabra o se ha pensado incluso la posibilidad de corresponder al purépecha bajo la premisa de que atravesó por grandes deformaciones que la han hecho irreconocible.

⁹³ Ruiz Eduardo, *Michoacán: Paisajes, Tradiciones y leyendas*, Morelia, México, Basal Editores, 1969. [El relato de Eduardo Ruiz se basa en lo escrito por Fray Diego de Basalenque].

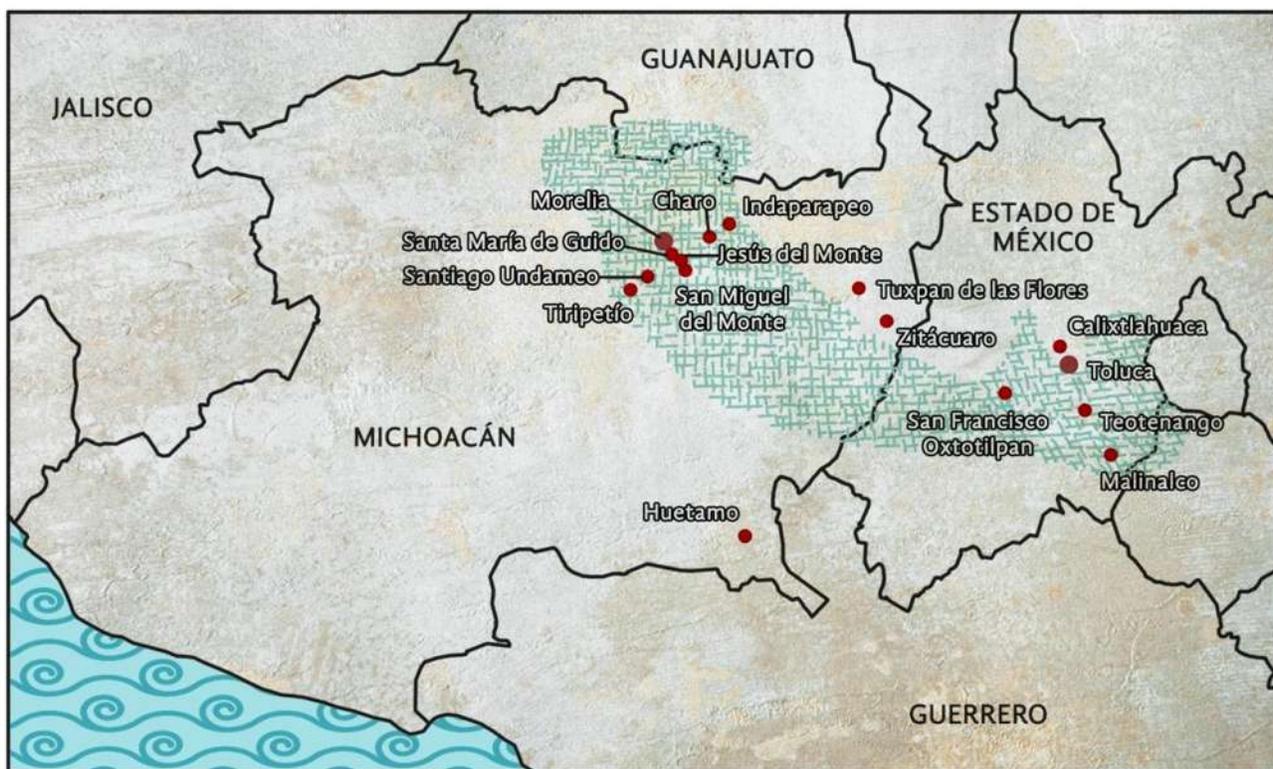


Figura 3. Mapa migración matlatzinca a Michoacán. Elaboración propia, con base en la información de: Basalenque, Fr. Diego, en *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino*. Sahagún, Fr. Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Quezada, Noemí, *Los Matlatzincas: Época Prehispánica y Época Colonial hasta 1650*.

De acuerdo con Fray Bernardino de Sahagún, Fabián Ruiz y Eduardo Ruiz, el crecimiento de la población matlatzinca en el Valle de Toluca, los conflictos internos suscitados en torno a sus formas de gobierno y su condición como aliados de guerra, provocaron una desunión dentro del grupo, disgregándose en tres bandos distintos: el primero estaba en pro de la unión con el Señorío Azteca y eran dirigidos por Chimaltecuhtli, el segundo propugnaba por la independencia matlatzinca y lo conformaban los huebeyeche, Tezozomocli y Chalchihquiah de Teotenando, y el tercero, que radicaba en Tzinacantepec y Tecaxic tenían pretensiones de unirse a los purépechas. Esta situación trajo consigo guerras internas entre los diferentes bandos y con ello intensas movilizaciones matlatzincas a tierras purépechas en distintos tiempos. Estableciéndose en los actuales poblados de Charo, Santiago Undameo, Jesús del Monte, Santa María de Guido, San Miguel del Monte, Indaparapeo, Tiripetío, Huetamo, Cutzio y Taymeo (véase figura 3).

Noemí Quezada, a través de su trabajo de archivo, ha mostrado otras migraciones (además de las descritas anteriormente) hacia esta zona. En el Archivo General de la Nación se cuenta con una declaración de 1635 de un indígena matlatzinca donde se explica la causa de su llegada a Michoacán:

“Y esto lo sabe porque de unos viejos a otros ha habido siempre tradición y han entendido que la venida de estos naturales a este pueblo fue porque sus antepasados vinieron de Toluca por vejaciones que allá recibían y así entendieron que primero se vinieron los naturales de Santiago Necotlán, Jesús y Neutla que están en tierras de su Majestad y los antepasados de esta dicha Villa como hallaron este puesto desocupado se poblaron en él; y fueron aumentando hasta estar en mucha cantidad y así se ha ido continuando”⁹⁴

Otra declaración dentro del mismo proceso dice que:

“...el bisabuelo de este testigo que era de Toluca con otros indios se vinieron huyendo de ella por los malos tratamientos que les hacía Moctezuma Emperador de México y llegados a esta Provincia el Rey de ella y Catzonci a quien pidieron les amparasen a lo este puesto [Charo] para que en él viviesen y estando ya avecindados enviaron a avisar a sus familiares y de su nación la buena acogida que habían hallado con que se vinieron casi trescientos y se avecindaron en esta dicha villa...”⁹⁵

La unión de las familias matlatzincas con los purépechas agudizó las rivalidades entre los matlatzincas del Valle de Toluca y los que se instalaron en territorio purépecha; García Payón y Eduardo Ruíz mencionan que fue tal el descontento por la hospitalidad que les brindaron, que los matlatzincas del Valle lo concibieron como “traición y aprovechándose de que los pirindas acompañaban a Tzitzic-Pandacuare en sus conquistas, organizaron diversas batidas para castigarlos, así que este odio que se formó entre matlatzincas y pirindas, acabó por extenderse entre matlatzincas y Tarascos”⁹⁶. Lo mencionado por García Payón evidencia la desunión entre familias de un mismo grupo.

La mayoría de fuentes citadas a lo largo del texto hacen referencia a los matlatzincas de Michoacán bajo el nombre de pirindas (haciendo una diferenciación entre ambos grupos de familias), y únicamente hacen alusión al etnónimo matlatzinca para explicar el origen de este grupo; otro aspecto a resaltar es que no se ha encontrado ninguna fuente (hasta ahora) en la que se hable de un contacto posterior entre ellos, o de alguna reconciliación. Estos aspectos llevan a cuestionarse si fue tal la rivalidad que los matlatzincas desconocieron a las familias que se establecieron en Michoacán; y si la migración de estas familias supuso la creación de una nueva identidad, y con ello la constitución de un grupo distinto al de los poblados del Valle de Toluca.

Recapitulando, la movilización y ocupación matlatzinca en Michoacán acaeció en distintos momentos de la época prehispánica. Éstos datan desde el periodo clásico hasta el posclásico tardío. Tomando en cuenta que las relaciones de Taymeo y Necotlán a las que se ha hecho referencia se escribieron en 1579 y que para los habitantes del lugar aquellos sucesos de

⁹⁴ Quezada Noemí, *Los Matlatzincas: Época Prehispánica y Época Colonial hasta 1650*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 43-44.

⁹⁵ Quezada Noemí, *Los Matlatzincas: Época Prehispánica y Época Colonial hasta 1650*, p. 44.

⁹⁶ García Payón José, *Matlatzincas o Pirindas*, México, Secretaría de Educación Pública, 1926, p. 67.

movilización tuvieron lugar cien años atrás, se puede concluir que el último periodo de asentamiento matlatzinca en la zona de Mechuacan previo al contacto con los españoles, ocurrió probablemente entre los años de 1479 y 1480 aproximadamente.

De acuerdo con lo antes dicho, desde un primer momento este grupo desempeñó un papel fundamental en el intercambio de productos, lo que afianzó sus relaciones con los huacusechas y explica las diferentes oleadas migratorias hacia este territorio. En el siglo XV se intensificaron las relaciones comerciales, “así por ejemplo en la zona del Valle de Toluca se ha encontrado cerámica poblana de Morelos y del Balsas, serpentina y piedra verde del Balsas”⁹⁷ perteneciente a esa temporalidad. De acuerdo a Hellen Pollar, pudieron existir dos circuitos de intercambio en dos direcciones, a través de los cuales los comerciantes matlatzincas se movilizaban. Éstos eran: de las tierras altas del Lerma a las bajas del Balsas a través del corredor Cutzamala, y del Valle de Toluca al Oriente de Michoacán hasta las riberas del lago de Cuitzeo y Charo en la llamada Cuenca de Mil Cumbres. En este sentido,



Figura 4. Mapa circuitos comerciales [Elaboración propia].

Paredes tiene la hipótesis de que los matlatzincas pudieron cumplir el papel de intermediarios

⁹⁷ Paredes Carlos, “Los matlatzincas o pirindas de Michoacán, un eslabón por revalorar”, (conferencia presentada en El Colegio Mexiquense, 6 de octubre de 2015).

y que además tenían el dominio del mercado interregional, ya que los productos de la tierra huacusecha se vendían en Tlatelolco (véase figura 4).

Además de tener en cuenta el papel militar que tuvo este grupo, resulta necesario hacer hincapié en la importancia pirinda-maltatzinca dentro de toda la sociedad purépecha, pues al asentarse en estos territorios, explícitamente hubo un proceso de sincretismo cultural. De esta forma, los pueblos matlatzincas asentados en territorios de Michoacán no sólo hablaban el idioma *matlatzinca*⁹⁸, sino que también aprendieron a dominar el idioma purépecha. De igual manera, así como la invasión mexica al Valle de Toluca llevó consigo la imposición del náhuatl, es muy probable que pasara lo mismo con los pirindas habitantes en Michoacán, pues al encontrarse en tierras donde predominaba el grupo purépecha, tuvieron que aprender el idioma para poder establecer nuevas relaciones que aseguraran su pervivencia. Moisés Guzmán dice a este respecto que “la consolidación de los reinos purépecha y mexica en el transcurso del siglo XV, la creciente militarización desarrollada por los dos pueblos y el deseo de ensanchar cada vez más sus dominios para controlar una variedad de recursos naturales y humanos, los llevó a continuos enfrentamientos en el área fronteriza de ambos señoríos (...), a las sucesivas incursiones que unos y otros hacían en territorio enemigo, fundando pueblos, invadiendo otros e imponiéndoles un nombre en su propia lengua. Esto obligó a los grupos otomíes, mazahuas y matlatzincas del Valle de Toluca a pedir asilo en los dominios del Cazonci a cambio de pagar el tributo, venerar a los dioses tarascos, acompañarlos en las guerras contra los mexicas y vigilar sus fronteras”⁹⁹.

En la *Relación de Necotlán*, (ahora Santiago Undameo) se hace una breve descripción de los habitantes de origen matlatzinca asentados en el lugar; en dicha descripción se puede observar la adopción de intercambios culturales.

“Andaban vestidos como los tarascos, con sus jubones, camisas, sombreros, zaragüelles, mantas (...)”¹⁰⁰.

Es importante tener en cuenta que implícitamente habría una transformación, pues los llamados pirindas en Michoacán ya no serían los mismos matlatzincas asentados en el Valle de Toluca. Desde un primer momento, al desarrollarse en un nuevo espacio geográfico-social con características distintas a las de sus antiguas poblaciones, se presupone una separación tanto cultural como lingüística del grupo matlatzinca al que inicialmente pertenecían; este proceso a su vez supone la construcción de un nuevo tipo de colectividad, en donde tanto el

⁹⁸ De acuerdo al Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) pertenece a la familia lingüística Oto-mangue –otomí y mazahua–, integrada por 17 lenguas.

⁹⁹ Guzmán Pérez Moisés, “Otomíes y mazahuas de Michoacán, siglos XV-XVII: Trazos de una historia.” *Tzintzun, Morelia*, No. 55, jun. 2012, p. 35.

¹⁰⁰ Acuña René, *Relaciones Geográficas del siglo XVI Michoacán*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM, 1987, p. 187.

ecosistema¹⁰¹ como la relación con otros pueblos, como el purépecha¹⁰², darían paso a procesos de adopción, intercambio y transformación cultural. Estos procesos reflejan la dinámica cultural como “ (...) o processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana”¹⁰³.

Los pirindas en la época colonial

Desde principios de la época colonial hubo conocimiento de la presencia matlatzinca en Michoacán; entre los años 1523 y 1524 Hernán Cortés envió al visitador Antonio de Carvajal a tierras michoacanas a fin de recabar información de su población, recursos y capacidad tributaria¹⁰⁴. En este contexto, en 1529 Charo aparece dentro de los reclamos de Cortés, anexándose así dicho territorio al Marquesado del Valle bajo el topónimo Charo-Matlatzingo como extensión del Valle de Toluca. El reclamo y la posterior apropiación de esta encomienda no se basó en un factor geográfico, sino en la población que habitaba el lugar; fue hasta 1564 que por orden real se confirmó oficialmente este sitio como parte de las posesiones del Marquesado del Valle, con lo que se conformó la Villa de Charo Matlatzinco, perteneciendo al Marquesado durante toda la época colonial¹⁰⁵. Recordemos además que alrededor de 1579 se escribieron las “Relaciones geográficas de Taymeo y Necotlán”, cuyas relaciones dan informe de la población matlatzinca habitante en Michoacán. Posteriormente, en 1640 Basalenque escribió acerca de este grupo y además elaboró dos artes de la lengua matlatzinca; estos estudios contribuyeron en dos sentidos: en primer lugar, a la evangelización –como objetivo directo–, bajo la premisa de que el conocimiento de la lengua y de la población facilitaría el proceso de conversión:

¹⁰¹ Como apunta Bartolomé, “os novos âmbitos ecológicos a que chegavam condicionavam suas respostas culturais ao meio ambiente” (las nuevas características ecológicas de los espacios a donde llegaban condicionaban sus respuestas culturales al medio ambiente). [La traducción es mía].

Bartolomé Miguel Alberto, “As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político”, en *MANA*, Vol. 12, Núm. 1, Rio de Janeiro, Brasil, 2006, p. 40.

¹⁰² El nuevo espacio en que se establecieron era un espacio multilingüe, donde además del purépecha se hablaba el nahua, el otomí y el mazahua. En este sentido, como las fuentes lo han enunciado, es probable que aprendieran el purépecha, así como otros idiomas y formas organizativas que fuesen necesarias para su desenvolvimiento económico-social en el nuevo territorio geopolítico.

¹⁰³ Bartolomé se refiere a los procesos de transfiguración étnica bajo la óptica del dinamismo cultural como un proceso natural de las sociedades humanas en el que se crean constantes configuraciones sociales que revelan la capacidad de adaptación y transformación de los grupos étnicos, e incluso apunta que no pocas veces estos procesos conllevan la producción de nuevas configuraciones sociales y culturales que se alejan de las originarias.

¹⁰⁴ Anaya Hernández A. y Espejel Carbajal Claudia, “Legua a legua. Análisis de la visita de Antonio de Carvajal a Michoacán (1523-1524) desde los sistemas de Información Geográfica”, en *Americae. Revista Europea de Arqueología Americanista*, Francia, 2008.

¹⁰⁵ Von Wobeser Gisela, “El gobierno en el marquesado del Valle de Oaxaca”, *Históricas Digital. Mapas, cuadros (Serie Historia Novohispana 33)*, México, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 2002, p. 184.

“Para aprender la lengua Matlatzinga Para administración de los sanctos sacramentos asi para confessar y predicarlacon Diffinicion de Sacramentis y demas cosas necesarias para Ablarla i entenderla Por el modo mas ordinario y versado comun igualmente para no ofuscarse en su inteligencia. Hecho y ordenado por el padre Fray Miguel de Guevara Ministro Predicador i Operario Euangelico en las tres lenguas q(ue) Glmente (generalmente) corren Mexicana, tharasca y Matlatzinga en esta prouinzia de Michhuacan. Prior actual del conuento de Santiago athatzithacquaro. Año de 1638”¹⁰⁶.

En segundo lugar, contribuyeron a la preservación del idioma (quizá de manera indirecta), pues la realización de estos estudios provocó como consecuencia que no desapareciera tempranamente aún ante el contexto multilingüe de la zona y la posterior política de castellanización. Entre 1640 y 1646 se elaboró un calendario matlatzinca que contribuyó a la preservación de la memoria, dado que en él se recogieron tradiciones prehispánicas en cuenta vigesimal. El poblado de Charo, al pertenecer al Marquesado del Valle, se convirtió en un importante centro de conocimiento de la lengua matlatzinca. En su carácter de Villa estableció relaciones de comercio con la capital del obispado y los lazos con la orden agustina se acrecentaron, impulsando las artes, el conocimiento y la práctica de la lengua matlatzinca; todo ello favoreció a que la población matlatzinca de Michoacán persistiera aún ante las políticas congregacionales de aquel entonces. Tal es así que “En un censo de Huetamo de 1683 aparecen algunos apellidos que evidencian la filiación matlatzinca de sus habitantes: Acapantle, Cavi, Xandu, Murinche, Luvis, Mami, Nila, Damiya, Quanbi, Eguanpi, Henche, Baseca, Yaca y Chimal. Éste último aun conservado en la actualidad en Charo y Jesús del Monte”¹⁰⁷.

Lo enunciado explica que el idioma matlatzinca-pirinda se hablara en Michoacán hasta los albores del siglo XX; en 1862 la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística afirmaba que se hablaba todavía en muchos pueblos cercanos a Toluca y Cuernavaca, así como en Charo, Santa María, Jesús del Monte, San Miguel del Monte, Santiago Undameo y Etucuaru¹⁰⁸. Sin embargo, el idioma comenzó a tener un acelerado descenso. Tan sólo dos décadas más tarde (en 1886), Nicolás León registró que el pirinda se hablaba únicamente en Charo, San Miguel

¹⁰⁶ Este manuscrito es transcrito por Rudolf Schuller bajo el título de “IHS Arte Doctrinal i modo G.” y hace mención de que el manuscrito se conserva en la Biblioteca de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, Ciudad de México; sin embargo, no aparece la referencia completa del texto.

Schuller Rudolf, “Los indios Matlatzincas y su lengua” en *Etnhos. Revista dedicada al estudio y mejoramiento de la población indígena de México, Tercera época*, tomo I, núm. 5, mayo de 1925, p. 105-114. Artículo reproducido y consultado en *Alzaban Banderas de Papel...*, p. 324.

¹⁰⁷ Carrillo Cázares, citado por Martínez Ayala Jorge, “¿Qué hay detrás del Chimal Matlatzinca?” en *Las diversidades indígenas en Michoacán*, Michoacán, México, UMSNH, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 32.

¹⁰⁸ Muntzel, Martha C., “Lenguas otopames en riesgo. Indicios de desplazamiento y mantenimiento”, en *X Coloquio Internacional sobre Otopames*, México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas/UNAM Instituto de Investigaciones, 2010, p. 155.

del Monte y Jesús del Monte, siendo en este último lugar, para entonces, mal hablado¹⁰⁹. De esta manera, el idioma se encontraba en un inevitable proceso de declive; inclusive este antropólogo proporcionó una cifra en cantidad de los hablantes de pirinda en aquel tiempo.

“Parece que en Michoacán la desaparición del matlaltzinca (pirinda) fue bastante lenta. Los españoles no introdujeron el azteca en esta región, donde nadie lo hablaba; el tarasco y el pirinda permanecieron en pie de igualdad. Según León había aun en 1886, 1260 [*sic*] pirindas, de los cuales 500 estaban en Charo, 325 en Jesús del Monte y 425 en San Miguel del Monte. El pirinda se mantuvo por lo tanto hasta estos últimos tiempos en Michoacán [Soustelle, 1993:487. La suma correcta sería 1250, pero en el original figura 1260]”¹¹⁰.

El antropólogo Jacques Soustelle visitó Charo en 1933 y registró que el último hablante de pirinda murió un año antes de su visita. Sin embargo, un par de ancianas le dieron un listado de palabras en pirinda¹¹¹; empero, Fabián Ruíz menciona que fue hasta fines de los años cincuenta que murieron los últimos hablantes de pirinda¹¹². Con todo ello, se puede decir que el idioma pirinda en Michoacán tuvo un paulatino pero inevitable proceso de desaparición y que pervivió durante varios años debido a los estudios realizados en torno al conocimiento de la población, y que sin embargo, hacia finales del siglo XIX y principios del XX, atravesó por un rápido descenso que desembocó en su desaparición. Aunque el idioma pirinda se extinguió durante el primer tercio del siglo XX, existen hallazgos que hacen pensar que la conciencia de la identidad pirinda pervivió varios años después; no obstante, ésta era ya demasiado endeble. En 1968 el historiador Juan Tavera escribió respecto a la población pirinda habitante en Huetamo que existían:

"pequeños núcleos de población indígena en algunos barrios del pueblo, así como en las localidades de Cutzio, Purechucho, La Parota y Comburindio, (pero que ya no existían) dialectos indígenas"¹¹³.

De esta manera aquí puede observarse que el idioma no fue tomado en cuenta por los estudiosos como Tavera como el diacrítico definidor de la condición indígena. Sin embargo, la existencia matlatzinca en Michoacán se fue olvidando y la identidad pirinda se ocultó bajo

¹⁰⁹ León Nicolás, *Origen, estado actual y geografía del idioma pirinda o matlatzinca en el estado de Michoacán*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1994.

¹¹⁰ Soustelle, citado por Delfin Guillaumin, Martha, “Los pirindas de Michoacán: ¿inicio de un proceso de etnogénesis?”, Cuicuilco, vol. 18, num. 50, [online]. 2011, p. 154-155.

¹¹¹ Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame del México central*, México, FCE, 1993, p. 303.

¹¹² Ruíz Fabián, citado por Martínez Ayala Jorge, “¿Qué hay detrás del Chimal Matlatzinca?” en *Las diversidades indígenas en Michoacán*, Morelia, Michoacán, UMSNH, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, p. 36.

¹¹³ Tavera, citado por Delfin Guillaumin Martha, “Los pirindas de Michoacán: ¿inicio de un proceso de etnogénesis?”, Cuicuilco, vol. 18, núm. 50, 2011, p. 152 (los paréntesis son míos).

la sombra del nacionalismo mexicano, huyendo de la discriminación y las políticas de erradicación –como se explicará posteriormente–.

La población matlatzinca en Michoacán no ha sido extensa, sino que desde su llegada han habitado pequeños poblados. Además, la mayoría se encuentran en las inmediaciones de la actual ciudad de Morelia. De acuerdo a Jorge Amos Martínez Ayala, el grupo pirinda ha sido sujeto de las presiones de la capital michoacana desde la época virreinal¹¹⁴, pues ésta ha ido absorbiendo a las poblaciones pirindas, dando pie a la transformación de prácticas culturales, lo que ha influido en que se les perciba dentro de una masa poblacional homogénea, haciendo más fácil el proceso de asimilación. En 1886 Nicolás León, al ubicar Charo, Jesús del Monte y San Miguel del Monte como los únicos poblados de habla pirinda, escribió: “en los otros pueblos ya ni su nombre es conocido”, refiriéndose a los demás poblados de origen pirinda. Pero, ¿qué explica el acelerado declive que se da a finales del siglo XIX, no sólo del idioma sino de la identidad pirinda? A este respecto, Javier López Sánchez dice que “las causas de la extinción de las lenguas originarias son varias, pues en diferentes momentos históricos se han relegado del uso familiar y comunitario”. López Mazi dice que hay identidades estigmatizadas durante generaciones, identidades que son ocultadas por los padres a sus hijos¹¹⁵, pero la siguiente pregunta sería: ¿al desaparecer el idioma automáticamente desaparecen las etnias?, ¿o es que estas identidades se han ocultado?, ¿en qué se encauza la inconsciencia colectiva de una identidad étnica? Para resolver estos cuestionamientos habrá que asomarse a la política indigenista mexicana y a las formas de percibir lo indígena a lo largo de la historia, ya que esto ayudará a comprender mejor las causas del decaimiento, el ocultamiento, la aparente desaparición y la negación de la prevalencia –invisibilidad– pirinda en Michoacán, y con ello, se podrán emitir conclusiones respecto a la condición actual de esta etnia.

Políticas de ocultamiento y erradicación indígena en México. El indígena observado como un problema

De acuerdo con Karina Ochoa y bajo el pensamiento decolonial de Enrique Dussel y Aníbal Quijano, la modernidad no nace desde la Ilustración y la Revolución Francesa (visión eurocentrista); la modernidad nace desde 1462 con la llegada de Colón a la hoy Latinoamérica y con la instauración de un modelo de dominación colonial de extractivismo, que dio paso al capitalismo como primer modo de producción global, siendo América Latina la primera periferia, naciendo el capitalismo periférico que repercutiría directamente sobre

¹¹⁴ Paredes Martínez Carlos y Martínez Ayala Jorge Amos (coordinadores), *...Alzaban Banderas de papel, los pueblos originarios del Oriente y la Tierra Caliente de Michoacán*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), 2011, p. 554.

¹¹⁵ López Sánchez Javier, en prensa (entrevista), “51 lenguas indígenas en peligro de extinción”, *Notimérica/Cultura* 18-10-2016, consultado el 21-09-2018.

las poblaciones conquistadas al someterlas a diferentes tipos de dominación¹¹⁶. En este sentido, dice Leif Korsbaek que se puede hablar de diferentes conquistas en distintas direcciones: podemos enunciar una conquista geográfica, cuyo representante fue Cristóbal Colón; una conquista militar, cuyo narrador será Bernal Díaz del Castillo; una conquista política, iniciada por Hernán Cortés; una conquista espiritual con gran número de cronistas, en su mayoría frailes; y una conquista administrativa, cuyos principales representantes eran Alonso de Zorita y Fray Juan de Torquemada¹¹⁷.

Puede decirse que desde la etapa de conquista y colonización se concibió al indígena como un problema que requería ser solucionado a través de diversas estrategias. Dentro de este escenario existieron una variedad de posturas en torno a la condición indígena y a las formas de erradicar aquello que era considerado como un problema. Al inicio, esta condición se manifestaba como un problema biológico y fue por ello que se optó por una política de segregación, en la cual se realizaron grandes esfuerzos por subdividir la población según las líneas raciales¹¹⁸, no obstante, las mezclas entre indígenas y “blancos” comenzaron desde los principios de la conquista y conjuntamente fueron surgiendo disímiles planteamientos indigenistas correspondientes a diferentes ángulos y momentos de la conquista, generándose con ello diversas discusiones.

En la época colonial el indigenismo es caracterizado por su justificación cristiana, basándose en una política de segregación¹¹⁹, que, como vio anteriormente (con el caso pirinda), trajo consigo el desarrollo de una gran variedad de estudios sobre las poblaciones indígenas y sus idiomas pero también la extinción y transformación de varios grupos, pues el objetivo no era salvaguardar los idiomas, sino aprenderlos para llevar a cabo la conversión de los pobladores del territorio conquistado. Fue así que “a política colonial das “recongregações” na Nova Espanha ou da “desnaturalização” no Rio da Prata reestruturou ou deslocou uma variedade de comunidades mesoamericanas e andinas”¹²⁰. En este sentido, “alguns grupos

¹¹⁶ Ochoa Muñoz Karina, *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*, España, Akal Editores, 2019.

Para el pensamiento decolonial consultar: Dussel Enrique, *El giro descolonizador desde el pueblo y hacia la segunda emancipación*, Biblioteca CLACSO.

Quijano Anibal, *Colonialidad del poder, “Eurocentrismo y América Latina”. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, 2014. (Se anexan las ligas de consulta en la bibliografía).

¹¹⁷ Korsbaek Leif y Samano Renteria, “El Indigenismo en México: antecedentes y actualidad” en *Ra Ximhai*, enero-abril, vol. 3, número 001, México, Universidad Autónoma Indígena, 2007, p. 199.

¹¹⁸ Korsbaek Leif y Samano Renteria, “El Indigenismo en México: antecedentes y actualidad” en *Ra Ximhai*, enero-abril, vol. 3, número 001, México, Universidad Autónoma Indígena, 2007, p. 198.

¹¹⁹ Korsbaek Leif y Samano Renteria, “El Indigenismo en México: antecedentes y actualidad” ..., p. 199.

¹²⁰ Bartolomé Miguel Alberto, “As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político”, en *MANA*, Vol. 12, Núm. 1, Rio de Janeiro, Brasil, 2006, p. 42.

desapareceram como resultado das compulsões militares, bióticas ou econômicas, mas também surgiram outros tantos devido a deslocamentos, congregações ou alianças”¹²¹.

Siguiendo a Aníbal Quijano¹²², uno de los elementos del patrón de dominación colonial es el impedimento de la autodeterminación y la autodefinición de los pueblos sometidos, es decir, se les nombra desde una óptica externa, se les define como *indios*. “Nos llamaron indios” – menciona Karina Ochoa desde una enunciación general, bajo una visión homogeneizante, como si los llamados “indios” fuesen todos iguales; inclusive “os rótulos étnicos generalizantes, ao delimitarem etnias classificatórias, como Guarani, Quéchua, Maia, Zapoteco, Toba ou Mataco sobretudo eram, e são, atribuições identitárias externas em vez de etnónimos próprios”¹²³. Antes de la conquista no existían las “naciones indígenas” tal como las ópticas nacionalistas del siglo XIX las entendieron y las difundieron. Empero, como indica Bartolomé, sí existían grupos etnolingüísticos internamente diferenciados en grupos étnicos organizacionales, entendidos como comunidades identitarias exclusivas, que podían incluso no tener mayores relaciones entre sí. Es así que desde la imposición se imposibilitó el acceso al autonombramiento y a la autoafirmación a manera de opresión. Desde la lógica decolonial este es un componente básico para entender las relaciones de poder en la actualidad, que tiene sus orígenes en los procesos coloniales.

El indígena, bajo una visión etnocentrista, era concebido como impuro, deshumanizado e ignorante, al cual habría que educarle a través del despojo de las lenguas originarias y de todos los códigos simbólicos y reales para concebir la vida y la sociedad bajo la imposición de nuevas formas de ser y de existir que fuesen efectivas dentro de la configuración del sistema colonial dominante.

Otro proceso clave que destaca Karina Ochoa es el del mestizaje, donde el elemento de la culpa ha maniobrado como un dispositivo efectivo dentro del patrón de dominación: “si vemos el proceso de mestizaje en México, lo que hace es sacarnos de la culpa de ser indios, y entonces hay que blanquearse para salir de la culpa; así la lógica del mestizaje ha operado desde el lugar de intentar borrar la culpa de lo que somos, porque nos sentimos culpables de ser lo que somos, porque se interiorizaron los patrones de dominación colonial hasta nuestros días”¹²⁴. De acuerdo a estos postulados, el proceso de conquista y colonización operó a través de la *deshumanización de la otredad*, de esa otredad negada, que incluso se puede percibir

¹²¹ Bartolomé Miguel Alberto, “As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político”, en *MANA*, Vol. 12, Núm. 1, Rio de Janeiro, Brasil, 2006, p. 42.

¹²² Quijano Anibal, *Colonialidad del poder, “Eurocentrismo y América Latina”*. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Biblioteca CLACSO, 2014.

¹²³ Bartolomé Miguel Alberto, “As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político”, en *MANA*, Vol. 12, Núm. 1, Rio de Janeiro, Brasil, 2006, p. 44.

¹²⁴ Ochoa Muñoz Karina, “Feminismos, política y decolonialidad” (conferencia presentada en la Escuela de Formación Política Ometochtzin, “I sesión: La decolonialidad epistemológica, ética y política”, Ciudad de México, 14 de agosto de 2018). Consultado a través de: <https://www.youtube.com/watch?v=Z8TZW0P-s68&t=15s>

hasta en los discursos más amigables como el de Bartolomé de las Casas, el ya conocido “defensor de indios”. Negación, en el sentido de que no se le reconoce como es; en este punto surge el cuestionamiento de, si en la actualidad se ha roto con este esquema o si responde a una configuración vigente dentro de las lógicas de dominación operantes en la actualidad.

Una aportación importante a destacar para entender los procesos de dominación en los que nos encontramos inmersos (como latinoamericanos) hasta la actualidad, es lo que Karina Ochoa llama *feminización del indio*, para referirse al tutelaje que se ha ejercido sobre los pueblos indígenas desde la época colonial, que al percibirseles incapaces de administrar sus propios bienes se les negó el acceso al autogobierno, lo cual justificó el tutelaje a través de la administración colonial¹²⁵.

“Se les asume una tutela que se parece más a la de las mujeres que la de los infantes (es decir) hay una transferencia del tutelaje, porque no llegamos a la mayoría de edad (...). La tutela contra las poblaciones colonizadas es perpetua”¹²⁶.

El paradigma asimilacionista ante la construcción del Estado Nacional

La ideología liberal en la reconfiguración de las identidades.

Históricamente se ha operado bajo la lógica de negación indígena. A principios del siglo XIX, en el contexto de las guerras de Independencia de los países latinoamericanos, algunas élites criollas pusieron los ojos en los indígenas, como fue el caso mexicano; sin embargo, fue con un propósito estratégico, al usarlos de aliados en la lucha por el poder político. Empero, el indígena siguió siendo negado porque “para los criollos la idea de construir naciones poderosas y soberanas suponía la eliminación de los factores de atraso que impedían a los países latinoamericanos crecer al ritmo y modo de los modelos de Inglaterra, Francia y Estados Unidos”¹²⁷. Desde esa perspectiva, dichos factores eran las formas de vida de las poblaciones indígenas. Bajo esta ideología, los indígenas fueron percibidos como la traba para el desarrollo y el progreso de los países bajo la ideología liberal de la época.

Durante el periodo de la “Reforma” se puso especial atención en las poblaciones indígenas. A través de las Leyes de Reforma (de desamortización), los reformistas pretendieron borrar

¹²⁵ Ochoa Muñoz Karina, “El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización” en *El Cotidiano*, núm. 184, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 2014.

¹²⁶ Ochoa Muñoz Karina, “Feminismos, política y decolonialidad” (conferencia presentada en la Escuela de Formación Política Ometochtzin, “II sesión: La decolonialidad epistemológica, ética y política”, Ciudad de México, 21 de agosto de 2018). Consultado a través de: <https://www.youtube.com/watch?v=Z8TZWOP-s68&t=15s>

¹²⁷ Escárzaga Fabiola Nicté, “La emergencia indígena contra el liberalismo”, en *Política y Cultura*, no. 22, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2004, p. 106.

al indígena con leyes dirigidas contra las tierras colectivas de las comunidades indígenas. Ante la reciente disolución de los vínculos monárquicos en Latinoamérica, el contexto español tuvo gran eco; cuando en España la legislación de las Cortes derivó, de manera progresiva, hacia la disolución de las propiedades comunales, con el decreto del 4 de enero de 1813 (que ordenó su división con la excepción de los ejidos necesarios para la subsistencia de los pueblos¹²⁸), las nacientes naciones latinoamericanas se dispusieron a seguir este camino. La concepción liberal de la propiedad supuso un cambio sociocultural, transformación que trastocó todo ámbito de la cotidianidad de los poblados, pues mientras el nuevo régimen en aras de construcción estaba dirigido a la constitución de una nación dividida en pequeños propietarios, los pueblos indígenas se organizaban en propiedades comunitarias, es decir, la relación con la tierra estaba apegada a la ancestralidad, a sus recursos naturales y de asunto colectivo. Las relaciones indígenas estaban regidas por usos y costumbres, donde el tributo cobraba especial relevancia, ya que era una forma organizativa practicada desde la época prehispánica que se adaptó a las necesidades de la colonia. El nuevo régimen bajo el ideal liberal pretendía, con la repartición de tierras comunales, suprimir las propiedades comunitarias y con ello poner freno a las formas estamentales y corporativistas que éstas mantenían. Ello era sustentado bajo la premisa de que el progreso debía fundamentarse en el esfuerzo individual de seres independientes, ciudadanos que formaran una nación¹²⁹. “Pues mientras el sistema colonial incluía en sí varias naciones bajo la llamada soberanía del rey, (...) el estado liberal de la segunda mitad del siglo XIX se erigía en torno a la existencia de un solo pueblo igual ante la ley”¹³⁰.

Por otro lado, en la medida en que el sistema colonial dejaba de ser funcional, los estudios de las diferentes órdenes eclesiásticas en materia indígena, como los diccionarios, las relaciones geográficas, estudios culturales, organizacionales y de economía indígena, dejaban de elaborarse, lo cual implicaría una transformación dentro de la sociedad indígena; pues como se ha visto anteriormente, si bien es cierto que el proceso de conversión del régimen colonial supuso la erradicación y dislocación (según el caso) de los grupos indígenas, también contribuyó de manera indirecta a la conservación de algunos de sus idiomas o al menos a su desaparición paulatina, así como a la preservación de expresiones culturales y formas organizativas.

Lo importante a destacar, desde el punto de vista de esta investigación, más allá de reconocer el carácter impositivo y autoritario de las nuevas legislaciones, es la forma en que éstas se

¹²⁸ Barrichaga Diana, citada por Murgueitio Manrique Carlos, “El proceso de desamortización de las tierras indígenas durante las repúblicas liberales de México y Colombia 1853-1876”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, vol. 20, num. 1, Colombia, Universidad Industrial de Santander, 2015, p. 75.

¹²⁹ Murgueitio Manrique Carlos, “El proceso de desamortización de las tierras indígenas durante las repúblicas liberales de México y Colombia 1853-1876”, p. 76.

¹³⁰ Lomnitz-Adler, citado por Mendoza Arroyo Juan Manuel, “Identidades indígenas y agraristas en Michoacán”, en *Las diversidades indígenas en Michoacán*, Morelia, México, Instituto de Investigaciones Históricas UMSNH, 2015, p. 187.

llevaron a cabo de manera efectiva, pues la imposición de un nuevo régimen organizacional forzosamente conlleva las relaciones que se crean entre los diferentes sectores poblacionales y el Estado, como bien apunta Eduardo Mijangos, cuando advierte que la hegemonía se construye de diversas maneras y con variables de resistencia no siempre institucionalizadas, como las organizaciones locales, la familia y la cotidianidad. Desde este punto de vista, la interrelación entre las políticas de Estado y las organizaciones comunitarias reconfigura las estructuras de dominio del Estado al cristalizarse dentro de los espacios operativos (campos de acción)¹³¹. En este sentido resulta indispensable tener en cuenta la adaptabilidad y adecuación de los diferentes grupos indígenas¹³² y con ello la construcción de una nueva forma de representación en el ámbito del gobierno local. Murgueitio ubica diferentes mecanismos que hicieron frente a las campañas de desamortización, que son: la rebelión y el sabotaje (usados como formas de negociación y dilación), la resistencia cotidiana y el uso de los dispositivos legales. De manera frecuente también se recurrió al robo de documentos oficiales y desamortizaciones simuladas¹³³. Estos aspectos forman parte de los diferentes mecanismos de adaptación a los que recurrieron los grupos indígenas como resistencia a la reforma. Fue así que, si la rebelión no era funcional, se optaba por recurrir a la normatividad e instituciones usadas a su beneficio para intentar mantener sus formas organizacionales; asimismo, muchas veces dentro de la aceptación se escondía una resistencia, silenciosa pero efectiva. Como apunta Murgueitio Manrique, referenciando el trabajo de Jennie Powell en Michoacán, los poblados respondieron a la desamortización a través de mezclas complejas de resistencia, negociación y acomodo en la medida que estas acciones les permitieran proteger los derechos de propiedad, sus instituciones religiosas y organizaciones locales, y minimizaran la cantidad de tierra asignada a forasteros para así tener mayor acceso a sus bosques¹³⁴. Como se dijo, las respuestas de las poblaciones no siguieron una línea análoga. Esto dependía de las condiciones de cada una, ya fuesen étnicas, históricas, geográficas y/o culturales, que a su vez condicionaban la aplicación de las leyes erigidas; por ejemplo, hubo circunstancias en que la desamortización significó la oportunidad de recuperar tierras que

¹³¹ Mijangos Díaz Eduardo, "La "identidad campesina", una valoración a partir del agrarismo posrevolucionario en Michoacán" en *Cultura, Sociedad y Políticas Públicas: pasado y presente del patrimonio cultural de Michoacán*, Lorena Ojeda Dávila, Eugenio Mercado López, Eduardo Mijangos Díaz, coord., Morelia, Michoacán, México, Instituto de Investigaciones Históricas UMSNH, Coordinación de Investigación Científica, Facultad de Arquitectura, 2015, p. 36-37.

¹³² Al tratarse de grupos diferentes, las estrategias de resistencia y adaptación también habrían de ser distintas. Nuestro objetivo no es tratar este cambio social de manera homogénea, pues sabemos que cada grupo cuenta con características propias que diferencian unos de los otros y que las circunstancias y contextos de cada uno hacían a algunos más vulnerables al cambio. Mientras unos se adaptaban con más facilidad a la desamortización, otros se pronunciaban en contra y defendían sus formas de propiedad de la tierra a través de diversas vías; de modo que las formas de resistencia y adaptación no fueron unidireccionales ni siguieron una línea análoga.

¹³³ Murgueitio Manrique Carlos, "El proceso de desamortización de las tierras indígenas durante las repúblicas liberales de México y Colombia 1853-1876", p. 77.

¹³⁴ Murgueitio Manrique Carlos, "El proceso de desamortización de las tierras indígenas durante las repúblicas liberales de México y Colombia 1853-1876", p. 81.

generaciones atrás habían sido arrebatadas por incumplimiento de obligaciones o por las políticas congregacionales de la colonia.

La supresión de las formas comunitarias de la tierra fue justificada a través del proyecto ideológico del liberalismo republicano, que tenía por objetivo la formación de una nación moderna en la que los indígenas fueran incluidos como ciudadanos libres e iguales ante la ley. Para alcanzar este objetivo era necesario el desarraigo de sus formas estamentales, ya que la condición de indígena era considerada como la negativa herencia colonial “porque éstos (los indígenas) bajo su estado semisalvaje apenas pueden considerarse como parte de la sociedad”¹³⁵. Las disposiciones liberales apuntaron a la construcción de un proyecto de economía nacional basado en la conformación de un mercado de mano de obra agrícola dentro de una producción capitalista; para tales fines era de primordial importancia poner las tierras a disposición de propietarios privados que pudieran hacer uso económico de ellas.

Ante la formación de este nuevo paradigma fueron varios los intentos realizados a fin de transformar las tierras para hacer funcional un mercado bajo la idea del libre comercio. En México, desde 1824, con la proclamación del federalismo se intentó privatizar la tierra comunal a través de las diferentes constituciones estatales. En cada estado las medidas se aplicaron de forma indistinta, en la medida en que las condiciones étnicas eran disímiles. La aplicación de la legislación en materia de desamortización tuvo principalmente dos variantes: en algunos casos se dividieron solamente los terrenos propios y de repartimiento, manteniendo los ejidos, mientras en otros se ordenaba la división de toda tierra comunal, incluyendo el fundo legal¹³⁶. Por ejemplo, alrededor de los años treinta en Michoacán y Oaxaca (estados de gran confluencia indígena) hubo fuertes rechazos a estas nuevas disposiciones, lo que obstaculizó su aplicación efectiva, viéndose incluso irrumpidas¹³⁷. Quizá esto explique la especial atención que se le prestó a Michoacán en materia indígena. Hacia 1850 el gobernador de Michoacán puso especial énfasis en la educación como estrategia de incorporación y asimilación para llevar el país al progreso. Aunado a sus propuestas educativas, observaba que la ejecución de las políticas de desamortización aceleraría el proceso de desarraigo y transformación del indígena en un ciudadano moderno¹³⁸. Aún ante el arraigo indígena hacia sus usos y costumbres y con los múltiples mecanismos de resistencia que efectuaron para evitar las imposiciones políticas, éstas fueron ganando terreno. Si bien existía un abigarrado mosaico cultural, también es cierto que en la

¹³⁵ Panfleto Varios Mexicanos, *Consideraciones sobre la situación política y social de la República Mexicana en el año 1847*, citado por Fraser J. Donal, “La política de desamortización en las comunidades indígenas 1856-1852”, en *Historia Mexicana Vol. 21*, Núm. 3, New York, Syosset Public Schools, Syosset, 1972, p. 624 [Los paréntesis son míos].

¹³⁶ Fraser J. Donal, “La política de desamortización en las comunidades indígenas 1856-1852”..., p. 623.

¹³⁷ Murgueitio Manrique Carlos, “El proceso de desamortización de las tierras indígenas durante las repúblicas liberales de México y Colombia 1853-1876”, p. 80.

¹³⁸ Fraser J. Donal, “La política de desamortización en las comunidades indígenas 1856-1852”..., p. 625-626.

medida en que las diferentes leyes se aplicaban y se aceptaban las disposiciones erigidas, los grupos étnicos se iban transformando paulatinamente.

Con la *Ley Lerdo*¹³⁹ o el decreto del 25 de junio de 1856, el proyecto liberal tomó más cuerpo y se trasladó al marco jurídico. Con este decreto se daba paso a la supresión de la propiedad indígena comunitaria y se desconocía la estructura jurisdiccional colonial, lo que atentaba contra la permanencia de valores y prácticas, en la medida en que los volvía vulnerables al cambio. Así, algunos grupos étnicos iban dejando de hablar sus idiomas, y sus tradiciones ancestrales se veían fuertemente trastocadas por el panorama asimilacionista. Complejamente, mientras algunas poblaciones conservaban muchas de sus formas tradicionales y se abrazaban a ellas, resistiendo frágilmente, otras se encontraban más susceptibles al cambio, provocando como consecuencia que en algunos lugares “la línea de división entre la población considerada como indígena, y el grueso de la sociedad mestiza se difuminara rápidamente”¹⁴⁰.

Sintetizando, puede decirse que durante los siglos XVIII y XIX los contextos agrarios y sus regímenes de representación experimentaron una protuberante transformación, y con ello también se transformaron las identidades y las formas de representación social de las ruralidades¹⁴¹. De alguna u otra manera el triunfo del liberalismo transfiguró la organización interna de las comunidades indígenas y el modo en que éstas interactuaban con la naturaleza y sus recursos. Con todas estas medidas liberales, la manera de entender la tierra atravesó por un cambio abrupto que influiría innegablemente en la formación de otro tipo de identidad (como se verá posteriormente en la etapa del porfiriato): la identidad campesina.

Al concebir la condición indígena como un problema, el objetivo apuntaba a transformar al indígena haciendo que éste se olvidase de lo que era. Para ello se utilizaron diversas estrategias, como se puede leer en las palabras de Francisco Pimentel cuando en 1864 escribió:

“Debe procurarse (...) que los indios olviden sus costumbres y hasta su idioma mismo, si fuese posible. Sólo de este modo perderán sus preocupaciones y formarán con los blancos una masa homogénea, una nación verdadera (...). El resultado de nuestras observaciones nos conduce naturalmente a esta tremenda disyuntiva como único y definitivo remedio ¡matar o

¹³⁹ Para conocer a profundidad la Ley Lerdo se puede consultar: *Ley de Desamortización de Bienes de Manos Muertas*, decretada el 25 de junio de 1856 [documento completo] a través de www.pa.gob.mx

¹⁴⁰ Murgueitio Manrique Carlos, “El proceso de desamortización de las tierras indígenas durante las repúblicas liberales de México y Colombia 1853-1876”, p. 83.

¹⁴¹ Montaña Mestizo Vladimir, “Etnogénesis, desindigenización y campesinismos. Apuntes para una reflexión teórica del cambio cultural y las relaciones interculturales del pasado”, en *Revista colombiana de antropología*, Vol. 52, No. 1, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana de Cali, 2016, p. 77.

morir! (...) afortunadamente hay un remedio con el cual no se destruye una raza sino que sólo se modifica, y ese medio es la transformación...”¹⁴².

Pese a todas las contradicciones, a través de lo descrito puede entreverse que hubo una transformación sociocultural que conlleva a la construcción de nuevas formas de representación que se adecuarán a la política de desamortización y al ideal de construcción de una nación, creando en la práctica un nuevo organigrama de interrelaciones y adecuaciones bilaterales.

Del “problema indígena” del porfiriato a las vicisitudes del integracionismo de los primeros años del siglo XX

Las leyes erigidas a lo largo de la época descrita le sirvieron de preámbulo a la etapa porfiriana, que fue donde estas disposiciones lograron afianzarse. Como se ha explicado anteriormente, la ideología liberal y la imposición de un nuevo régimen político-económico supusieron una nueva configuración de las poblaciones indígenas, y con ello surgieron nuevas formas de expresar la identidad; así entonces, la pretensión apuntaba a que éstas dejaran de existir y se insertaran en el ideal homogéneo de la nación mexicana, es decir, que se transformaran en su propia negación. A este proceso de cambio sociocultural se le ha denominado *desindigenización*. En este trabajo, la desindigenización¹⁴³ es entendida –bajo los postulados teóricos de Cardoso Oliveira y Stavenhagen– como la inserción del mundo étnico en el seno de una sociedad de clases capitalista y no como la eliminación de las clases en los grupos indígenas¹⁴⁴.

El gobierno del porfiriato, siguiendo la brecha trazada por el periodo de la Reforma y la Republica Restaurada (1867-1876), se esforzó por desaparecer las comunidades indígenas

¹⁴² Pimentel Francisco, *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena en México y medios para remediarla*, citado por Vázquez Bernal, Karina, *Modernizar al indio michoacano. El proyecto educativo del internado indígena de Paracho “Vasco de Quiroga” (1935-1972)*, Morelia, Michoacán, Unidad Pedagógica Nacional, Unidad 16: Silla vacía Editorial, 2019, p. 33.

¹⁴³ De acuerdo a Mendoza Arroyo, el ser indígena durante la etapa de la colonia era una categoría jurisdiccional a través de la cual se dotaba de derechos y obligaciones a los habitantes de las repúblicas de indios, haciendo más fácil el control de la corona sobre las poblaciones dominadas. En este sentido, no hace referencia a una categoría de autodefinición, ya que, recordando a Karina Ochoa, a las poblaciones americanas se les negó el derecho a la autodeterminación y se les nombró desde fuera, imponiéndoles una identidad que muchas veces les era ajena. Mendoza se cuestiona si en esta época existía un sentimiento identitario indígena, llegando a la conclusión de que este carácter de la identidad es una cuestión de siglos posteriores, hasta los albores del siglo XX. Mendoza Arroyo, Juan Manuel, “Identidades indígenas y agraristas en Michoacán”, en *Las diversidades indígenas en Michoacán*, Morelia, México, Instituto de Investigaciones Históricas UMSNH, 2015, p. 186.

¹⁴⁴ Montaña Mestizo Vladimir, “Etnogénesis, desindigenización y campesinismos. Apuntes para una reflexión teórica del cambio cultural y las relaciones interculturales del pasado”, en *Revista colombiana de antropología*, Vol. 52, No. 1, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana de Cali, 2016, p. 77.

como entidades jurídicas. Sin embargo, las comunidades indígenas se mostraban renuentes a aceptar las nuevas disposiciones, lo que provocó varios disturbios; como en el caso de Michoacán, que era zona marcada por un fuerte descontento social suscitado desde la época de la reforma, que de hecho había dificultado la aplicación de las políticas de desamortización, creando escenarios de conflicto que no habían tenido resolución, y que por el contrario, se agudizarían durante el porfiriato con la explotación de los bosques y los efectos económicos que trajo consigo el desarrollo del ferrocarril¹⁴⁵.

Este ambiente de tensiones y contradicciones generó un intenso debate en torno al camino que debía seguirse para la construcción de una nación que se dirigiera hacia al progreso y desarrollo. La población indígena era observada como el lastre para el desarrollo que se pretendía alcanzar. De esta manera, se tomaron diferentes vías con el objetivo de transformar a los indígenas, obligándoles a adquirir nuevas formas de vida. Tal es así, que se asignaron multas a los indígenas que vistieran calzones de manta en las ciudades, se trató de hacer desaparecer la organización comunal a través de la privatización de la tierra y se hicieron grandes esfuerzos por erradicar sus idiomas y sus costumbres¹⁴⁶. Sin embargo, los grupos resistieron. Hacia los años veinte del siglo XX muchos de ellos seguían conservando sus ropas tradicionales, hablando sus idiomas y preservando sus usos y costumbres¹⁴⁷.

La focalización apuntaba al proceso de mestizaje como estrategia de transformación, que se creyó acabaría con la población indígena y sus formas de vida bajo la idea de que el blanqueamiento de la población suponía la eliminación de las trabas para alcanzar el desarrollo de la nación. El mestizaje era visto como una vía para disminuir a la población indígena e incluso como un arma para eliminarla. Diarios como *El Monitor Republicano* ejercieron fuertes discursivas en torno al “problema indígena”; en 1880, al referirse a los indígenas del norte del país, el periódico sugería que si no se podían eliminar, entonces fuesen capturados para la construcción de las líneas del ferrocarril:

¹⁴⁵ Mijangos Eduardo, “Comunidades indígenas y hegemonía del Estado en Michoacán. Prácticas políticas y negociación en Pamatácuaro”, en *Pueblos indígenas, archivos y memorias. Reflexiones teórico metodológicas e itinerarios de investigación desde México y Argentina*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Universidad Nacional de Quilmes, Departamento de Ciencias Sociales, 2020, p. 199.

¹⁴⁶ Vázquez Bernal Karina, *Modernizar al indio michoacano. El proyecto educativo del internado indígena de Paracho “Vasco de Quiroga” (1935-1972)*, p. 33.

¹⁴⁷ Ello no quiere decir que se mantuvieran de manera intacta. Desde una visión dinámica de las sociedades humanas se asume que estas circunstancias representaron cambios y transformaciones dentro de las poblaciones indígenas, sin que esto necesariamente signifique la extinción de los grupos, ya que muchos de ellos supieron adaptarse al nuevo régimen a la par que conservaban sus formas organizacionales valiéndose de las herramientas que el mismo estado con las nuevas disposiciones les proveía; ejemplo de ello es el caso estudiado por Eduardo Mijangos en la comunidad de Pamatácuaro. Eduardo Mijangos, “Comunidades indígenas...”, 2020.

“Ese sería un bonito espectáculo, la barbarie ayudando a la civilización”¹⁴⁸.

En este contexto, el papel de los intelectuales en el debate indígena adquirió especial relevancia, ya que en México hacia estos años se produjo un importante desarrollo de la antropología y la arqueología. Muchas veces las políticas de erradicación y exclusión se intentaron justificar a través de argumentos academicistas de corte evolucionista – biologicistas y antropológicos–. Así, “se pensaba que el color y la condición étnica definían los atributos morales y las actitudes”¹⁴⁹ existiendo grupos menos aptos, en este caso, los indígenas, a quienes se les observó desde el imaginario de la inferioridad racial.

Los debates que se generaron en la época de la colonia sobre la condición indígena no habían cesado aún con el paso de los siglos. Mientras algunos ideólogos optaban por segregar a estos grupos, otros buscaban su integración; sin embargo, ésta sería a fin de obtener mano de obra barata que beneficiara a la industria naciente¹⁵⁰. El paradigma decimonónico originó un gran flujo de movimientos migratorios. En la medida en que las industrias, la minería y la agricultura iban teniendo gran alcance, las personas se movilizaban en búsqueda de trabajo, creando con ello nuevas estructuras económicas, políticas, organizacionales y nuevas formas de relacionarse socialmente. Aunado a ello, el repartimiento agrario ocupó un papel crucial, pues a través de él también se pretendió atraer la inmigración blanca que aceleraría el blanqueamiento de la sociedad a través del proceso de mestizaje¹⁵¹. Estas ideas con tesis positivistas y evolucionistas pueden verse en las palabras de Molina Enríquez cuando en 1909 escribió:

“El indio es superior al blanco por su adaptación y selección al medio; el blanco es superior, en cambio, por su mas adelantada evolución. El mestizo reúne en sí ambas cualidades: tiene la resistencia y adaptación del indio, la actividad y el progreso del blanco (...) su carácter no puede ser más firme ni más poderoso”.

Respecto a la propiedad de la tierra, Molina Enríquez, en su texto *Filosofía de mis ideas sobre la reforma agraria*, sugiere la necesidad de que el Estado ejerza el completo dominio y control de la propiedad de la tierra, ideas que alcanzaron gran resueno al grado de

¹⁴⁸ *El Monitor Republicano*, 10 de octubre de 1880, citado por Santoyo, Antonio, “Indios vs progreso y nación. Visiones de la cuestión indígena en los hombres de letras durante la consumación del triunfo liberal en México (1867-1880)”, en Bitrán, *México: historia y alteridad*, México, Universidad Iberoamericana, 2001, p. 191-195.

¹⁴⁹ Mendoza Arroyo Juan Manuel, “Identidades indígenas y agraristas en Michoacán”, en *Las diversidades indígenas en Michoacán*, p. 188.

¹⁵⁰ Mendoza Arroyo, Juan Manuel, “Identidades indígenas y agraristas en Michoacán”, en *Las diversidades indígenas en Michoacán*, p. 190.

Los ideólogos de la integración de los grupos indígenas proponían garantizar el acceso a porciones mínimas de tierra para que éstos pudiesen trabajar y ofrecer su mano de obra a muy bajos costos.

¹⁵¹ Mendoza Arroyo Juan Manuel, “Identidades indígenas y agraristas en Michoacán”, en *Las diversidades indígenas en Michoacán*, Morelia, México, Instituto de Investigaciones Históricas UMSNH, 2015, p. 195.

materializarse en el artículo 23 de la Constitución Mexicana de 1917, siendo asesor de la elaboración de la misma¹⁵².

Este escenario de cambios abruptos y disposiciones marcadas por el racismo y la discriminación trajo consigo considerables transformaciones de las poblaciones indígenas al imponerles nuevas formas de vida. El objetivo pues, apuntaba a desaparecer al indígena y a la par construir los fundamentos de una identidad nacional mexicana. Esto significó una paradoja, ya que, por un lado, se tomaron variadas acciones encaminadas a la erradicación indígena, y por el otro se comenzó a revalorizar a las culturas indígenas del pasado, observándolas como parte de un pasado glorioso; esta visión heroica del indígena prehispánico y del luchador de la conquista construida en el siglo XIX fue uno de los fundamentos para la formación de un sentimiento identitario mexicano, cuyos fundamentos fueron materializados con la creación de emblemas (ejemplo claro es la bandera, con el águila devorando una serpiente) y la construcción de monumentos de los considerados héroes y defensores de la patria, en donde se incluía a personajes de la época prehispánica. Esto puede leerse en palabras de Riva Palacio (1882) al referir las disposiciones del entonces presidente de la República, Porfirio Díaz, quien:

“deseando embellecer el Paseo de la Reforma con monumentos dignos de la cultura de esta ciudad, y cuya vista recuerde a la posteridad el heroísmo con que la nación ha luchado contra la conquista en el siglo XVI (...) ha dispuesto (...) se erija un monumento votivo a Cuauhtemotzin y a los demás caudillos que se distinguieron en la defensa de la patria (...)”¹⁵³.

La construcción de la identidad mexicana supuso la elección de una historia que dignificara a la nación. Aún con el ensalzamiento del pasado prehispánico, esta construcción significó la exclusión de los grupos indígenas, pues era la élite criolla la que tenía la facultad de seleccionar y construir la historia que a su juicio representara a la sociedad mexicana. Con esta selección se intentó dignificar la historia mediante un discurso homogeneizante, creando así una visión homogénea de los grupos indígenas y por ende la construcción de una imagen estereotipada del indígena. De manera paralela a la dignificación enunciada de las sociedades prehispánicas, a quienes se les elevó al carácter de civilizaciones, se observaba a los indígenas del presente bajo la óptica de la incivilización. “En la versión local del paradigma evolucionista, el bárbaro del pasado fue desbarbarizado (...) y la atribución de barbarie se desplazó hacia los indios vivos”¹⁵⁴.

Al indígena, considerado como *bárbaro*, se le pretendió erradicar en el paradigma colonial mediante la conversión religiosa, y en el evolucionista mexicano del siglo XIX a través de la

¹⁵² Anaya Magallón Mario, “Andrés Molina Enrique: su concepción de hombre”, en *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana*, México, CCyDEL/UNAM, 2006.

¹⁵³ Fragmento de cita de Florescano Enrique, “Patria y nación en la época de Porfirio Díaz” en *Signos históricos*, núm. 13, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, 2005, p. 154.

¹⁵⁴ Barabas, Alicia M., “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo”, en *Alteridades*, vol. 10, núm. 19, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, 2000, p. 14.

“razón”¹⁵⁵. Ello explica que ante este escenario las élites gobernantes pusieran especial énfasis en la educación como estrategia de transformación a través de la cual el indígena dejaría su condición de bárbaro o mejor aún, olvidaría su condición indígena para convertirse en un ciudadano homogéneo dentro del constructo nacional. Como apunta Rodolfo Stavenhagen, a finales del siglo XIX algunas voces liberales aconsejaban ampliar las responsabilidades del Estado en materia de educación con el objetivo de proporcionar a las infancias indígenas la posibilidad de asistir a la escuela y así poder integrarse a la sociedad nacional¹⁵⁶, responsabilidades que se afianzaron durante los primeros años del siglo XX bajo la influencia del positivismo comteano, pues los intelectuales y políticos mexicanos de la época equiparaban el contexto de las clases obreras del siglo XIX en Francia descrito por Augusto Comte con el de los indígenas en México.

En este escenario los idiomas indígenas eran considerados un doble problema, ya que –se pensaba– aislaban a sus hablantes de la corriente principal de la cultura mexicana, a la par que amenazaban la unidad nacional, porque, como dijera Alicia Barabas, se observaba al multilingüismo como la representación de la existencia de “pequeñas patrias”, cuyos localismos identitarios pretendían eliminarse a fin de construir una identidad nacional homogénea¹⁵⁷. De esta forma, tanto las élites gobernantes como los intelectuales de la época, bajo la necesidad de encontrar los medios adecuados que permitieran la modernización y el desarrollo económico de los grupos indígenas, optaron por elaborar políticas de erradicación de los idiomas indígenas, las cuales se concretaron a través de la educación. Claro ejemplo de ello es el surgimiento de la educación rural en 1911, proyecto que se afianzó en 1921 con la creación de la Secretaría de Educación Pública, institución que siguió una línea de acción basada en los estudios de corte integracionista realizados por intelectuales como *Manuel Gamio*, quien a través de su texto “Forjando Patria”, publicado en 1916, plasmó las ideas políticas que a su juicio consolidarían el proyecto de nación, las cuales argumentaba desde sus estudios antropológicos. Por un lado, bajo las influencias de Franz Boas, Gamio mantenía un discurso de multiculturalidad, dentro del que reconoció la discriminación y exclusión a la que los grupos indígenas habían estado sujetos desde la época colonial hasta el gobierno de Díaz, al mismo tiempo que cuestionaba las políticas de representatividad del siglo XIX, donde percibía una atención desigual hacia los diversos sectores de la población, tomando en cuenta solamente los intereses y las necesidades de un bajo porcentaje de ella, es decir, de los grupos privilegiados política y económicamente y los de ascendencia europea, dejando de lado a los grupos indígenas, a quienes, observaba, se les había forzado a adoptar formas de vida ajenas a sí mismos, lo que había provocado grandes desigualdades económicas. Sin embargo, por otro lado, en Gamio se pueden advertir claras contradicciones cuando en su discursiva abogaba por una mezcla biológico-demográfica que desde su óptica unificaría a la

¹⁵⁵ Barabas Alicia, “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo”, p. 13.

¹⁵⁶ Stavenhagen Rodolfo, *La política indigenista del siglo XX*, México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias UNAM, 2015, p. 24.

¹⁵⁷ Barabas Alicia, “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo”, p. 14.

sociedad, creando con ello una nación definida al conformarse rasgos fenotípicos comunes¹⁵⁸. Pues consideraba que:

“el indio posee una civilización propia, la cual, por más atractivos que presente y por más alto que sea el grado evolutivo que haya alcanzado, está retrasada respecto a la civilización contemporánea, ya que ésta, por ser en parte de carácter científico, conduce a mejores resultados prácticos, contribuyendo con mayor eficacia a producir bienestar material e intelectual, tendencia principal de las actividades humanas”¹⁵⁹.

En Gamio también se puede notar una concepción de superioridad e inferioridad racial. Aún incluso cuando bajo la influencia de Boas había cuestionado el propio concepto de raza, emitió las siguientes palabras:

“La civilización indígena, además de ser retrasada con relación a la occidental, no estaba sistematizada, no formaba escuela, la guardaban y cultivaban las masas, no tenía vulgarizadores profesionales, se la dejaba propagarse espontáneamente. En cambio, la cultura europea, además de presentar un grado evolutivo más avanzado, era difundida metódica y científicamente, si cabe la expresión y se consideran la época y las circunstancias”¹⁶⁰.

Como se ha abordado a lo largo de este apartado, en esta época, aunado a la educación y la castellanización, se le dio especial peso al proceso de mestizaje como vía para resolver el problema indígena, del cual Gamio, por contradictorio que pareciera –respecto a su formación intelectual–, también se habría hecho partidario:

“(…) esta homogeneidad racial, esta unificación de tipo físico, esta avanzada y feliz fusión de razas constituye la primera y más sólida base del nacionalismo”.

El papel de Manuel Gamio en la conformación de la nación tuvo especial preponderancia, pues además de esbozar sus propuestas políticas a través de sus estudios desde la antropología aplicada, tuvo la facultad de intervenir de manera directa en la planeación del desarrollo del país y la construcción de una nación al asumir la Subsecretaría de Educación Pública en 1925 y en 1948 la dirección del Instituto Nacional Indigenista. En el escenario de las tesis de incorporación del siglo XX se entendía que la antropología debía estar al servicio del Estado; las palabras de Gamio al referir el objeto de la antropología fueron las siguientes:

¹⁵⁸ Ramírez Castillo Guillermo, “POLITICA, CULTURA E INDÍGENAS EN EL MÉXICO DE INICIOS DEL SIGLO XX. El integracionismo de Gamio como proyecto de homogenización nacional”, en *EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO, año IX, núm. 18*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p.11-13.

¹⁵⁹ Manuel Gamio, citado por Ramírez Castillo, Guillermo, “POLITICA, CULTURA E INDÍGENAS EN EL MÉXICO DE INICIOS DEL SIGLO XX. El integracionismo de Gamio como proyecto de homogenización nacional” ..., p. 118.

¹⁶⁰ Manuel Gamio, citado por Ramírez Castillo, Guillermo, “POLITICA, CULTURA E INDÍGENAS EN EL MÉXICO DE INICIOS DEL SIGLO XX. El integracionismo de Gamio como proyecto de homogenización nacional” ..., p. 118.

“debe ser el conocimiento básico para el buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es materia prima con que se gobierna. (...) se deducen los medios para facilitarles un desarrollo evolutivo normal”¹⁶¹.

La implementación estatal del recurso de la educación como estrategia de transformación logró afianzarse con la creación de organismos gubernamentales dirigidos a resolver el “problema indígena”, tales como: la Junta para el Mejoramiento de la Raza Tarahumara creada en 1906, la Sociedad Indianista Mexicana en 1910, la Dirección de Antropología en 1917, el Departamento de Educación y Cultura Indígena en 1921. En este marco se desarrollaron proyectos educativos dirigidos a la población rural como el de *Las Casas del Pueblo* y las *Misiones Culturales*, proyectos que se sustentaron en la imposición del español, que en otras palabras se llamó *método de la castellanización directa*, y a su vez estos fungían como portadores del discurso agrarista, contribuyendo así a la construcción de una identidad. A través de estos proyectos puede entreverse que las tesis de incorporación escondían bajo el implemento de la educación nacional discursos discriminatorios y políticas de exclusión. Claro ejemplo de ello son las palabras de Rafael Ramírez al dirigirse a los profesores encargados de educar a las poblaciones rurales indígenas de México:

“Con estos niños, no hagas otra cosa que enseñarles a hablar castellano (...) hasta ahora, querido maestro rural, te hemos considerado como un agente valioso de incorporación de la raza indígena al seno de la nuestra (...). Pero si tú, para darles nuestra ciencia y saber, les hablas en su idioma, perderemos la fe que en ti teníamos, porque corres el peligro de ser tú el incorporado. Comenzarás por habituarte a emplear el idioma de los niños, después irás tomando sin darte cuenta, las costumbres del grupo social étnico a que ellos pertenecen, luego sus formas inferiores de vida, y finalmente, tú te volverás un indio, es decir una unidad más a quien incorporar”¹⁶².

La persuasión y el convencimiento fueron los mecanismos que caracterizaron los intentos de erradicación de las formas indígenas bajo las tesis de incorporación de la época. Paralelamente al desarrollo de estudios culturales, se reconocía el contexto multicultural mexicano, permitiendo con ello una mejor comprensión de los diferentes grupos indígenas, bajo la idea de que sólo a través del conocimiento de los sujetos a quienes se pretendía “civilizar” se podría llevar a cabo el proceso de transformación sin recurrir a instrumentos de violencia. En este punto, Karina Vázquez equipara estas formas de integración a las de conversión religiosa en el caso de la época colonial¹⁶³. Recuérdese también que las nuevas

¹⁶¹ Aguirre Beltrán Gonzalo, *La política indigenista en México. Métodos y resultados*, citado por Vázquez Bernal, Karina, *Modernizar al indio michoacano. El proyecto educativo del internado indígena de Paracho “Vasco de Quiroga” (1935-1972)*, Morelia, Michoacán, Unidad Pedagógica Nacional, Unidad 16: Silla vacía Editorial, 2019, p. 41.

¹⁶² Ramírez Rafael, *Cómo dar a todo México un idioma. Resultado de una encuesta, 1928*, citado por Bernal, Karina, *Modernizar al indio michoacano. El proyecto educativo del internado indígena de Paracho “Vasco de Quiroga” (1935-1972)...*, p. 39.

¹⁶³ Vázquez Bernal Karina, *Modernizar al indio michoacano. El proyecto educativo del internado indígena de Paracho “Vasco de Quiroga” (1935-1972)...*, p. 43.

disposiciones en materia agraria acarrearón varios conflictos por parte de los pueblos que se negaban a aceptar las imposiciones, lo que muchas veces dificultó la aplicación efectiva de las leyes. La vía de la imposición violenta no había sido funcional, de manera que se optó por medidas apaciguadoras, como el convencimiento a través de la instrucción; así, por ejemplo, el ejido se concibió como una herramienta de transformación, que apoyaría al desarrollo y economía nacionales, en el sentido de que se consideraba como un tránsito hacia la formación de un nuevo ciudadano con sistemas organizacionales acordes a la modernización a la que se aspiraba. Así, la implementación de los ejidos formó parte de un proceso de educación práctica, que “con sus restricciones comunales y sus proteccionismos, debía ser una escuela de la que salieran los ejidatarios en condiciones de graduarse como campesinos propietarios”¹⁶⁴.

Si se observa al “ser indígena” desde el lenguaje de la dominación y los mecanismos de control como una categoría jurisdiccional creada durante la época colonial, a través de la cual se dotaba de derechos y obligaciones a los habitantes de las repúblicas de indios, se entenderá como una categoría de imposición desde el ejercicio del poder, por medio de la que se efectivizó el cumplimiento de las disposiciones de la corona, y no necesariamente como una categoría de autodefinición¹⁶⁵. Asimismo, en el marco de los últimos años del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, al tiempo que las nuevas legislaciones se afianzaban, las comunidades indígenas iban perdiendo personalidad jurídica, y por ende, surgirían diferentes formas de representación que se adecuaban al nuevo régimen, para de esta manera, adquirir una personalidad jurídica que les diera la facultad de poder negociar con los instrumentos que el Estado les dotara. Esto se puede dilucidar al observar casos como el estudiado por Eduardo Mijangos respecto a la negociación de la comunidad de Pamatácuaro, Michoacán con el Estado en 1909, a raíz de la inconformidad que suscitó el arrendamiento a muy bajo costo de sus bosques a una empresa maderera. Mijangos muestra un documento escrito por la comunidad dirigido al entonces presidente Porfirio Díaz, en donde podemos observar que cuando se refieren a sí mismos no utilizan una categoría étnica de autodefinición, sino una de identidad de localismo¹⁶⁶.

El escenario integracionista de corte educativo supuso severas transformaciones en las poblaciones indígenas de México. Varios autores se han referido a este proceso como etnocidios desde la escuela, en la medida en que se impusieron nuevas formas de vida a través de la aculturación inducida. Por eso, no causa extrañeza el hecho de que, a partir del paradigma decimonónico, los idiomas indígenas atravesaran por un acelerado declive (como se mostró con el caso que nos ocupa), y que muchos sujetos, intimidados por los discursos

¹⁶⁴ Mendoza Arroyo Juan Manuel, “Identidades indígenas y agraristas en Michoacán”, en *Las diversidades indígenas en Michoacán*, Morelia, México, Instituto de Investigaciones Históricas UMSNH, 2015, p. 195.

¹⁶⁵ Mendoza Arroyo Juan Manuel, “Identidades indígenas y agraristas en Michoacán”, en *Las diversidades indígenas en Michoacán*, p. 186.

¹⁶⁶ Mijangos Eduardo, “Comunidades indígenas y hegemonía del Estado en Michoacán. Prácticas políticas y negociación en Pamatácuaro” ..., p. 209.

racistas y discriminatorios, negaran su identidad ante los regímenes de representación, o que las adecuaran, como en el caso de Pamatácuaro, sin que ello implicara necesariamente en todos los casos la extinción del grupo, prevaleciendo en muchos de ellos la conciencia de un grupo diferenciado, como puede ejemplificarse con el caso pirinda cuando Soustelle registró en 1933, por voz de habitantes del poblado de Charo, una migración de familias a Huetamo:

“Una rivalidad a propósito de tierras habría provocado una especie de migración; varias familias habrían abandonado el pueblo para instalarse en Huetamo (Michoacán) y el barrio en que viven en esta localidad aún llevaría el nombre de "barrio pirinda". Estos indígenas, por otro lado, habrían dejado de hablar su lengua desde hace mucho tiempo. Este detalle me fue confirmado por un funcionario que vivió en Huetamo; lo reproduzco con muchas reservas”¹⁶⁷.

Lo registrado por Soustelle hace presuponer la existencia de una continuidad identitaria, expresada en la relación de vínculos parentales que unían a los diferentes poblados de origen Matlatzinca; esto a su vez demuestra la prevalencia de una conciencia de grupo. Sin embargo, en este punto, causa especial interés la negación hacia afuera de esa identidad, pues en las mismas investigaciones Soustelle confirmó que el último hablante de pirinda murió en Charo en 1932, pero para mi sorpresa, al realizar una minuciosa revisión del censo de población de mayo de 1930¹⁶⁸, no encontré ningún hablante de pirinda o matlatzinca registrado en ninguno de los poblados pirindas de Michoacán.

El asimilacionismo/integracionismo. El camino hacia la institucionalización del indigenismo

A partir de los proyectos desarrollados a finales del siglo XIX y las primeras luces del XX, al margen del cardenismo, los proyectos tomaron forma y se consolidó lo que hoy en día llamamos *política indigenista*, que entendemos como “el conjunto de acciones realizadas por los no indios para dar una solución al ‘problema’ de la existencia de los indios dentro del Estado Nacional”¹⁶⁹. Conforme a la búsqueda del desarrollo y la homogeneización nacional, la atención seguía puesta en las formas de uso de la tierra, la educación y el desarrollo de las vías de comunicación¹⁷⁰. En este sentido, se reactivó la reforma agraria y la redistribución de los latifundios mediante la restitución de tierras comunales (en casos escasos) y la

¹⁶⁷ Soustelle, citado por Delfin Guillaumin, Martha, “Los pirindas de Michoacán: ¿inicio de un proceso de etnogénesis?”, Cuicuilco, vol. 18, num. 50, [online]. 2011.

¹⁶⁸ Censo de población 15 de mayo 1930 México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. Archivo General de la Nación (AGN). Consultado a través del sitio *FamilySearch*. <http://FamilySearch.org> el 15/08/2020.

¹⁶⁹ Barabas Alicia, “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo” ..., p. 14.

¹⁷⁰ Stavenhagen Rodolfo, “La política indigenista en el Estado mexicano y los pueblos indígenas en el siglo XX” ..., p. 130.

constitución de ejidos. Bajo esta premisa, para Cárdenas, las tierras comunales se convertirían en ejidos como una categoría de la propiedad colectiva o como una nueva forma de comunidad, siendo éste un plan encaminado al aprovechamiento y uso racional de la tierra¹⁷¹. El agrarismo cardenista adquirió formas heterogéneas tanto en su aplicación como en las respuestas de las diferentes comunidades. Mientras en algunos lugares, como Carapan y Uruapan, se desataron conflictos a raíz de la transformación de las tierras, en otros tantos se levantaban solicitudes de reparto de tierras, aceptando la nueva forma de unidad comunitaria del ejido¹⁷². Aún ante la heterogeneidad, se percibe, de acuerdo a Mendoza Arroyo, que esta transformación “creó nuevas comunidades agrarias que mantuvieron de origen vínculos políticos con el aparato gubernamental (...) (y que con) el repartimiento de tierras se fortalecieron las identidades políticas creadas en los años veinte. Los criterios de adscripción grupal experimentaron profundos cambios en la medida en que los integrantes de las mismas comunidades organizaron su actividad política y administrativa, así como el acceso a su territorio y sus recursos naturales y financieros”¹⁷³. El agrarismo fue construyendo ex profeso nuevas categorías sociales que atemporalmente fueron siendo adoptadas y reconfiguradas por las diferentes comunidades rurales del territorio nacional en la medida en que representaban sus intereses colectivos y se adaptaban a sus necesidades. En este sentido, sería errado concebir al agrarismo solamente como una imposición desde arriba que suprimió toda estructura organizacional anterior; igual de errado sería reducirlo a términos de propiedad de la tierra. Pues el agrarismo fue con todo ello un constructo histórico e ideológico que dio paso al surgimiento de una identidad campesina –o de múltiples– en la interacción profusa de diferentes actores sociales luchando en *campos*¹⁷⁴ de fuerzas, creando con ello diferentes formas organizacionales, pero también permitiendo la conservación de otras. Así, al aplicarse las disposiciones agraristas en las poblaciones rurales, se reestructuraron tanto las comunidades de manera interna como la propia ideología agrarista surgida en el seno del Estado posrevolucionario¹⁷⁵; asimismo, la forma de comprender y expresar la identidad agrarista –o mejor dicho: las identidades– se entiende desde la multiplicidad.

¹⁷¹ Boyer y Walkild, citado por Ojeda Dávila Lorena y Calderón Marco A., “Cardenismo e indigenismo en Michoacán” en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, Vol. 32, University of California, 2016, p. 88-89.

¹⁷² Ojeda Dávila Lorena y Calderón, Marco A., “Cardenismo e indigenismo en Michoacán” en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, Vol. 32, University of California, 2016, p. 83-110.

¹⁷³ Mendoza Arroyo Juan Manuel, “Identidades indígenas y agraristas en Michoacán”, en *Las diversidades indígenas en Michoacán...*, p. 196.

¹⁷⁴ Se utiliza la noción de campo desde Bourdieu para hacer referencia a un espacio social de acción donde se genera un conjunto de relaciones –ya sean de alianza y/o de confrontación– entre diferentes agentes sociales. Estas relaciones son determinadas por la producción de capital (dependiendo del capital eficiente en cada campo) bajo la búsqueda de la legitimación del dominio. Las relaciones de dominación a su vez definen la estructura social y las reglas propias del campo.

¹⁷⁵ Boyer Christopher, *Becoming campesinos, Politics, Identity and Agrarian Struggle in Postrevolutionary Michoacán, 1920-1935*, Stanford University Press, Stanford, 2003, p. 320.

El indígena seguía siendo considerado sinónimo de atraso y un freno para el desarrollo nacional. Es por ello que la “aculturación planificada”¹⁷⁶ a través de la educación adquirió gran peso, erigiéndose políticas de castellanización que refutaran los proyectos fallidos de años atrás. Así, en el seno del discurso integracionista, el *método de castellanización directa* fue sustituido por el *método de castellanización indirecta*, donde a través de los idiomas maternos y el respeto hacia algunas de sus tradiciones y costumbres, se pretendía castellanizar al indígena. Por ello, el papel de los investigadores en diversas áreas adquirió importancia primordial, pues era menester conocer a los sujetos que se pretendía transformar, y dado que las imposiciones directas no habían tenido resultados satisfactorios, habría la necesidad de cambiar las estrategias de acción. En este contexto, algunas de las expresiones culturales de los grupos indígenas comenzaron a ser promovidas, tales como la música, la danza y la artesanía, no así sus formas organizacionales ni sus ritos. La promoción de estas expresiones creó una folklorización de las prácticas indígenas¹⁷⁷, a la par que fue moldeando la imagen estereotipada del indígena que tanto necesitaba el Estado para fortalecer la identidad nacional y que llamó la atención del turismo internacional, así como el interés de investigadores de talla internacional por los grupos indígenas de México, en especial por los habitantes de Michoacán, como lo refiere Lorena Ojeda¹⁷⁸.

Además de las reformas agrarias, el periodo cardenista abrió la brecha de la institucionalización de la política indigenista y permitió la realización de múltiples estudios encaminados a la incorporación del indígena, que era percibido como el problema nacional; las palabras de Lázaro Cárdenas lo refieren: “nuestro problema indígena, no está en conservar indio al indio ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio”. El indigenismo de Lázaro Cárdenas se caracteriza por su paternalismo, que no dejaba de ser excluyente al adjudicarse la facultad del tutelaje de los grupos indígenas, negándoles con ello el derecho a la autodeterminación y la capacidad de elaborar proyectos o intervenir sobre su propio desarrollo.

Al paso de los años, el *método de castellanización indirecta* fue ganando terreno y con el objetivo de “mexicanizar al indígena” se crearon diversos departamentos encargados del asunto indígena desde distintos ámbitos, a través de los cuales, y a partir de la década de los treinta, se pusieron en marcha diferentes pruebas piloto que serían la antesala del modelo bilingüista consolidado en 1978. Los estudiosos jugaron un papel crucial desde las diferentes áreas de conocimiento como la antropología, la filología, la lingüística, la arqueología y las ingenierías, todos encaminados a la promoción de “prácticas que facilitarían el ingreso de los indígenas al progreso, como la castellanización y la alfabetización a través de los idiomas nativos, así como el aprendizaje de técnicas y procedimientos para incrementar la

¹⁷⁶ Barabas, Alicia, “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo” ..., p. 15.

¹⁷⁷ Barabas, Alicia, “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo” ..., p. 15.

¹⁷⁸ Ojeda Dávila Lorena y Calderón Marco A., “Cardenismo e indigenismo en Michoacán” en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, Vol. 32, University of California, 2016, p. 94.

productividad agrícola”.¹⁷⁹ Bajo este eje direccional se crearon diferentes iniciativas que aplicaran a beneficio de la nación las observaciones de los investigadores, a fin de incorporar al indígena y eliminar las trabas que a su juicio imposibilitaran el desarrollo nacional.



Figura 5. Institucionalización del indigenismo.

Como puede observarse (véase figuras 5 y 5.1), la política indigenista surgida en el seno del cardenismo se fue afianzando al paso de los años y abrió la brecha para la consolidación del indigenismo académico y político que caracterizó a las décadas siguientes, con la elaboración y creación de diversas instituciones, organismos, departamentos y proyectos destinados a resolver el problema nacional encauzado en las poblaciones indígenas habitantes del Estado mexicano.

Vale la pena aclarar que, aunque en la teoría se deducían tesis integracionistas, en la práctica se optó por un asimilacionismo¹⁸⁰. Para explicar resulta necesario diferenciar el asimilacionismo del integracionismo: el asimilacionismo “asume como punto de partida la homogeneidad de la sociedad. Le atribuye a la cultura dominante la condición receptora (...)

¹⁷⁹ Ojeda Dávila Lorena y Calderón, Marco A., “Cardenismo e indigenismo en Michoacán” en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, Vol. 32, University of California, 2016, p. 94.

¹⁸⁰ Ojeda Dávila Lorena y Calderón Marco A., “Cardenismo e indigenismo en Michoacán” en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, Vol. 32, University of California, 2016, p. 106.

y se destina a abolir las diferencias por medio de la adaptación de las minorías étnica y culturalmente diferenciadas, (bajo) una premisa teocéntrica. La diversidad étnica, racial, cultural es concebida como un obstáculo que debe ser disuelto a la luz de la cohesión social, racial”. Por su parte, el integracionismo se caracteriza por “reconocer el valor ontológico de la diversidad, en tanto que toma en cuenta al otro, al momento de pensar en un nosotros y se



Figura 5.1 Institucionalización del indigenismo.

define. Centra su atención en la necesidad de un cambio de actitud ante el fenómeno multicultural en el que es imprescindible la capacidad de generar actitudes positivas hacia los demás en el marco del respeto y la tolerancia. Sin embargo, respecto a la posibilidad de intercambio cultural, se considera que el integracionismo sigue sosteniendo una forma sutil de racismo por su insistencia en la cultura receptora”¹⁸¹. Bajo esta premisa, percibimos que en México, desde el paradigma liberal, en el marco de las ideas biologicistas, hasta los primeros años de la segunda mitad del siglo XX se adoptaron medidas asimilacionistas; la diferencia radica en el cambio de formas y estrategias de acuerdo a la funcionalidad operativa y al fracaso de los proyectos desarrollados en los diferentes regímenes políticos. Así, por ejemplo, con la crítica a las tesis darwinistas, estas ideas fueron refutadas, desarrollándose

¹⁸¹ Alvarado Mariana, “Diversidad, escuela y prácticas educativas. Asimilación, integración, pluralidad como respuesta a la multiculturalidad”, Colegio Universitario Central, UNCuyo, p. 2-3.

otra forma de entender el panorama multicultural en México, lo que permitió el arribo de retóricas integracionistas como la de Gamio, en las que inclusive pueden leerse serias contradicciones, mismas que subyacían al margen de la erección de diferentes proyectos gubernamentales de los periodos posteriores, que seguían enfocados en el ideal de la incorporación indígena a la unidad nacional, como puede verse al margen de la política indigenista de los años cuarentas, que entendía al indigenismo como “la política que realizan los Estados americanos para atender y resolver los problemas que confrontan las poblaciones indígenas con el objeto de integrarlas a la nacionalidad correspondiente”¹⁸². Esta forma de entender el indigenismo, expresada en el Primer Congreso Interamericano, celebrado en Pátzcuaro en 1940, fue el parteaguas para el desarrollo de las políticas indígenas de las décadas subsiguientes. Las palabras de Alfonso Caso expresan de manera explícita los objetivos gubernamentales de erigir “una aculturación planificada por el gobierno mexicano para llevar a las comunidades indígenas los elementos culturales que se consideran de valor positivo para sustituir los elementos culturales que se consideran negativos en las propias comunidades indígenas”¹⁸³. Con la creación del INI en 1948 estos objetivos tomaron cuerpo; en las “Memorias del Instituto Nacional Indigenista” pueden leerse los objetivos de acción de su política indigenista al expresar que era menester:

“(…) introducir en ellas (las comunidades indígenas) cambios por medios científicos y mediante la persuasión”.¹⁸⁴

El INI concebía que la transformación no debía centrarse únicamente en los cambios de uso de tierra y su vida material, sino por el contrario, el objetivo apuntaba a trastocar toda estructura social e ideológica. En este sentido, el INI expresaba que:

“La transformación cultural y económica de una comunidad depende de la acción integral, que abarque no sólo los aspectos de la vida material (...) sino también el cambio de su forma de reaccionar al medio, modificando los conceptos (...), cambiando finalmente el concepto que se tenga sobre hombre y el mundo, y modificando las ideas de la propia comunidad en relación con lo que se sabe científicamente; ha de imbuirse en la comunidad, además, la idea de que pertenece a una sociedad más vasta que es la nación mexicana”¹⁸⁵.

Para Stavenhagen el indigenismo fue desde el principio y hasta finales de los setentas una política de Estado diseñada por mestizos en beneficio de los indígenas, pero sin su participación¹⁸⁶. En este sentido, puede decirse que la resolución del “problema indígena” de

¹⁸² Marroquin, citado por Stavenhagen Rodolfo, *La política indigenista del siglo XX...*, p. 33.

¹⁸³ Caso Alfonso, citado en Stavenhagen Rodolfo, *La política indigenista del siglo XX...*, p. 32.

¹⁸⁴ “Los ideales de la acción indigenista” en *Realidades y Proyectos, de Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, volumen X, México, 1965, citado por Cazès, Daniel, *Historia y Sociedad. Indigenismo en México: Pasado y Presente*, México, 1966.

¹⁸⁵ “Los ideales de la acción indigenista”..., citado por Cazès, Daniel, *Historia y Sociedad. Indigenismo en México: Pasado y Presente...*

¹⁸⁶ Stavenhagen Rodolfo, *La política indigenista del siglo XX...*, p. 32.

más de la mitad del siglo XX tuvo sus fundamentos en un asimilacionismo disfrazado de integracionismo.

La consolidación de la nación logró acelerar el proceso de transformación de los grupos indígenas a través de diferentes estrategias. El panorama se mostraba heterogéneo. Aunque no se llegó a un exterminio, algunos grupos sucumbieron, mientras otros resistían adecuándose a los diferentes regímenes, y otros tantos, permeados por el discurso oficial, se transformaron en su propia negación, como es el caso pirinda. Por otro lado, la propia definición de “lo indígena”, en semejanza a la época colonial, estuvo determinada de acuerdo a las necesidades de las políticas públicas y no tanto por los criterios académicos y/o científicos desarrollados en esas épocas¹⁸⁷.

A través de esta breve revisión se ha podido identificar que la condición indígena representaba el meollo del problema nacional y que con las disposiciones de los diferentes regímenes políticos se les intentó erradicar. Las estrategias de incorporación causaron severas transformaciones en las poblaciones indígenas, que no necesariamente en todos los casos supusieron su desaparición, pues como hemos explicado, los grupos indígenas supieron adaptarse al cambio. En este sentido y bajo una visión dinámica de los grupos humanos, se entiende a la adaptabilidad como una forma de resistencia; esta visión, a su vez, permite comprender las ideologías de ocultación y reemergencia identitaria de grupos como el del caso pirinda, quienes en el siglo XX habían entrado en un estado de intermitencia de la identidad étnica que había supuesto su desaparición y que, en contraste, al margen de la segunda década de los años dos miles, se reasumieron como un grupo étnicamente diferenciando, exigiéndole al aparato estatal su reconocimiento bajo una categoría identitaria indígena. Pero, ¿qué supuso el cambio? ¿qué explica el hecho de que este grupo reasumiera su identidad y que en vez de intentar borrar la categoría indígena que les había sido impuesta, ahora luche –como lo refiere un indígena pirinda de Santiago Undameo– por “aparecer en el mapa étnico de Michoacán”? Para explicar esto, habrá que dirigir la atención a las coyunturas sociales que provocaron el cambio histórico y el arribo de los movimientos étnicos en América Latina. En esta investigación he ubicado las primeras luces de los cambios venideros a partir de la década de los setentas con el debate internacional sobre los derechos humanos como se explicará en el capítulo siguiente.

¹⁸⁷ Stavenhagen Rodolfo, *La política indigenista del siglo XX...*, p. 34.

II Capítulo

Reemergencias identitarias étnicas - Procesos de etnogénesis indígenas

*Aguas que van, quieren volver
Aguas que van, quieren volver
Río arriba del canto aprendido*¹⁸⁸

El giro indigenista

El debate indigenista de los años setentas y el indigenismo de participación y autogestión

Ya a finales de la década de los sesentas resonaban en los gremios intelectuales los ecos de las críticas al integracionismo, y en los setentas se dejaron ver las primeras luces del *giro indigenista*. Fueron grandes las discusiones que se generaron en torno al quehacer antropológico; tanto, que se le cuestionó a la antropología su leal carácter servicial al aparato estatal. Así, Daniel Cazés en 1968 percibía que los antropólogos “sólo han podido llegar a convertirse en administradores de esos proyectos [refiriéndose a los proyectos de aculturación inducida] enfrascándose en la solución de nimios problemas administrativos”¹⁸⁹. Cazés además evidenciaba, a través de sus escritos, las “sucias prácticas de la política” mexicana donde los antropólogos se habían convertido en sus partidarios al estar al “servicio de la burguesía”, provocando con todo ello la “burocratización del indigenismo”¹⁹⁰. Dentro de la misma perspectiva, Arturo Warman en 1970 escribió que “la antropología mexicana siempre ha servido al colonizador”¹⁹¹. Por su parte, Guillermo Bonfil Batalla también ejerció críticas al integracionismo y contribuyó a configurar la teoría del indigenismo de autogestión¹⁹², pues en este contexto, el panorama internacional comenzaba a dirigir la atención hacia las poblaciones indígenas; claro ejemplo de ello son las Reuniones de Barbados, donde a partir de su conformación se tuvo por objetivo denunciar y hacer visibles las acciones de etnocidio que los estados nacionales estaban cometiendo en contra de las poblaciones indígenas. Bonfil participó activamente en estas reuniones visibilizando en el plano internacional la condición del indígena en México, a la par que traía a este territorio las ideas del indigenismo de participación y de autogestión que se discutían en dichas reuniones. Las voces se hacían cada vez más estruendosas, traspasando las fronteras nacionales y las discusiones academicistas. En contraposición al integracionismo, conceptos

¹⁸⁸ Milton Aguilar, Fragmento del poema “Quimey Neuquén”, 1957.

¹⁸⁹ Daniel Cazés, *Historia y Sociedad. Indigenismo en México: pasado y presente*, México, 1968.

¹⁹⁰ Daniel Cazés, *Historia y Sociedad. Indigenismo en México: pasado y presente*, México, 1968.

¹⁹¹ Warman Arturo, *De eso que llaman Antropología mexicana*, Nuestro tiempo, México, 1970.

¹⁹² Aguirre Beltrán Gonzalo, *La Polémica indigenista en México en los años setentas*, Mexico, 1988.

como los de *indigenismo de participación* e *indigenismo de autogestión* iban ganando terreno. De esta manera, en 1976 el Estado Mexicano a través del INI cambió su formato, impulsando la creación de la llamada “nueva política indigenista de participación”, bajo la idea de que las poblaciones indígenas tendrían acceso a la creación, diseño y ejecución de los programas de desarrollo¹⁹³. Aunque como demuestra Teresa Valdivia, en la práctica esta política resultó fallida (al tomar en cuenta únicamente la opinión de los indígenas en la aprobación de proyectos desarrollados la mayoría de las veces por administraciones inexpertas que no conocían las condiciones reales de las poblaciones¹⁹⁴), creemos que esta política sí representó la creciente necesidad de modificar las bases del indigenismo mexicano que se mostraba disfuncional, a la par que abría el espacio para el desarrollo de diferentes proyectos pilotos. Así, las críticas iban adquiriendo un alcance propositivo y activista, como se puede ver con Stevnhagen, quien en 1977 llevó a cabo un proyecto piloto de rescate cultural en Acayucan, en el que se buscaba instruir a profesores bilingües para realizar acciones de rescate cultural donde los indígenas participaran activamente. De esta manera, en la década de los setentas se puede percibir un gran cambio en la manera de observar al indígena, en la medida en que se proponía concientizarlo y movilizarlo desde su propia visión y condición étnica, y no desde fuera¹⁹⁵.

Entre más voces retumbaban se iba abriendo la posibilidad de los indígenas de resistir abiertamente y de expresarse. En este clamor, y aunado a las crisis de endeudamiento agrícola y a las agitaciones sociales que acaecieron al margen de los años setentas (que hacían evidente la ineficiencia de los proyectos del INI y de las políticas estatales), la movilización indígena en México iba adquiriendo presencia. Algunas poblaciones indígenas se adherían a los movimientos campesinos y otras formaban organizaciones propias; tal fue así que en los ochentas se contabilizaban alrededor de veinte organizaciones, entre ellas los Consejos Supremos Indígenas (1975), la Asociación Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües (1977), la Organización Indígena de la Huasteca (1987)¹⁹⁶, etc. Sin embargo, el caso mexicano no era aislado; los movimientos indígenas se enfilaban en América Latina a la par que las ideas que se iban construyendo en el panorama internacional propugnaban por reconocer “el pleno derecho y plena capacidad [de los indígenas] para crear sus propias

¹⁹³ Valdivia Dounce Teresa, “Reconocimiento de derechos indígenas: ¿Fase superior de la política indigenista del siglo XX?, en *Nueva Antropología. Políticas de Estado, reformas y legislación en materia indígena. Vol. XXVI, Núm. 78*, México, CONACULTA/INAH, enero-junio 2013, p.14.

¹⁹⁴ Valdivia Dounce Teresa, “Reconocimiento de derechos indígenas: ¿Fase superior de la política indigenista del siglo XX?, en *Nueva Antropología. Políticas de Estado, reformas y legislación en materia indígena. Vol. XXVI, Núm. 78*, México, CONACULTA/INAH, enero-junio 2013, p. 14.

¹⁹⁵ Félix Baez Jorge, en Aguirre Beltrán Gonzalo, *De eso que llaman Antropología mexicana*, Nuestro tiempo, México, 1970.

¹⁹⁶ Valdivia Dounce, Teresa, “Reconocimiento de derechos indígenas: ¿Fase superior de la política indigenista del siglo XX?, en *Nueva Antropología. Políticas de Estado, reformas y legislación en materia indígena. Vol. XXVI, Núm. 78*, México, CONACULTA/INAH, enero-junio 2013, p. 13.

alternativas históricas de liberación”¹⁹⁷, sugiriendo la unión de las poblaciones indígenas para poner fin a los lazos colonizadores, con lo que llamaban a la organización política indígena y enunciaban la necesidad de la definición de redes de apoyo internacional que fuesen viables y la conformación de una ideología clara y consistente de todo el dominio poblacional, así como el fortalecimiento de los idiomas y esquemas culturales, como puede leerse en las declaraciones de los Barbados de 1971 y 1978¹⁹⁸. La emergencia indígena parecía innegable, tal es así, que para 1975 en México se realizó el Primer Congreso de Pueblos Indígenas en Pátzcuaro. Empero, como menciona Alicia Barabas, esto fue iniciativa del aparato gubernamental que buscaba tener el control del movimiento indígena¹⁹⁹. Pese a ello, el hecho de que el gobierno mexicano organizara dicho congreso y que un año después se pusiera en marcha la política de participación, evidencia la fuerza que los movimientos indígenas estaban adquiriendo; tanto, que se utilizó este contexto como estrategia de control. Pero, ¿qué acontecía en el escenario internacional para que la atención se focalizara en los grupos étnicos? ¿Cómo se explica el giro indigenista que se ha enunciado?

La cuestión indígena en el debate internacional. El reconocimiento indígena y las emergencias étnicas en América Latina

El panorama internacional del siglo XX estuvo marcado por severas agitaciones que cambiarían el rumbo del acontecer histórico y alterarían las estructuras del mundo. Por un lado, la segunda guerra mundial fue una coyuntura histórica que trastocó todo ámbito de la organización económica, política y social. El periodo de la posguerra trajo consigo un escenario en el que, en contradiscurso al racismo y al etnocidio, la apertura a los principios de los derechos humanos se hizo presente; y en el que, como apunta Stevenhagen, para los estados “ya no es políticamente correcto fincar sus políticas abiertamente en criterios racistas”²⁰⁰. Estos principios fueron objetivados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, marcando un hito en el orden mundial al expresar que:

“el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de

¹⁹⁷ Universidad Nacional Autónoma de México, “¿Qué importancia tuvieron las llamadas Declaraciones de Barbados I y Barbados II?” en *Los pueblos indígenas de México 100 preguntas*, consultado en http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?c_pre=76&tema=7

¹⁹⁸ Málaga Villegas Sergio, “Los indígenas en las Declaraciones de Barbados: construcción simbólica e imaginario político de igualdad”, en *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, vol. XLIX, núm. 2, México, Universidad Iberoamericana, 2019.

¹⁹⁹ Barabas Alicia, “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo”, p. 16.

²⁰⁰ Stevenhagen Rodolfo, *Los Pueblos Originarios: el debate necesario*, Fernández, Norma (compiladora), -1a ed.- Buenos Aires: CTA Ediciones: CLACSO: Instituto de Estudios y Formación de la CTA, 2010, p. 21.

creencias (...). Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”²⁰¹.

Este documento funge como el primer antecedente de los cambios venideros en torno a los derechos humanos y los discursos de la igualdad universal. La declaración dio lugar a los pactos internacionales de DDHH de Naciones Unidas y a los mecanismos internacionales de supervisión y protección de los DDHH²⁰². Esto iba a permear en todas las latitudes del globo terráqueo. Así, poco a poco estas ideas iban haciendo eco en los gremios intelectuales de Latinoamérica y se iban generando contradicciones y discusiones dentro de los Estados, cuestionando los organigramas imperantes al interior de las naciones.

En el marco de un contexto en aras de globalización, las ideas viajaban rápidamente y las problemáticas locales iban teniendo un alcance internacional, adquiriendo importancia por primera vez la temática indígena desde una postura opuesta y reaccionaria al etnocidio y discriminación con que las naciones habían actuado en contra de las poblaciones indígenas, como se evidencia con la fundación del Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas (CMPI) en 1975, la Conferencia Internacional de Organismos No Gubernamentales sobre la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas en las Américas, realizada en Ginebra en 1977, las ya mencionadas Reuniones de Barbados y la celebración del IV Tribunal Russell sobre Derechos de los Indígenas de las Américas en Rotterdam, Holanda, llevado a cabo del 23 al 30 de noviembre de 1980, en el que, como expresó Bonfil en sus memorias, se tenía por objetivo:

“desarrollar labores de apoyo a la causa india (...). Plantear la cuestión india en un contexto amplio y en gran escala, de manera que se lograra llamar la atención de organizaciones políticas, religiosas y, en general, defensoras de los derechos humanos, hacia estos problemas, con el fin de alcanzar la movilización efectiva de la opinión pública en favor de la causa de los pueblos indios”²⁰³.

Aquí se observa ya el preámbulo al cambio de las reglas políticas que van a explicar la emergencia indígena en América Latina, el reconocimiento indígena y las nuevas relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas, pues nos encontramos ante la coyuntura que dio inicio a la era de la multiculturalidad, el pluralismo y el arribo de los pueblos indígenas como actores políticos activos. Como ya se anunciaba en el Tribunal Russell, la causa indígena se presentó a gran escala; tanto, que varios intelectuales actualmente han llamado a este periodo

²⁰¹ ONU, Asamblea General, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, resolución 217 A (III), 10 de diciembre de 1948. Consultada en PDF a través de <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>

²⁰² Stevenhagen Rodolfo, *Los Pueblos Originarios: el debate necesario*, Fernández, Norma (compiladora), -1a ed.- Buenos Aires: CTA Ediciones: CLACSO: Instituto de Estudios y Formación de la CTA, 2010, p. 27.

²⁰³ Bonfil Batalla Guillermo, *Memoria del Cuarto Tribunal Russell*, 1 de abril de 1981, consultado en <https://www.nexos.com.mx/?p=3974>

como la *época de los pueblos indígenas*. En este escenario, la temática indígena entró a discusión en el seno de la ONU, y en 1989 se aprobó el Convenio 169 sobre pueblos indígenas por la Organización Internacional del Trabajo (OIT). La aprobación de este convenio representó el reconocimiento de “las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro de los Estados en que viven”²⁰⁴. El convenio 169 afirma el giro indigenista al abrir paso a una nueva era, abanderada con la discursiva del respeto a la diferencia y el derecho a la no discriminación, amparando las luchas étnicas y dotándoles de herramientas encaminadas al fortalecimiento y mantenimiento de sus formas de vida y la defensa de sus territorios.



Figura 6. *El giro indigenista* [Elaboración propia]

El discurso de la homogeneidad con que las naciones se habían fundamentado dejaba de tener cabida, abriendo paso a una nueva era en la que el aparato jurídico internacional se imponía con gran fuerza, de tal manera que las organizaciones indígenas se extendieron más allá de

²⁰⁴ *Convenio (No. 169) Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, Depositario OIT, Ginebra, Suiza, 1989.

sus fronteras nacionales, presentándose ante organismos internacionales y utilizando instrumentos jurídicos internacionales para defender y reclamar sus derechos en sus territorios. El proceso de globalización trajo consigo el debilitamiento de los Estados y con ello la creciente necesidad –de éstos– de reformar sus legislaciones, de manera tal que se adecuara a las exigencias y necesidades del nuevo orden mundial. En este sentido, la temática indígena cobró especial relevancia, pues este escenario marcó el fin del indigenismo como política de Estado, orillando a los Estados a atender las demandas de las poblaciones indígenas y a dejar atrás las políticas de asimilación y exclusión con que habían operado.

La fuerza de los movimientos indígenas en América Latina ya se preveía antes del Convenio 169. Fue por ello que en México el aparato gubernamental se adelantó y, con el objetivo de tener el control de las organizaciones indígenas de manera temprana, realizó el Primer Congreso de Pueblos Indígenas antes mencionado. Este hecho, aunado a las críticas que resonaban en los círculos intelectuales y la creciente resistencia –visible– de los pueblos indígenas, deja en evidencia el desmoronamiento del modelo integrativo. No obstante, sin duda el hecho que marcó la ruptura del modelo integracionista/asimilacionista fue la ratificación del Convenio 169, pues como se explicó en el capítulo anterior, la política indigenista –bajo el principio de la homogenización– se había esforzado por desestructurar a las poblaciones indígenas, aculturándolas e imponiéndoles formas de ser y de existir que les eran ajenas, erigiendo diversas políticas encaminadas a la erradicación. En contraste, la ratificación del convenio confutaba las ideas anteriores, “respetando su identidad social, cultural, sus costumbres, tradiciones e instituciones”²⁰⁵, reconociéndoles el “derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe a su proceso de desarrollo”²⁰⁶. Además, el convenio 169 obligaba a los Estados que la ratificaran a erigir leyes reglamentarias que hicieran efectiva la preservación y fomento de los idiomas indígenas y sus formas culturales, como puede leerse en el artículo 28, al mencionar que “deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas”²⁰⁷. México fue de los primeros países en adoptar el convenio 169 de la OIT, ratificándolo el 5 de septiembre de 1990, con lo que entró en vigor el 5 de septiembre de 1991. Este momento fue crucial en la historia del indigenismo mexicano porque marcó el inicio de la etapa de reconocimiento indígena y respeto a la pluriculturalidad nacional, hecho que se objetivó con diferentes reformas constitucionales al interior del país, a la vez que representó el fin de la visión que observaba al indígena como el meollo del “problema nacional”. Así, en 1992 se reformó el artículo 4 de la constitución con la adición de un primer párrafo, el cual confiere el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indígenas, estableciendo que:

²⁰⁵ *Convenio (No. 169) Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, Depositario OIT, Ginebra, Suiza, 1989, artículo 2.

²⁰⁶ *Convenio (No. 169) Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, Depositario OIT, Ginebra, Suiza, 1989, artículo 7.

²⁰⁷ *Convenio (No. 169) Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, Depositario OIT, Ginebra, Suiza, 1989, artículo 28.

“La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley”²⁰⁸.

Por otro lado, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994 focalizó aún más la atención internacional en las poblaciones indígenas de América Latina, contribuyendo a claros avances en las reformas constitucionales de los diferentes países latinoamericanos, mientras que en México se propiciaba un ambiente de tensiones y acuerdos, que dieron pauta al surgimiento de una nueva relación entre el Estado mexicano y las poblaciones indígenas. De esta forma comenzó a resonar con mayor fuerza la necesidad de las comunidades de fundamentarse en la construcción de la autonomía²⁰⁹, a la par que los movimientos indígenas se intensificaban, obligando al aparato estatal a dar resolución a sus demandas en la medida que el indígena se constituía como actor político y autor de su propia historia, papel que históricamente le había sido denegado. De manera indistinta, los diferentes estados que conforman la nación mexicana fueron reformando sus constituciones en materia indígena. En el caso de Michoacán, ello aconteció en 1998, estableciendo que:

“Se protegerá y promoverá el desarrollo de sus culturas; se garantizará el efectivo acceso a la jurisdicción del estado; se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los juicios y procedimientos.”²¹⁰

Posteriormente, ante el fracaso de la reforma nacional de 1992 y el creciente descontento indígena que se evidenciaba con el incremento de la conformación de movimientos y organizaciones indígenas y el aumento de sus demandas, existió la necesidad de plantear la redefinición jurídica de las comunidades indígenas. Así, a nivel federal se realizó la reforma del artículo 2 el 18 de julio del 2001, en la que se establece que:

“La Nación Mexicana es única e indivisible.

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

²⁰⁸ *Diario Oficial de la Federación*, 28 de enero de 1992.

²⁰⁹ Medina, citado por Valdivia Dounce Teresa, “Reconocimiento de derechos indígenas: ¿Fase superior de la política indigenista del siglo XX?, en *Nueva Antropología. Políticas de Estado, reformas y legislación en materia indígena*. Vol. XXVI, Núm. 78, México, CONACULTA/INAH, enero-junio 2013, p. 17.

²¹⁰ Valdivia Dounce Teresa, “Reconocimiento de derechos indígenas: ¿Fase superior de la política indigenista del siglo XX?, en *Nueva Antropología. Políticas de Estado, reformas y legislación en materia indígena*. Vol. XXVI, Núm. 78, México, CONACULTA/INAH, enero-junio 2013, p. 33.

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.

Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen 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 constituciones 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, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

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.

II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.

III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados.

IV. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.

V. Conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras en los términos establecidos en esta Constitución.

VI. Acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución. Para estos efectos las comunidades podrán asociarse en términos de ley.

VII. Elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos.

Las constituciones y leyes de las entidades federativas reconocerán y regularán estos derechos en los municipios, con el propósito de fortalecer la participación y representación política de conformidad con sus tradiciones y normas internas.

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 conocimiento de su lengua y cultura.

Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público”.²¹¹

La reforma de este artículo representó un gran avance en el reconocimiento indígena, ya que, con la derogación del primer párrafo del artículo 4, que había sido adicionado en 1992. La “ley indígena” tuvo mayores alcances que no se reducían a la materia agraria. Con esta reforma, el artículo 2, pasó a ser la principal norma de regulación del derecho indígena. Además de reconocer la composición pluricultural del país, se dejaban atrás los criterios tradicionalistas de la visión del indígena, al tener en cuenta la identidad como criterio básico de reconocimiento indígena. Ello a su vez supone el reconocimiento –indirecto– de los fuertes cambios que transformaron a las poblaciones indígenas debido a la política integracionista de los años anteriores y a las disposiciones de aculturación planificada. En este sentido, se aumentaba la posibilidad de las poblaciones indígenas de reconocerse como tales ante el aparato estatal y luchar por sus derechos, teniendo como base la libre determinación. Otro punto importante es la adhesión a la constitución del término “autonomía”, que en los años del integracionismo era impensable, reconociendo con ello la organización política, económica y social de los grupos, a la vez que velaba por el fortalecimiento y preservación de sus expresiones identitarias y formas culturales. Un punto sumamente importante para entender las nuevas relaciones que se han construido entre el Estado y las poblaciones indígenas es la apertura hacia la representación política indígena que esta reforma implantó. Aunado a todo ello (a diferencia de la reforma de 1992 del artículo 4), ésta garantizaba el cumplimiento de lo establecido a través de la implementación de leyes reglamentarias que cada una de las entidades debían desarrollar en los presupuestos de egresos que éstas aprobasen.

Sin embargo, no todo está resuelto, pues esta reforma también ha recibido numerosas críticas en la medida en que desconoce la propiedad comunal de la tierra y no respeta los Acuerdos de San Andrés. Inclusive se ha cuestionado si a través de ella se pretende observar a la población indígena como sujetos de interés público. Además, autores como Miguel Carbonelle y Martha E. Izquierdo han cuestionado el párrafo cuarto, “¿Qué acontece con los indígenas que viven en las ciudades o que no habitan en comunidades? ¿Acaso la constitución

²¹¹ *Diario Oficial de la Federación*, 14 de agosto del 2001. Consultado en: https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=762221&fecha=14/08/2001

los toma en cuenta?”²¹². El criterio de validez parece muy ambiguo y a la vez que ha dejado en evidencia la complejidad de la temática indígena. Martha Izquierdo además hace hincapié en la necesidad de afianzar y desarrollar mecanismos que en la práctica realmente garanticen la libre determinación y la autonomía de los pueblos indígenas²¹³. Empero, aun con deficiencias, la reforma del artículo 2 de la constitución mexicana ha significado un gran avance en el reconocimiento de los derechos indígenas; e inclusive, el hecho de que a través de estas deficiencias pueda dilucidarse la complejidad de la situación indígena representa ya un gran cambio, en la medida en que, a partir de la crítica y la visibilidad de nuevas problemáticas, surgen también nuevas propuestas de resolución.

La reforma del artículo 2 se realizó apegada a las disposiciones del Convenio 169; en la mayoría de los países latinoamericanos éste fue el parteaguas que consolidó el giro indigenista al que hemos hecho alusión, pues fue a partir de este momento que de manera indiscutible surge la necesidad de reorientar las legislaciones en las arenas nacionales para poner fin al indigenismo como política de estado, con la implementación de políticas públicas impuestas por las agencias internacionales. Esto se enunció claramente más adelante, en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del 2007, cuando en el artículo apunta que:

“Los indígenas tienen derecho, como pueblos o como individuos, al disfrute pleno de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidos en la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos y las normas internacionales de derechos humanos”²¹⁴.

En el 2011, en cumplimiento a las ratificaciones de los tratados internacionales sobre los derechos humanos, se reformaron los artículos 1º y 4º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM). Así, el reconocimiento de los derechos humanos plasmados en la CPEUM pasó a tener una base aplicativa a través de un marco normativo que indica la obligatoriedad en su garantía²¹⁵. De esta manera, en el 2019 el Instituto Nacional Indigenista (INPI) expresaba que la importancia de la reforma del 2011 radicaba en que los derechos humanos se convertían en “la columna vertebral de nuestro sistema jurídico y parámetro de la actuación de las autoridades del Estado”²¹⁶. Lo anteriormente citado es de

²¹² Izquierdo Muziño Martha, “El reconocimiento de los pueblos indígenas en México”, en *Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, No. 50/51, 2005 p. 122.

²¹³ Izquierdo Muziño, Martha, “El reconocimiento de los pueblos indígenas en México”, en *Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, No. 50/51, 2005 p. 124.

²¹⁴ ONU, Asamblea General, *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, 107a sesión plenaria, 13 de septiembre de 2007.

²¹⁵ Lara Millán Gloria, “El derecho humano al agua y la construcción de presas: reto pendiente para los afromexicanos”, *Abya Yala*, v.6, n.1, jan./jul. 2022

²¹⁶ Consulta para la Reforma Constitucional y Legal sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y Afromexicanos, Instituto Nacional Indigenista (INPI,) México, 03 de Junio 2019.

especial relevancia porque implica el reconocimiento de los derechos indígenas como parte del bloque constitucional.

Ocho años después de la reforma del 2011 se adicionó en el artículo 2º de la CPEUM el reconocimiento de las poblaciones afro-mexicanas, quedando plasmado en el apartado C el 19 de agosto del 2019 de la siguiente forma:

“Esta Constitución reconoce a los pueblos y comunidades afromexicanas, cualquiera que sea su autodenominación, como parte de la composición pluricultural de la Nación. Tendrán en lo conducente los derechos señalados en los apartados anteriores del presente artículo en los términos que establezcan las leyes, a fin de garantizar su libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social”²¹⁷.

De esta manera, como menciona Gloria Lara Millán, esta adición implica el reconocimiento de identidades que anteriormente habían sido invisibilizadas, negadas, y por tanto, excluidas²¹⁸, lo que los había mantenido en condiciones de vulnerabilidad, desigualdad y discriminación, al no contar con derechos diferenciados que apelaran a la igualdad.

A través de estas reformas las poblaciones indígenas adquirieron personalidad jurídica como “entidades de interés público”. Esto es importante porque (aún con las deficiencias que pueda tener esta categoría, al observarlos como ‘entidades de interés público’ y no como ‘entidades de derecho público’) esta figura posibilita la protección de los derechos de los grupos étnicos como colectividades²¹⁹.

El giro del indigenismo mexicano no es un caso aislado, sino que se refiere a una serie de cambios que se generaron a nivel macro con el advenimiento de la globalización y las nuevas relaciones que ésta originó entre las naciones y el ámbito internacional. De esta forma, la elaboración de una legislación internacional para asuntos indígenas ha sido de las principales causas de la efervescencia de los movimientos indígenas en la actualidad y al mismo tiempo una consecuencia en respuesta a las crecientes demandas indígenas que desde los setenta cobraban gran fuerza, ante la incapacidad de las naciones para dar resolución. Su elaboración ha cobrado especial relevancia al conminar a los gobiernos nacionales a reconocer los derechos de las poblaciones indígenas. En este clamor, puede advertirse que la ruptura del paradigma asimilacionista de épocas anteriores es una realidad evidente, que se ha objetivado

²¹⁷ “DECRETO por el que se adiciona un apartado C al artículo 2o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos” Diario Oficial de la Federación, México, 09 de agosto del 2019. Consultado el 25 de enero del 2021 en:

https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5567623&fecha=09/08/2019

²¹⁸ Lara Millán Gloria, “El derecho humano al agua y la construcción de presas: reto pendiente para los afromexicanos”, *Abya Yala*, v.6, n.1, jan./jul. 2022.

²¹⁹ Lara Millán Gloria, “El derecho humano al agua y la construcción de presas: reto pendiente para los afromexicanos”, *Abya Yala*, v.6, n.1, jan./jul. 2022.

en el desarrollo de una política indigenista y la implementación de reformas constitucionales orientadas al reconocimiento multicultural dentro de las diferentes sociedades latinoamericanas. Christian Gros habla de una “ruptura simbólica respecto del pasado, pero también de una ruptura concreta cuando se acompaña de nuevas normas destinadas a regular la aplicación coherente del reconocimiento de la diversidad a través del derecho positivo”²²⁰. Así, la Declaración de las Naciones Unidas parecía poner freno a la vigencia de los modelos asimilacionistas de aculturación planificada y de integración, promoviendo con ello la libertad de la expresión identitaria, el fortalecimiento de sus expresiones y valores culturales, la revitalización de sus tradiciones y el respeto a sus territorios y formas organizacionales.

“Los pueblos y los individuos indígenas tienen derecho a no ser sometidos a una asimilación forzada ni a la destrucción de su cultura”²²¹.

De esta manera, se observa que lo internacional ganaba terreno por sobre lo nacional. Asimismo, los cambios efectuados en las arenas latinoamericanas no pueden entenderse sin aludir al fenómeno de la globalización, pues ello explica los procesos de emergencia y de cambio de reglas en los campos de acción, al impactar directamente en la sociedad a través del cambio político, económico y social. Y es que la globalización trajo consigo el debilitamiento de los estados bajo un nuevo sistema organizacional que desplazaba el poder y el control *hacia arriba, hacia abajo y hacia afuera*²²², es decir, hacia las organizaciones internacionales y las transnacionales, hacia los gobiernos locales y regionales y hacia las comunidades y organizaciones como las ONG²²³. Este desplazamiento del poder explica el arribo de lo indígena en el contexto internacional y el poder que el sector indígena ha adquirido en sus estados nacionales, cobrando gran fuerza los ámbitos locales y regionales tanto en las arenas nacionales como en las internacionales. En este contexto Christian Gros resalta que “en América Latina se desarrolló un fuerte proceso modernizador-desestabilizador de las antiguas formas de dominación que afectaban a la población indígena,

²²⁰ Gros Christian, “Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina”, en *Análisis Político No. 36*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1999.

²²¹ ONU, Asamblea General, *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, 107a sesión plenaria, 13 de septiembre de 2007.

²²² Estas categorías se explican a partir del concepto de *governance*, que hace referencia al surgimiento de un nuevo contexto, de un cambio de reglas en el que se ha debilitado la capacidad de los gobiernos nacionales de erigir políticas internas de forma autónoma, pues este nuevo contexto se crea en la interacción de diversos actores sociales, ya no desde la sola interacción del Estado con los actores estatales.

Valles M. Josep, citado por Martí I Piug Salvador, “Después de la década de los pueblos indígenas, ¿qué? El impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina”, en *Nueva Sociedad*, no. 227, mayo-junio, 2010.

²²³ Martí I Piug Salvador, “Después de la década de los pueblos indígenas, ¿qué? El impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina”, en *Nueva Sociedad*, no. 227, mayo-junio, 2010, p. 71.

generándose un espacio favorable a los cambios y la movilización”²²⁴. La situación indígena traspasó las fronteras nacionales, dejando de ser un hecho aislado que competiera únicamente a los Estados nacionales en sus límites territoriales. Al vivir en vigencia de la globalización, la situación indígena pasó a estar estrechamente vinculada al orden mundial; es decir, los movimientos indígenas en la actualidad poseen un alcance transversal y universal, ya que “la emergencia de los movimientos indígenas se presenta profundamente asociada a los procesos globalizadores”²²⁵.

No obstante, este desplazamiento de poder también referencia el intervencionismo de lo internacional sobre lo local, pero no sólo en la defensoría de los derechos de las minorías étnicas, sino también en el acceso, la apropiación y el aprovechamiento de sus recursos naturales y la entrada de las transnacionales; así, lo internacional ha adquirido presencia en todo ámbito. En cuanto a la actual emergencia indígena, Javier Rodríguez Mir destaca la existencia de una paradoja, pues los movimientos indígenas se presentan como una alternativa a los procesos de globalización ante la amenaza que representan para sus territorios, sus recursos naturales y sus modos de vida, pero a la par, son estos mismos procesos globalizadores los que han creado condiciones propicias para la emergencia étnica a través de la debilitación de los Estados nacionales, y los que han facilitado la visibilización de las problemáticas indígenas al crear un escenario en el que lo local cada vez tiene mayor acceso y difusión en las audiencias internacionales²²⁶. Sin embargo, independientemente de la paradoja y la contradicción que la globalización representa para las poblaciones indígenas, es innegable que el reconocimiento indígena se ha vuelto indefectible, creando espacios de heterogeneidad bajo el discurso de la diversidad, y que inclusive “el reconocimiento de la pluralidad ha producido mayor diversidad”²²⁷, o mejor dicho, ha visibilizado la existencia de esa diversidad en el espacio público y reconfigurado las expresiones identitarias, lo que explica la reemergencia de diversas identidades étnicas que se encontraban ocultas y

²²⁴ Gros Christian, “Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad: algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina”, en *Análisis Político No. 36*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1999, p. 16.

²²⁵ Rodríguez Mir Javier, “Los movimientos sociales indígenas en América Latina. Resistencias y alteridades en un mundo globalizado”, en *Gaceta de Antropología, No. 24*, España, 2008.

²²⁶ Rodríguez Mir Javier, “Los movimientos sociales indígenas en América Latina. Resistencias y alteridades en un mundo globalizado”, en *Gaceta de Antropología, No. 24*, España, 2008.

²²⁷ Zárate José Eduardo, “Del indigenismo a la indigeneidad. Los dilemas del pluralismo étnico contemporáneo”, en *Andamios*, Volumen 16, número 40, mayo-agosto, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2019, p. 68.

suprimidas dentro de los estados nacionales en el siglo XX, como se explicará más adelante.



Figura 6.1. "El giro indigenista" [Elaboración propia]

El giro indigenista trajo consigo el surgimiento de nuevos actores, nuevos agentes y diferentes formas de relación con los grupos étnicos, surgiendo con ello un *nuevo lenguaje de etnicidad*²²⁸, construido en interlocución con los Estados, el panorama internacional y la relación profusa de todos los agentes sociales que operan en los campos, pues este cambio ha supuesto el arribo de diversos agentes que intervienen directa e indirectamente en la construcción de los campos sociales²²⁹, creando relaciones multilaterales al tejerse una red de relaciones interétnicas cada vez más compleja. Los grupos étnicos en intercomunicación con antropólogos, lingüistas, historiadores, asociaciones civiles, académicos, el Estado a través de sus diversas instituciones, promotores culturales, defensores medioambientales, etc., participan activamente en la construcción de un *nuevo actor indígena*, generando

²²⁸ Entendiéndolo como resultado de un complejo sistema de interacciones organizadas desde diferentes y múltiples latitudes que va creando discursos de autenticidad y consciencia de la diferencia étnica a través de una categoría de adscripción. Ahondo en la construcción de un nuevo lenguaje de la etnicidad, en el apartado "Algunos apuntes y postulados teóricos sobre las etnicidades" p. 58

²²⁹ Tomo el concepto de campo social desde Bourdieu, Guerra Manzo, Enrique, *Las teorías sociológicas de Pierre Bourdieu y Norbert Elias: los conceptos de campo social y habitus*, México, Colegio de México, vol. XXVIII, núm. 83, mayo-agosto, 2010, p. 398.

también nuevas problemáticas al crearse percepciones e identidades entrecruzadas. Bengoa escribió al respecto en 1998: “la realidad indígena actual al terminar el siglo, no es la de las comunidades aisladas que estudió la antropología tradicional hace décadas (sociedades folk), sino una combinación más compleja de relaciones urbanas y rurales con contactos y combinaciones internacionales y en permanente confrontación entre la tradición etnocultural y la modernidad”.²³⁰

Por otro lado, el giro indigenista también ha demostrado la resistencia y capacidad adaptativa y movilizante de las poblaciones indígenas, que ante el nuevo panorama han sabido utilizar las herramientas que los mismos procesos de globalización brindan, entrando en un proceso de negociación e interlocución con otros actores y agentes sociales que les permitan legitimar sus luchas y reivindicaciones. Con la creación de un nuevo lenguaje de etnicidad, los procesos identitarios se vuelven cada vez más complejos, pues las identidades se encuentran en un estado movible y múltiple; inclusive, la representación que los grupos hacen de sí mismos puede variar de acuerdo a los objetivos que las mismas sociedades busquen alcanzar y/o en respuesta a distintas amenazas que los grupos puedan atravesar, pues “en una arena de lucha en la cual se juega lo que significa lo indígena, los contenidos de las categorías pueden ir transformándose de acuerdo con el cambio, en la correlación de fuerzas en términos de la definición de lo étnico. Y en donde, además, múltiples fuerzas o actores operan como dinamizadores del proceso identitario”²³¹.

La cultura como fundamento-estrategia en los procesos de construcción identitaria

Por un lado, nos encontramos ante el reconocimiento de la etnicidad indígena como estatus político; y por el otro, ante la relación compleja de la formación de un actor étnico, donde la interlocución entre el ámbito internacional, los Estados y los diversos agentes juega un papel determinante. De esta manera se va desarrollando un nuevo lenguaje de etnicidad, en el cual los propios sujetos van redefiniendo su condición de indígenas; en este sentido, los grupos, en un proceso de adaptación, formulan un lenguaje étnico que se adecue a los nuevos marcadores en concordancia a las agendas estatales, pues la capacidad de los pueblos indígenas para ejercer sus demandas y defensa de sus territorios depende de la manera en que son percibidos.

En esta relación recursiva de la construcción identitaria, la cultura se vuelve fundamento y objeto estratégico de acción; “los procesos de reapropiación simbólica de determinados

²³⁰ Bengoa José, *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Chile, 2000, p. 17.

²³¹ Campos Muñoz Luis, “El reconocimiento de nuevas identidades. Cómo enfrentar la etnogénesis desde la academia”, *Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2014, p. 226.

componentes (...) responden a una estrategia de disputa por el control simbólico y efectivo, tanto a nivel regional y nacional”²³². El reconocimiento es objetivado a través del uso político de la cultura. Así, recurrir a la cultura “propia” otorga especificidad, y con ello, el acceso a derechos como comunidades colectivas basadas en una categoría étnica.

La nueva dinámica de orden mundial ha abierto las vías a la sensibilidad positiva o lo que es llamado *discriminación positiva*²³³ hacia los grupos indígenas y sus demandas, siendo el reconocimiento de las reivindicaciones étnicas una acción afirmativa que se sustenta en las *formas culturales*²³⁴. En este sentido, la reivindicación pasa necesariamente a ser de carácter público, donde es necesario materializar la diferencia cultural para poder hacer efectivas sus demandas y el goce de sus derechos²³⁵.

Antes de seguir, resulta necesario dejar en claro la noción de cultura que aquí se utiliza, ya que, la visión de este trabajo apunta a creer que no hay concepto más polisémico que éste. De acuerdo a Clifford Geertz, la cultura es entendida desde su carácter dinámico, no desde un plano ornamental y descriptivo en el que se busquen uniformidades que definan principios universales a través de hechos generales o manifestaciones como el matrimonio, la religión, el ritual, como lo ha hecho la antropología clásica. La visión de este trabajo apunta a entender que “las estructuras culturales son sistemas organizados de símbolos significativos y la cultura es la totalidad acumulada de esas estructuras (...), los símbolos son usados para imponer significación a la experiencia; estos símbolos están dados por la sociedad en que el individuo vive y necesita de ellos para orientarse a la acción”²³⁶. Geertz menciona que la cultura no debe observarse como esquemas concretos de conducta, como lo son los hábitos, costumbres, tradiciones, manifestaciones (éstas serían más bien el simbolismo objetivado de la cultura, es decir, las *formas culturales*), sino como una serie de mecanismos de control que

²³² Segato Laura Rita, citada por Rodríguez Mir, Javier, “Los movimientos sociales indígenas en América Latina. Resistencias y alteridades en un mundo globalizado”, en *Gaceta de Antropología*, No. 24, España, 2008.

²³³ “Cuando la discriminación se opera desde el poder, desde las posiciones de alta jerarquía en la sociedad, las consecuencias son diferentes que cuando se discrimina para corregir la exclusión y la desigualdad históricamente acumuladas como resultado de la discriminación por parte de las élites. Esta discriminación compensatoria se llama *discriminación positiva*, y las acciones institucionales que se apoyan en este tipo de discriminación: *acciones afirmativas*”.

Segato Laura Rita, “Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales”, en *Serie Antropología*, Brasil, Universidad de Brasilia, 2006, p. 7.

²³⁴ Es decir, cuando los símbolos significativos son objetivados en representaciones o manifestaciones observables, tales como la música, la danza, el rito, la artesanía, etc. Lo que Bourdieu llamaba “simbolismo objetivado”. En este sentido, los grupos emergentes en la sociedad actual se encuentran en una ambigüedad, por un lado la construcción identitaria hacia adentro y a la par una construcción de identidad en la esfera pública (cultura pública).

²³⁵ Campos Muñoz Luis, “El reconocimiento de nuevas identidades. Cómo enfrentar la etnogénesis desde la academia”, *Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad de Buenos Aires, 2014

²³⁶ Geertz Clifford, *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, Serie CLA-DE-MA Antropología, España, 2003, p. 51.

gobierna dicha conducta²³⁷. En otras palabras, la cultura sería todo el conjunto de formas estructuradas de los símbolos y significados, actitudes, imágenes, mecanismos y procesos de elaboración del pensamiento colectivo que construyen sistemas de códigos que tejen el entramado de las relaciones sociales.

Para Gilberto Giménez la cultura es la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en “formas simbólicas”, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados²³⁸. Ahora bien, la identidad y la cultura parecen una pareja indisoluble –como diría Gilberto Giménez–. A veces estos dos conceptos tienden a confundirse, atribuyéndoseles significados análogos o inclusive siendo utilizados como sinónimos; aquí habrá que ser muy cuidadosos y establecer la diferenciación y similitud que a su vez los vuelve conceptos inseparables:

“La identidad es una manera de movilizar algunas formas simbólicas presentes en la cultura para construir un relato sobre el sí mismo tomado como objeto. Mientras la cultura es la estructura general de significados incorporados en las formas simbólicas en contextos precisos, la identidad moviliza sólo algunos de esos significados para contar la historia del sí mismo, normalmente en función de algunos intereses o con alguna intencionalidad política en el caso de identidades colectivas”²³⁹.

Lo enunciado por Jorge Larraín es muy importante porque ayuda a entender cómo en los movimientos indígenas actuales la cuestión elemental se funda en el reconocimiento de las sociedades indígenas ante el ámbito estatal y social²⁴⁰, un reconocimiento que vuelve indispensable el uso de las formas y los componentes culturales al momento en que los grupos emergentes en búsqueda de la reivindicación de sus derechos utilizan la narrativa identitaria como estrategia de lucha política. El cambio de visión hacia “lo indígena” que el proceso de globalización ha supuesto, con los procesos de reestructuración económica, política y social, a su vez ha transformado las dinámicas sociales de la construcción de identidades, pues se ha llegado a una fase de *institucionalización de lo cultural indígena*²⁴¹, que implica la construcción de una nueva discursiva de la etnicidad, en la que existe la necesidad de objetivar la cultura en un discurso que se adecue a los lineamientos estatales de cada país y al contexto en que se ejerza la movilidad. Recuérdese que el nuevo lenguaje de etnicidad se teje de manera compleja, al intervenir diversos agentes en conjunción con los actores étnicos

²³⁷ Geertz Clifford, *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, Serie CLA-DE-MA Antropología, España, 2003, p. 52.

²³⁸ Giménez Gilberto, “La cultura como identidad y la identidad como cultura”, *III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales*, México, 2005.

²³⁹ Larraín Jorge, Sobre “Sociología de la cultura: la deconstrucción de lo mapuche, de Aldo Mascareño”, en *Estudios Públicos*, No. 105, Chile, 2007, p. 117.

²⁴⁰ Bengoa José, *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Chile, 2000, p. 126.

²⁴¹ Gundermann Hans, “Procesos étnicos y cultura en los pueblos indígenas de Chile”, en *ALPHA*, 2013, p. 93.

en la construcción del campo social y la creación de reglas del mismo. El nuevo discurso identitario se va configurando desde varias esferas de interacción, es decir, desde el Estado y sus múltiples instituciones, la legislación internacional, la academia, las ONG, promotores culturales, las AC, las defensorías medioambientales, los estereotipos indígenas que la occidentalidad ha imaginado y reproducido y las esferas mercantiles. ¿Es acaso que la formación de un actor indígena se construye a partir de la interacción de todos estos?, o como menciona Christian Gros, ¿es el resultado de una demanda y semántica externas? Creo que la respuesta a ello es la conjunción de estos dos cuestionamientos, pues la formación de un actor indígena no puede entenderse sin los factores externos que la propiciaron, es decir, se construye a partir de las demandas de la globalización pero desde una relación recursiva, en la que el indígena, en interacción con los agentes mencionados, participa activamente en la definición de lo “étnico”; en este sentido, el campo se construye a través de la contradicción y el conflicto, pero también a través de acuerdos y negociaciones.

Dentro de este panorama, lo étnico se patentiza bajo la forma de lenguas, tradiciones, costumbres, rituales, vestidos, artesanías, sistemas de parentesco, etc.²⁴². Los grupos son reconocidos en función de cómo son percibidos. La diferenciación se ha convertido en el punto focal, que se basa en la cultura –desde su expresión visible– para crear un discurso de autenticidad que les dé visibilidad y legitimidad. La construcción de una identidad indígena pública se traduce en un *sincretismo estratégico*²⁴³, en el que la cultura se reduce a una selección y construcción de algunos cuantos ítems en virtud de crear identidad y consenso²⁴⁴. La selección de elementos culturales en función de la construcción del nuevo lenguaje de etnicidad aquí esbozado nos sitúa ante una nueva organización de lo cultural indígena; organización que, como se ha mencionado, la misma institucionalización de lo indígena va demarcando. Así, el camino se va trazando hacia una búsqueda de elementos que los hagan legitimarse y ser observados como indígenas. Lo que quiero recalcar aquí es el surgimiento de *nuevas identidades* –movibles y cambiantes– y la construcción de una identidad hacia *afuera*, en adecuación a los distintos contextos que el nuevo orden mundial ha supuesto. En este sentido, Gundermann identifica que en la actualidad la acción cultural se encuentra lejos de poner en evidencia las tradiciones indígenas, al constituir más bien un proceso de construcción social de la identidad²⁴⁵.

²⁴² Gros Christian, “Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad: algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina”, en *Análisis Político No. 36*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1999, p. 17.

²⁴³ J. F. Bayart en Gros Christian, “Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad: algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina”, en *Análisis Político No. 36*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1999, p. 16.

²⁴⁴ Gros Christian, “Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad: algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina”, en *Análisis Político No. 36*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1999, p. 16.

²⁴⁵ Gundermann Hans, “Procesos étnicos y cultura en los pueblos indígenas de Chile”, en *ALPHA*, 2013, p. 104.

Los grupos asimilados

El giro indigenista evidenció la complejidad de la temática indígena, pues además de dar resolución a las problemáticas indígenas, también ha visibilizado problemáticas que tienen una raíz histórica, tales como la exclusión, el desplazamiento, el empobrecimiento de las poblaciones indígenas, la discriminación y la aculturación forzada, como ya lo denunciaba desde 1978 la II Reunión de Barbados en su II Declaración, al identificar la dominación cultural de un “sector de la población que ha sido desindianizado por las fuerzas integracionistas y ha perdido sus esquemas culturales a cambio de ventajas económicas limitadas”²⁴⁶.

En el actual contexto de la emergencia étnica de la institucionalización de lo indígena existen grupos de los que poco se habla; me refiero a los grupos asimilados, es decir, los que dentro de las estrategias de aculturación de la ideología homogeneizadora fueron transformándose y son observados como ciudadanos homogéneos dentro de los Estados nacionales; grupos que hoy reemergen en la arena pública y alzan la voz diciendo:

“Aquí estamos, ¿por qué no voltean a vernos?”²⁴⁷.

La reemergencia de estos grupos ha causado gran sorpresa porque no cumplen con las características de lo que significa “ser indígena” desde la institucionalidad, y es que dentro del imaginario social no basta con ser, sino que es preciso “parecer”. Por eso, los grupos étnicos se han visto en la necesidad de expresar una identidad hacia afuera, en la medida en que ello les dota de credibilidad y les permite legitimarse. Aunque el paradigma esencialista se ha ido desquebrajando y ahora nos encontremos situados en medio de nuevas formas de construcción de la etnicidad, donde la discursiva expresa el derecho a la autodeterminación y a la adscripción étnica como categorías de definición, aún se siguen tomando diacríticos que recaen en el esencialismo o en una visión meramente culturalista porque el reconocimiento de las sociedades indígenas en el ámbito estatal y social se ha basado en la materialización de la identidad. De esta forma, “como si hiciera falta identificar parámetros a modo de índices de indianidad”²⁴⁸ se acude a una negociación por el reconocimiento.

Por otro lado, el giro indigenista puso de manifiesto la capacidad adaptativa de los grupos – así como diferentes tipos de resistencia, como el ocultamiento y el silencio –, que alzaron la voz demandando el reconocimiento del derecho indígena y el respeto a la diversidad. La emergencia étnica en América Latina demostró que aun ante todos los esfuerzos nacionales

²⁴⁶ http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?c_pre=76&tema=7

²⁴⁷ Ignacio López Farfán [indígena pirinda], entrevista por Dinorah Molina, Santiago Undameo, Michoacán, México, 2015.

²⁴⁸ Arruti José Mauricio, “A produção da alteridade, o Toré e as conversões missionárias e indígenas”, en Montero, P. (ed.) *Deus na Aldeia: missionários, índios e madição cultural*, Brasil, Ed: Globo, 2006.

por uniformizar a las sociedades y los intentos de suprimir el carácter étnico, los pueblos indígenas no se extinguieron, sino que fueron capaces de generar nuevas estrategias de adaptación y formas de resistencia en los distintos regímenes de dominación, reconfigurándose y transformándose en su negación a desaparecer; ante el escenario de la multiculturalidad, éste se ha convertido en un hecho innegable e imposible de ocultar, por lo que los grupos étnicos invisibilizados se han visto en la necesidad de crear nuevas formas de actuar, utilizando las herramientas que el nuevo escenario les ha facilitado para hacerse visibles. Así, en el contexto mexicano, después de las llamadas leyes indígenas, grupos que se pensaban desaparecidos comenzaron a reemerger en la arena pública, valiéndose de diferentes estrategias de acción, tales como los nahuas de Manatlán, Jalisco, los chichimecas del norte de Jalisco y de Guanajuato²⁴⁹ y actualmente los pirindas de Michoacán –en quienes se enfoca esta investigación–. En este sentido, el giro indigenista también ha hecho posible los procesos de reivindicación identitaria y la expresión de nuevas formas de identidad, a través de fenómenos como el de la etnogénesis.

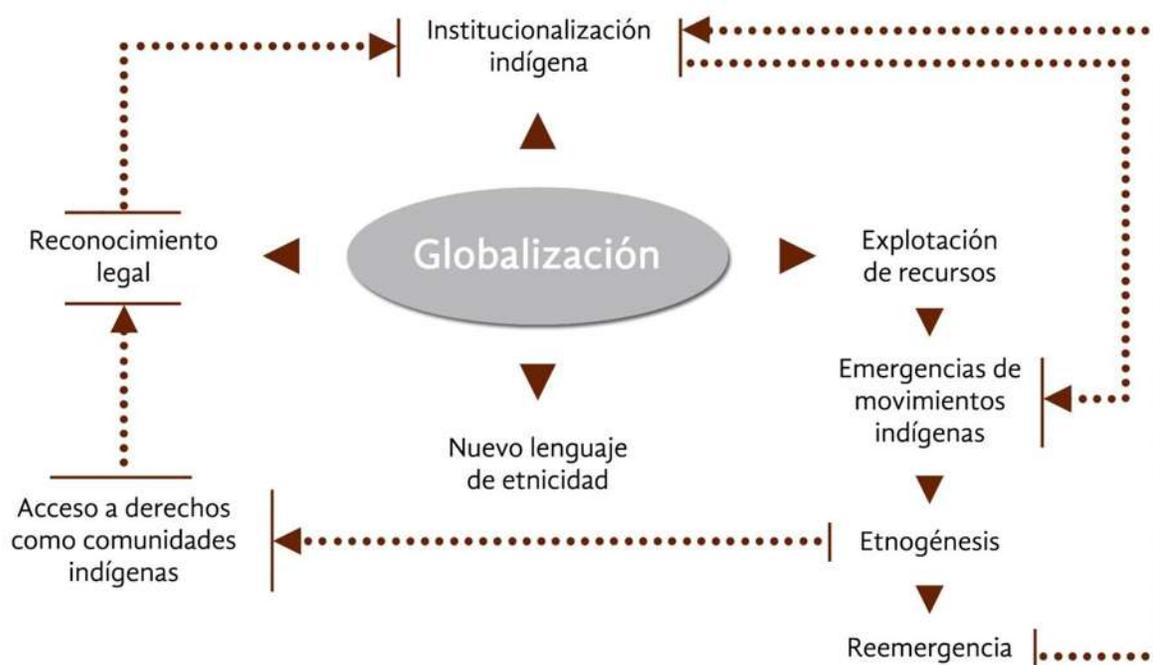


Figura 7. Mapa “El giro indigenista de la globalización” [Elaboración propia].

²⁴⁹ Zárte José Eduardo, “Del indigenismo a la indigeneidad. Los dilemas del pluralismo étnico contemporáneo”, en *Andamios*, Volumen 16, número 40, mayo-agosto, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2019, p. 62.

La etnogénesis desde su génesis

He ubicado el pirinda entre las reivindicaciones de los grupos que hasta el momento habían sido considerados extintos, enfrentando la problemática de reconocimiento al ser percibidos como ciudadanos sin cultura visiblemente diferenciada como consecuencia de las políticas de aculturación planificada de épocas anteriores, lo que les ha limitado la posibilidad de ejercer demandas sobre sus territorios y que en la actualidad, ante la instauración de la “ley indígena” reemergen en la esfera pública. En esta investigación, el caso de la invisibilidad pirinda se ha analizado desde el fenómeno de la etnogénesis, concepto que se desarrolla a lo largo del presente apartado. Para dar un panorama explicativo de la problemática planteada, ha sido necesario desglosar el concepto de etnogénesis, manifestar la pertinencia con que el concepto es utilizado en la comprensión del fenómeno actual de reivindicación étnica del caso pirinda en Michoacán. Por ello, aquí se expone el enfoque desde el cual se aborda el concepto y su aplicación –ya que, como se explica posteriormente, este concepto se ha utilizado históricamente de manera distinta–. Creo, en base a la revisión histórica que se ha expuesto hasta el momento, que la actual toma de conciencia étnica pirinda no puede reducirse a un punto de vista regional, ni puede observarse únicamente desde el tiempo presente, ya que no corresponde a una situación aislada, sino que está indisociablemente ligada a la instauración de distintos regímenes políticos, sistemas dominantes, a la imposición ideológica que éstos conllevan y a las condiciones históricas en que las etnogénesis se hacen patentes. El desarrollo de esta investigación se refiere a la *etnogénesis pirinda* como fenómeno histórico y no solamente lo toma como concepto de apoyo; por ello, resulta necesario detenernos en este punto, pues sólo así es posible entender la complejidad de los procesos etnogenéticos que han tenido gran despunte en el escenario latinoamericano de las últimas dos décadas. El desglose y análisis de la etnogénesis como herramienta explicativa ayuda a observar la situación de los grupos invisibilizados que actualmente luchan por su reconocimiento como un fenómeno de larga duración, facilitando el análisis de la problemática pirinda, así como el desglose y la comprensión de sus demandas, sus formas organizativas, sus objetivos, su movimiento, sus estrategias de acción y de visibilización.

Algunos antecedentes y postulados teóricos en torno a la etnogénesis y las etnicidades

El uso del concepto de etnogénesis en Latinoamérica es relativamente nuevo, remontándose a poco más de dos décadas en el pasado; sin embargo, tiene sus inicios en la Escuela Rusa de Etnología a principios del siglo XX. Como consecuencia de los debates sobre la unificación nacional de los territorios de la URSS y la supresión de las diferentes identidades, en el contexto de las reivindicaciones identitarias y étnicas, varias identidades comenzaron a

resurgir²⁵⁰. Así, desde sus orígenes, el concepto de etnogénesis fue empleado para referirse a la aparición de nuevas identidades, usándolo como herramienta de análisis del resurgimiento de las identidades. Sin embargo, en sus inicios el concepto de etnogénesis tenía una fuerte carga esencialista en sus presupuestos teóricos, al estar influenciado directamente por las disciplinas biológicas y al emplearse para referirse al origen de una etnia bajo la definición de *ethnos* de Sirokogorov, como puede leerse en la siguiente cita:

“Un grupo humano que hablan la misma lengua, asumiendo un origen común, compartiendo costumbres y un modo de vida similares, mantenidos y consagrados por la tradición; una comunidad que es consciente de la diferencia en comparación a otros grupos de la misma naturaleza”²⁵¹.

Para 1990 aún puede percibirse esta carga esencialista en las investigaciones de la Escuela de Etnología Rusa al referir los procesos de nacimiento de una etnia bajo la noción de etnos, como puede leerse en autores como Gumilev²⁵². De acuerdo a Galo Luna Pena, en Europa los estudios de etnogénesis tuvieron gran resonancia, elaborándose varios estudios de esta índole con el fin de comprender las luchas de las autonomías que se generaban al interior de los países europeos. En su mayoría, estos estudios se realizaron desde una perspectiva etnohistórica, predominando estudios de la Edad Media, pues a través de ellos se buscaban los orígenes de las naciones que se encontraban en disputa.

No obstante, en paralelo a las teorías de la Escuela Rusa, la Escuela Africana desarrolló estudios que refutaban sus postulados, a la vez que realizaron grandes aportes, al construir un nuevo paradigma de las teorías étnicas. Tal es así, que en contraste con los esencialismos con que se observaba a los grupos étnicos, antropólogos como Frederick Barth ejercieron críticas respecto a las posturas biologicistas, tradicionalistas y lineales de los grupos. Esta ruptura del paradigma esencialista propuso observar a los grupos desde un enfoque dinámico, teniendo en cuenta la transformación constante de los grupos étnicos, percibidos ahora como constructos sociales sujetos al cambio y no desde lo estático. En este contexto, el concepto de etnicidad adquiere especial relevancia, pues esta nueva visión apuntaba a entender que:

“La etnicidad no se define como una cualidad o propiedad ligada de manera inherente a un cierto tipo de individuos o grupos, sino como una forma de organización o principio de

²⁵⁰ Bonte & Izard, citado por Galo Luna Pena, Trayectoria crítica del concepto de etnogénesis, en *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura* 24 (2), Chile, 2014, p. 169.

²⁵¹ Sirokogorov, citado en el idioma original por Galo Luna Pena, Trayectoria crítica del concepto de etnogénesis, en *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y literatura* 24(2), Chile, 2014, p. 170 (la traducción es mía).

²⁵² Gumilev Lev, *La búsqueda de un reino imaginario; la leyenda del preste Juan*. Barcelona: Crítica, Grupo Grijalbo-Mondadori, 1994 (versión pdf).

división del mundo social, cuya importancia puede variar de acuerdo a las épocas y a las situaciones”²⁵³.

En esta cita de Poutignat Philippe y Fernart –basada en los postulados de Barth– puede percibirse el cambio que supuso el desarrollo de nuevas teorías étnicas, pues a diferencia de la noción de *ethnos* sobre la base de una visión estática y esencialista de las etnias, la noción de etnicidad supone ya un enfoque dinámico étnico y cultural. Así, esta percepción sentó las bases del *paradigma situacional*, mismo que dio paso al *modelo instrumentalista*²⁵⁴ que actualmente prevalece en la mayoría de los estudios de etnogénesis.

En la medida en que se cuestionaban los postulados imperantes, la escuela africana a la que hace referencia Luna Pena viró las formas de entender a los grupos étnicos y su devenir histórico; así, la manera de observar a los grupos étnicos desde la academia también se fue redefiniendo a la par de la efervescencia indígena de comienzos de los años setentas. Fue en este contexto que incluso se cuestionó el concepto mismo de etnia, entendiéndolo como una creación moderna²⁵⁵, producto del colonialismo y la dominación capitalista.

Estas ideas y críticas tuvieron gran eco en los estudios antropológicos. Ello explica la redefinición constante que ha atravesado el concepto de etnicidad, generando redefiniciones que, adecuándose a los contextos, han propuesto grandes avances en los marcos explicativos e investigativos de los grupos étnicos de la época actual. Así, Valenzuela expresa que “la etnicidad se construye con base en las diferencias reales, sean de carácter físico y cultural, o imaginadas, o sea, cuando los miembros del grupo se asumen como parte de un proyecto común”²⁵⁶. Esta definición evidencia la ruptura de la visión esencialista de los grupos étnicos, en la medida en que los entiende a partir de las categorías de definición que ellos mismos elijan al asumir determinada identidad. Por su parte, Bartolomé percibe a la etnicidad como la identidad étnica llevada a la acción²⁵⁷, no sólo como una toma de conciencia y conjunto de sentidos de pertenencia, sino como una forma de organización colectiva; es decir, se adhiere

²⁵³ Cita original: “*l’ethnicité ne se définit pas comme une qualité ou propriété attachée de façon inhérente à un certain type d’individus ou de groupes, mais comme une forme d’organisation ou principe de division du monde social dont l’importance peut varier selon les époques et situations*”.

Poutignat Philippe, citado en el idioma original por Luna Pena, Galo, *Trayectoria crítica del concepto etnogénesis* en *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura* 24 (2), Chile, 2014, p.172 [la traducción es mía].

²⁵⁴ Este modelo se caracteriza por el análisis contextual de los fenómenos identitarios étnicos (Luna Pena, 2014), es decir, se genera un importante cambio en cuanto a los estudios realizados bajo supuestos esencialistas de las etnias. La atención se desvía de la sustancia a la forma de etnicidad; así, Barth hace hincapié en priorizar el estudio de los procesos de construcción social, más que los contenidos de estas etnicidades (Barth, 1976).

²⁵⁵ Luna Pena Galo “Trayectoria crítica del concepto etnogénesis” en *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura* 24 (2), Chile, 2014

²⁵⁶ Valenzuela José Manuel, *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, México, El Colegio de la Frontera Norte, 2015, p. 98.

²⁵⁷ Bartolomé Miguel Alberto, *Procesos Interculturales*, México, Siglo XXI, 2008.

un elemento muy importante, este es: el activismo, al tratarse de un “fenómeno dinámico de afirmación y oposición”²⁵⁸.

Estos aportes respecto a las formas de entender la etnicidad son cruciales, en la medida en que nos permiten abordar las emergencias identitarias de la actualidad desde un enfoque dinámico, y no desde una óptica esencialista a la manera de la etnología rusa, donde los estudios se basaban únicamente en dar cuenta de los procesos de “nacimiento de una etnia”. En contraste, el cambio propone el estudio *del comportamiento étnico* teniendo como base la etnicidad, donde, como ya lo enunciaba Barth desde 1976, los rasgos a tomar en consideración “no son la suma de diferencias “objetivas”, sino solamente aquellas que los actores mismos consideran”²⁵⁹. Estas palabras dejan ver las primeras luces del discurso de la libre determinación que se gestaba en el escenario internacional, pues la explicación de la nueva realidad de orden mundial que se iba construyendo precisaba de una coherencia teórica. De acuerdo a Stuart Hall y Michel Foucault, la etnicidad se estudia en tanto es producida ideológicamente y conceptualizada en relación con los procesos de subjetivación que la posibilitan y que producen el sujeto étnico²⁶⁰.

Entendiendo esto, la etnicidad no contiene una esencia perpetua e inamovible, emanada de los sujetos preexistentes objetivados en grupos étnicos, sino que se va configurando y transformando de acuerdo al contexto histórico-social, en torno a la situación específica y al medio donde el grupo emerge en relación a los regímenes de visibilidad en que es constituida. La etnicidad es, pues, observándola desde el dinamismo, construida sin seguir una línea análoga. Entonces esta construcción estaría sujeta al cambio constante, a los antagonismos, pero también a la adaptación, a las relaciones recursivas, es decir, estaría históricamente determinada de acuerdo a las circunstancias en que ésta se desenvuelva. En este sentido, la etnicidad está íntimamente ligada con la identidad étnica.

“La identidad se convierte en una “fiesta movible”, pues está definida histórica y no biológicamente. El sujeto asume diferentes identidades en momentos distintos, identidades que no están unificadas en torno a un “yo” coherente. Dentro de nosotros coexisten identidades contradictorias que jalan en distintas direcciones, de modo que nuestras identificaciones continuamente están sujetas a cambios”²⁶¹.

Siguiendo esta línea, percibimos que la identidad es flexible, por ende, no se trata de una entidad estática, porque, como escribe Leonor Arfuch, la “identidad es un proceso

²⁵⁸ Revilla Gutiez Sara, *Música e identidad: Procesos de adaptación y re-significación lejos del “hogar”*, España, Universidad Autónoma de Barcelona, 2010 p. 13.

²⁵⁹ Barth Frederik, en *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976, p. 15

²⁶⁰ Restrepo Eduardo, *Teorías contemporáneas de la etnicidad Stuart Hall y Michel Foucault*, Colombia, Editorial Universidad del Cauca, 2004, p. 78.

²⁶¹ Hall Stuart, *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2003. p. 3.

relacional”²⁶², en el sentido que se construye siempre “en referencia a, y en relación a” –la diferencia y la otredad–, porque “toda identidad en tanto relacional, supone otro que no es lo mismo y a partir del cual puede afirmar su diferencia”²⁶³.

Apuntando esto hacia la identidad étnica, es preciso entender a la construcción de la identidad como un proceso, que mediante la selección y clasificación de las diferencias, permite a un colectivo construir su propia narrativa identitaria²⁶⁴, a partir de la cual los actores se categorizan a sí mismos y a los otros; así, en la interacción forman grupos étnicos en un sentido organizacional²⁶⁵, donde “la permanencia de las identidades [entendidas desde sus dinamismos y en sus constantes escenarios de transfiguración], su gran fuerza para explicar procesos de construcción de sentidos de pertenencia o de noción de un “nosotros” de una alteridad –como oposición o negación del “otro”–, demuestra claramente su eficacia simbólica y su poder de acción en el espacio social”²⁶⁶.

La etnogénesis en el giro indigenista

En el caso ocupado utilizo el fenómeno de la etnogénesis para hacer referencia al proceso de *reemergencia étnica* -en el sentido que se cree que algunas etnias han desaparecido, producto de la asimilación, aculturación y aparentemente sin rasgos característicos-, en el que los grupos ejercen una lucha por ser visibilizados y reivindicar su identidad, construyéndose, reconstituyéndose y/o reinventándose, y que en su negación a desaparecer, se enfrentan a la aplicación de las políticas de los Estados nacionales pero dentro del panorama de la globalización, moviéndose en un campo antagónico, pero al mismo tiempo recursivo.

Para entender los procesos etnogenéticos es necesario comprender que “la intercomunicación entre grupos sociales y la complejidad creciente de los diferentes sistemas sociales son resultado o forman parte de las tendencias hacia la universalización, (...) la importancia contemporánea de lo étnico también es una de las manifestaciones de la universalización”²⁶⁷, la cual ha creado las condiciones para que en el nuevo escenario aparezcan manifestaciones y luchas indígenas en sus diversas expresiones –como se ha demostrado con la revisión

²⁶² Revilla Gutiez Sara, *Música e identidad: Procesos de adaptación y re-significación lejos del “hogar”*, España, Universidad Autónoma de Barcelona, 2010, p. 14.

²⁶³ Revilla Gutiez Sara, *Música e identidad: Procesos de adaptación y re-significación lejos del “hogar”*, España, Universidad Autónoma de Barcelona, 2010, p. 31.

²⁶⁴ Revilla Gutiez Sara, *Música e identidad: Procesos de adaptación y re-significación lejos del “hogar”*, España, Universidad Autónoma de Barcelona, 2010, p. 11.

²⁶⁵ Barth Frederik, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976, p. 14.

²⁶⁶ Bello, Álvaro y Rangel, Martha, “Etnicidad, “raza” y equidad en América Latina y el Caribe”, *Repositorio CEPAL*, LC/R.1967/Rev.1, 2000, p. 13 [los paréntesis son míos].

²⁶⁷ Falomir Parker, Ricardo, “La emergencia de la identidad étnica al fin del milenio; ¿paradoja o enigma?.”, en *Alteridades* 1, no. 2, 1991, p. 9.

histórica que hemos realizado a lo largo del texto—, al enunciar que el reconocimiento legal de los pueblos indígenas²⁶⁸ ha sido respuesta del nuevo sistema ante las transformaciones que supuso la instauración del modelo neoliberal, impactando directamente en la construcción de un nuevo lenguaje de etnicidad o, como diría José Eduardo Zárate, “en la reconfiguración de ‘lo indígena’ en la era neoliberal”²⁶⁹.

Buena parte de los estudios de caso de América Latina han aplicado el concepto de emergencia indígena de manera análoga, sin hacer distinción entre los procesos de empoderamiento de grupos —cuya presencia en el contexto contemporáneo no está puesta a discusión— y los grupos que han sido invisibilizados, producto de la asimilación dentro del panorama de uniformidad y homogeneidad. Inclusive, José Bengoa, en sus estudios sobre el surgimiento de nuevas identidades y la emergencia indígena en América Latina²⁷⁰, no hace distinción entre la emergencia identitaria y la reemergencia identitaria —característica esencial de los procesos etnogenéticos—, pues trata por igual la *activación política*²⁷¹ de grupos cuya existencia no estaba puesta en duda —es decir, grupos indígenas ya reconocidos— y los grupos que expresan un retorno a lo indígena, al considerárseles extintos y que recientemente, ante el reconocimiento legal indígena que ha supuesto el nuevo lenguaje de etnicidad, atraviesan por un *renacer de la conciencia étnica*, tratándose de una *activación política identitaria*. En palabras de Lazzari, “no es lo mismo identificar nuevos procesos de politización de grupos indígenas que “venían siendo” en el marco de relaciones interétnicas históricas, que señalar la *nueva* organización de agrupamientos a partir de categorías étnicas que se consideraban ya parte del archivo histórico (...) en el primer caso se trata de la sorpresa de nuevas formas de constitución expresiva de un colectivo étnico *preexistente* mientras que en el segundo está en juego la sorpresa de la constitución misma de un grupo étnico a partir de restos [sociomateriales y discursivos] dispersos”²⁷².

Expuesto lo anterior, es imprescindible hacer dicha distinción, pues ésta demuestra la pertinencia del concepto de etnógenesia a través de la *re-emergencia* identitaria del caso

²⁶⁸ Entendiendo a la manera de José Eduardo Zárate el término de “pueblos indígenas”, no como sinónimo de localismo, sino como una unidad de cultura y condición social.

Zarate José Eduardo, “Del indigenismo a la indigeneidad. Los dilemas del pluralismo étnico contemporáneo”, en *Andamios*, Volumen 16, número 40, mayo-agosto, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2019, p. 63.

²⁶⁹ Zarate José Eduardo, “Del indigenismo a la indigeneidad. Los dilemas del pluralismo étnico contemporáneo”, en *Andamios*, Volumen 16, número 40, mayo-agosto, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2019, p. 67.

²⁷⁰ Bengoa José, *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Chile, 2000, p. 126.

²⁷¹ Para ahondar en los términos de activación política y activación política identitaria, revisar: Lazzari, Axel, *¿Por qué el término reemergencia indígena?: Acentuando dis-continuidades y reemergencias*, Conversaciones del Cono Sur 3.1 Dossier reemergencia indígena en los países de la Plata, los casos de Uruguay y de Argentina, Ed. Mariela Eva Rodríguez, 2017.

²⁷² Lazzari Axel, *¿Por qué el término re-emergencia indígena?: Acentuando dis-continuidades y re-emergencias*, en Conversaciones del Cono Sur 3.1, *Dossier reemergencia indígena en los países de la Plata, los casos de Uruguay y de Argentina*, Ed. Mariela Eva Rodríguez, 2017.

pirinda y no de la *emergencia*, con el fin de evitar la confusión y seleccionar herramientas que se adecuen al proceso sujeto a análisis. Para dejar esto claro, es conveniente enunciar un ejemplo: los Purépecha en Michoacán son un grupo indígena aparentemente visible dentro del imaginario común, que ha sido reconocido; si se pretendiera estudiar este grupo a través de la *invención del año nuevo Purépecha* como proceso de empoderamiento, reestructuración, resignificación, simbolización y fortalecimiento de identidad que su lucha política conlleva, resultaría conveniente hacerlo desde la emergencia indígena a la usanza de Bengoa. Sin embargo, para el análisis del caso pirinda –grupo que ha sido asimilado socialmente dentro de la uniformidad y el mestizaje debido a la aplicación de políticas de integración y de asimilación, atravesando así la problemática del no-reconocimiento–, al considerarse extinto y que en la actualidad expresa un *retorno de lo indígena*, como diría Lazzari, o un *viajem da volta* [de acuerdo a la imagen figurativa que Pacheco de Oliveiro utiliza para referirse al carácter continuo y discontinuo de las identidades indígenas que se creían extintas y aparecen en la actualidad en la arena pública], es congruente utilizar a la etnogénesis en la medida en que ésta se adecua a la situación de reivindicación indígena pirinda, que se encamina a la activación política de la identidad ante un contexto de invisibilidad. Así, desde un carácter continuo-discontinuo se entiende que “a etnogênese é parte constitutiva do proprio processo histórico da humanidade e não só um dado do presente”²⁷³.

Como se ha venido abordando, desde una visión dinámica de la identidad, se entiende que la identidad étnica no se mantiene inalterable, pues está *históricamente determinada*²⁷⁴. Esto quiere decir que la identidad, en consecuencia, puede cambiar de acuerdo a las circunstancias históricas, asimismo la manera de expresarla. Menciona Horacio Biord Castillo que, además, se puede expresar de manera intermitente no siguiendo en todos los casos una línea continua; claro ejemplo es la reemergencia de grupos que se consideraban extintos, como el grupo pirinda en Michoacán. Estando determinada por las circunstancias, “la identidad puede ocultarse y reaparecer posteriormente, incluso redefinida”²⁷⁵. En estos procesos de etnogénesis ocurre una situación de *latencia*; así, la identidad puede dejar de expresarse y aparecer en otro momento en el que las situaciones le sean más favorables o se encuentre en peligro su propia sobrevivencia. En palabras de Horacio Biord, “la intermitencia sería, pues, la característica de aparecer y desaparecer, de hacerse latente y otra vez patente (...) según los tejidos socio-históricos resulten favorables o no”²⁷⁶. En ciertos contextos o momentos históricos puede no resultar conveniente el asumirse de tal o cual forma; sin embargo, cuando

²⁷³ Bartolomé Miguel Alberto, “As etnogêneses: Velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político” *MANA* 12 (1), 2006, p. 41.

²⁷⁴ Biord Castillo Horacio, Ser indios otra vez. Exordio a los procesos de etnogénesis en Venezuela, en *Presente y Pasado. Revista de Historia*. ISSN: 1316-1369. Año 17. No. 34, Venezuela, julio-diciembre 2012, p. 14.

²⁷⁵ Biord Castillo Horacio, Ser indios otra vez. Exordio a los procesos de etnogénesis, en *Venezuela en Presente y Pasado. Revista de Historia*. ISSN: 1316-1369. Año 17. No. 34, Venezuela, julio-diciembre 2012, p. 15.

²⁷⁶ Biord Castillo Horacio, Ser Indios otra vez. *Exordio a los procesos de etnogénesis en Venezuela en Presente y Pasado. Revista de Historia*. ISSN: 1316-1369. Año 17. No. 34, Venezuela, julio-diciembre 2012, p. 15.

las condiciones son adecuadas o se encuentran ante algún peligro, la identidad busca hacerse patente, como puede leerse en la siguiente entrevista realizada a una joven de una comunidad mapuche:

“Mi abuelo nos cuenta que les dejaron de hablar mapudungun a mi mamá y mis tías porque en las escuelas era prohibido, eran discriminadas, decían que éramos ignorantes y que éramos atrasadas para el país (...) a mí ya no me enseñaron, no sé mapudungun pero yo sé que soy mapuche y me siento orgullosa de eso (...) ahora viene gente a querer arrebatar nos nuestra tierra, vienen empresas y plantan pinos y eso afecta a nuestro ecosistema porque esos no son de acá y han talado muchos árboles y acabado con muchas especies, nosotros vamos a defender nuestro territorio, porque esta tierra es de nosotros los mapuches”²⁷⁷.

Ahora bien, como hemos visto a lo largo del texto, en México las políticas indigenistas de integración/asimilación del siglo XX provocaron fuertes desestructuraciones en las comunidades indígenas, imponiéndoles nuevas formas organizativas, nuevas formas de ser, de existir y de expresarse, surgiendo con ello nuevas categorías identitarias, pues el Estado mexicano intentó por diversos medios erradicar al indígena bajo la idea de construir un país homogéneo, entendido como sinónimo de desarrollo y modernización. Esta coyuntura hizo más evidente la *transfiguración étnica*²⁷⁸ de los grupos étnicos, como el del caso pirinda, que, a partir de la instauración de las disposiciones de erradicación, el proceso de desaparición de su idioma tuvo un acelerado declive, y que, como se ha mencionado anteriormente, atravesó por un escenario de negación y ocultamiento de la identidad étnica, como se demostró con el análisis del censo de población de 1930 en contraste con la investigación de Soustelle en 1933²⁷⁹, para posteriormente encontrarse en un proceso de inconsciencia de la identidad étnica, producto de la imposición cultural y las políticas de corte discriminatorio. Desde la perspectiva de esta investigación, la transfiguración étnica es un proceso natural de las sociedades humanas; es por ello que sostenemos que la transfiguración no significa desaparición, pues los grupos humanos están en constante movimiento. Por eso la transfiguración no es solamente un dato del presente, ya que históricamente hemos estado sujetos al cambio. De esta manera, como se explicó a lo largo del capítulo anterior, los matlatzincas que emigraron a tierras michoacanas en la época prehispánica no eran los mismos del pasado que habitaban en el Valle de Toluca; con esta migración, la interacción con otros grupos y las interrelaciones generadas en un nuevo

²⁷⁷ Marlene Susuñ, en conversación con la informante, Temuco Chile, 2016.

²⁷⁸ Tomo el concepto de transfiguración étnica desde Darcy Ribeiro, con el cual hace referencia a un cambio en las formas ante diferentes contextos históricos y/o coyunturas sociales, mas no en la sustancia última: la condición indígena. En este sentido, Ribeiro define la transfiguración étnica en el marco de las sociedades nacionales como "el proceso a través del cual las poblaciones tribales que se encuentran con sociedades nacionales llenan los requisitos necesarios para su persistencia como entidades étnicas, mediante alteraciones sucesivas en su substrato biológico, en su cultura y en su forma de relacionarse con la sociedad envolvente": Ribeiro Darcy, *Fronteras indígenas de la civilización*, México, Siglo XXI, 1971, p. 10.

²⁷⁹ Ver p. 32.

espacio socio-geográfico, se constituyó un nuevo grupo, es decir, el grupo pirinda, sin que éste se desvinculara de su pasado y de su grupo de origen.

El advenimiento de la globalización trajo consigo fuertes procesos de hibridación cultural, entendiendo a la hibridación (de acuerdo a Canclini) no sólo como una combinación de estructuras y prácticas sociales que antes funcionaban separadas y que posteriormente se fusionaron entre sí, creando nuevas estructuras y nuevas prácticas, sino también como los procesos de adaptación a los diferentes sistemas económico-sociales; es decir, la hibridación también se refiere a la inserción de los saberes tradicionales en las nuevas condiciones de producción y de mercado. Así, por ejemplo, puede verse la adaptación de la artesanía en la inserción del mercado internacional²⁸⁰, la construcción de rukas mapuches en la ciudad de Santiago, Chile, y con ello la reproducción de prácticas en el ámbito urbano y traslado de sistemas organizacionales tradicionales adaptados a las dinámicas urbanas. Un ejemplo claro que enuncia Canclini es el uso que los indígenas hacen de las herramientas comunicacionales que la globalización ha creado para tener mayor alcance y hacer efectivos sus derechos. En este sentido, el carácter híbrido muchas veces hace referencia a una estrategia de sobrevivencia²⁸¹. Sin embargo, esta hibridación ha dado pie a que se desconozca a los grupos indígenas que se han adaptado de manera tal que la cultura material no evidencia fácilmente el carácter indígena –bajo una perspectiva esencialista y estereotipada del indígena aún vigente en nuestra sociedad–. No obstante, en confutación con las visiones esencialistas, entiendo que el nuevo contexto global ha cambiado las dinámicas identitarias sin que necesariamente la identidad indígena se extinga, pues recordemos que la etnicidad se reconfigura de acuerdo al contexto histórico y que la identidad no es estática ni una categoría cerrada, sino que se constituye constantemente y se mueve en múltiples planos. Es por ello que, como enuncia Christian Gros, “se puede ser al mismo tiempo miembro de una comunidad y de una etnia, ciudadano de un país (multicultural) y participante de una iglesia”²⁸², es decir, se puede tener una identidad étnica, nacional y religiosa sin que una sustituya a la otra.

De acuerdo con lo expresado, los procesos de transfiguración étnica y de hibridación no necesariamente han significado la extinción del carácter indígena. Inclusive, la desadcripción étnica de varios pueblos indígenas, orillada por las políticas de erradicación indígena del siglo XX, representa una forma de resistencia y sobrevivencia. Ello puede evidenciarse con la actual *reemergencia* identitaria de los grupos que se consideraban extintos, en la medida en que, ante el panorama del derecho a la no discriminación y respeto

²⁸⁰ García Canclini Néstor, “Culturas Híbridas y estrategias comunicacionales”, en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. III, núm. 5, México, Universidad de Colima, junio, 1997, p. 112-113.

²⁸¹ García Canclini Néstor, “Culturas Híbridas y estrategias comunicacionales”, en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. III, núm. 5, México, Universidad de Colima, junio, 1997, p. 113.

²⁸² Gros Christian, “Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad: algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina”, en *Análisis Político No. 36*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1999, p. 17.

a la diversidad, se han creado las condiciones necesarias para que puedan reasumirse bajo una categoría étnica y ahora atraviesen por un proceso de adscripción étnica, lo que da pie a pensar que estos grupos no estaban extintos, sino que se encontraban en un periodo de latencia de la identidad.

La reemergencia identitaria a la que se ha hecho alusión es entendida como una fase del proceso de etnogénesis en la medida en que hace referencia al “sentido de volver a aparecer, de hacerse visibles e inteligibles”²⁸³. Y de acuerdo con Bartolomé, se entiende a la etnogénesis como “los procesos de actualización identitaria de grupos étnicos que se consideraban cultural y lingüísticamente extinguidos y cuya existencia contemporánea constituye un nuevo dato para la reflexión antropológica como para las políticas públicas en contextos multinacionales”²⁸⁴. Estos procesos, aunque de gran fuerza en el panorama latinoamericano de las últimas dos décadas, aún son motivo de sorpresa, tanto para la academia como para los Estados y la sociedad en general, donde predomina el esencialismo y la referencia a imágenes estereotipadas del “deber ser-parecer-indígena”. Sin embargo, como señala Bengoa, el mismo escenario de reconocimiento de la diferencia étnica y cultural del contexto actual con la instauración de políticas indígenas de discriminación positiva “posibilitó procesos de etnogénesis de grupos humanos que, ocultos en el mestizaje, habían dejado de adscribirse como indígenas y que, actualmente, buscan ‘en sus raíces su nueva identidad’”²⁸⁵.

Siguiendo esta línea, citaré las palabras de Mariela Eva Rodríguez cuando se refiere a la etnogénesis como el “renacer de la conciencia étnica”²⁸⁶, ya que, desde nuestra consideración, sintetizan de manera precisa la forma de entender la complejidad de los fenómenos etnogénicos. Esta definición es más amplia, pues no se reduce a referenciar el nacimiento de “nuevas etnias” observado desde fuera, al hacerse visibles e inteligibles en la esfera pública, sino que alude al proceso del despertar de la conciencia identitaria desde dentro, y con ella, la constitución y la re-significación identitaria misma del grupo, en donde sus integrantes se encuentran ante la constante necesidad de buscar su nueva identidad a través de la autodefinición sobre la base de las formas culturales, esforzándose por construir un lenguaje de autenticidad en contraste con otros grupos (lo que Hill llamaría etnicidad). De esta forma los grupos asimilados atraviesan por un doble encuadre: una construcción

²⁸³ Rodríguez Mariela Eva, *Excepcionalidad uruguaya y reemergencia charrúa*, Conversaciones del Cono Sur 3.1 *Dossier reemergencia indígena en los países de la Plata, los casos de Uruguay y de Argentina*, Ed. Mariela Eva Rodríguez, 2017.

²⁸⁴ Bartolomé Miguel Alberto, *Procesos Interculturales*, México, Siglo XXI, 2008.

²⁸⁵ Rodríguez Mariela Eva, *Excepcionalidad uruguaya y reemergencia charrúa*, Conversaciones del Cono Sur 3.1 *Dossier reemergencia indígena en los países de la Plata, los casos de Uruguay y de Argentina*, Ed. Mariela Eva Rodríguez, 2017, p. 69.

²⁸⁶ Rodríguez Mariela Eva, *Excepcionalidad uruguaya y reemergencia charrúa*, Conversaciones del Cono Sur 3.1 *Dossier reemergencia indígena en los países de la Plata, los casos de Uruguay y de Argentina*, Ed. Mariela Eva Rodríguez, 2017, p. 67.

identitaria hacia adentro y una hacia afuera, en la medida en que el uso del lenguaje identitario de los procesos actuales de reemergencias étnicas se posiciona como una herramienta clave en la lucha [conflicto] surgida en torno a esa etnicidad [al no ser reconocida] y a través de ella [haciendo uso de ella para ser reconocidos], en un contexto de dominación²⁸⁷. Así, una cualidad sustancial de la etnogénesis es el entender a la etnicidad como bandera y lucha política, pues los procesos etnogénéticos necesariamente conllevan activismo.

En la actualidad, los grupos asimilados han tenido un camino difícil en cuanto al reconocimiento político y social, ya que los cambios y transformaciones socioculturales les han traído consecuencias sobre la identidad étnica, reconfigurándolos y difuminando – aparentemente – la línea entre la población considerada indígena y el grueso de la población mestiza. Puede decirse entonces que la capacidad de los grupos étnicos para ejercer el reclamo de sus tierras, defenderlas, protegerlas, hacer valer sus derechos y manifestar sus demandas, depende de la manera en que son percibidos. Es por ello que los procesos etnogénéticos se caracterizan por los esfuerzos de rearticulación de sedimentos de socialidades, la reconstrucción de imágenes y memorias²⁸⁸ que los grupos realizan para reconstituirse y hacerse visibles en la arena pública. En este sentido, se entiende que los procesos actuales de etnogénesis están ligados a las políticas indígenas, porque, como expresa Bengoa, la cuestión elemental se funda en el reconocimiento de las sociedades indígenas en el ámbito estatal y social,²⁸⁹ desde donde, como apunta Lazzari, “se han instaurado dispositivos de reconocimiento, oficiales y oficiosos que exigen identidades definidas”²⁹⁰. A este respecto, Stavenhagen identifica que “la actual condición de los pueblos indígenas se puede asociar con (...) su negación como plenos ciudadanos en iguales condiciones dentro de los modernos estados que transformaron a los pueblos indígenas en ciudadanos "invisibles" dentro de sus propios países, extraños en sus propias tierras, y no reconocidos de forma legal ni formal como entidades colectivas”²⁹¹.

Inmersos en este escenario, los grupos asimilados se encuentran en la necesidad de objetivar la identidad acudiendo al uso político de la cultura, en la medida en que las formas culturales

²⁸⁷ Hill contextualiza a la etnogénesis en la época colonial y poscolonial. Por eso retomamos de él sólo la idea de observar a la etnogénesis como la lucha en torno a la etnicidad y a través de ella, pero contextualizándola en la época de la globalización ante las nuevas formas de construcción de la etnicidad, ya que lo dicho por Hill aún resulta vigente para explicar los recientes procesos etnogénéticos, pero teniendo en cuenta los cambios que ha generado la época de la globalización en las formas de expresar la identidad.

²⁸⁸ Lazzari Axel, ¿Por qué el término *re-emergencia indígena*?: Acentuando dis-continuidades y re-emergencias, en Conversaciones del Cono Sur 3.1 *Dossier reemergencia indígena en los países de la Plata, los casos de Uruguay y de Argentina*, Ed. Mariela Eva Rodríguez, 2017.

²⁸⁹ Bengoa José, *La emergencia indígena en América Latina*, Chile, Fondo de Cultura Económica, 2000.

²⁹⁰ Lazzari, Axel, ¿Por qué el término *re-emergencia indígena*?: Acentuando dis-continuidades y re-emergencias, en Conversaciones del Cono Sur 3.1 *Dossier reemergencia indígena en los países de la Plata, los casos de Uruguay y de Argentina*, Ed. Mariela Eva Rodríguez, 2017.

²⁹¹ Stevenhagen Rodolfo, *Los Pueblos Originarios: el debate necesario*, Fernández Norma (compiladora), - 1a ed. - Buenos Aires: CTA Ediciones: CLACSO: Instituto de Estudios y Formación de la CTA, 2010, p. 27.

materializan la etnicidad. Así, los grupos se ven en la tarea de construir una representación de sí mismos que les dote de reconocimiento, basándose en las formas culturales y en una reconstrucción del pasado en relación con su presente. Los grupos etnogenéticos buscan legitimarse socialmente mediante expresiones culturales, tales como danzas, artesanías, vestidos, revitalización de la lengua, etc. Ejemplos claros son los casos de los charrúas en Uruguay, los mapuches y collas en Argentina, los diaguitas en Chile, el grupo afrocolombianos del Pacífico, que al no ser reconocidos debido a la ausencia de elementos visiblemente diferenciados, realizaron notables esfuerzos para diferenciarse culturalmente de la sociedad nacional colombiana y de las sociedades indígenas basados en las peculiaridades que se asocian al continente africano y a la esclavitud; o el caso de los afroperuanos, quienes mediante la revitalización de la música afroperuana marcaron la diferencia cultural que los visibilizara en la sociedad²⁹², los ixcatecos de Oaxaca, que posterior al levantamiento del EZLN y la apertura de la ley indígena, reasumieron una identidad antes negada y realizaron esfuerzos de revitalización de la lengua, y por supuesto, los pirindas, quienes han recurrido a la memoria histórica y al uso político de la cultura como elementos clave para su reconstitución como grupo étnico, buscando con ello resignificar su identidad a través de la revitalización de sus expresiones culturales, como la máscara tradicional charense, la danza, el vestido y los grandes esfuerzos que han realizado para fortalecer los lazos entre las diferentes comunidades pirindas.

Los grupos en busca de reconocimiento acuden a un discurso esencialista como estrategia de negociación para reivindicar sus derechos como poblaciones indígenas. En este punto, el planteamiento de José Eduardo Zárate nos parece bastante acertado, al ubicar que, en la práctica, ese esencialismo al que recurren “no representa una esencia histórica, sino que se refiere a acciones organizativas alternas, presentarse como comunidad originaria o pueblo milenario, resulta fundamental para enfrentar los intentos de despojo del capitalismo global”²⁹³. Empero, los grupos etnogenéticos se encuentran inmersos en un constante conflicto de reconocimiento, debido a que, en la medida en que construyen una discursiva identitaria, se les ha cuestionado su legitimidad y su credibilidad²⁹⁴ y, por ende, su preexistencia. Las posturas que han confutado la verosimilitud de los movimientos etnogenéticos atribuyéndoles un carácter oportunista e inventivo –desde un punto de vista despectivo– se han basado en argumentos de visiones estáticas de las etnias, dándole peso a un fuerte componente conceptual biologicista y evolucionista en la *idea de progreso lineal*

²⁹² Rodríguez Mir, Javier, “Los movimientos sociales indígenas en América Latina. Resistencias y alteridades en un mundo globalizado”, en *Gaceta de Antropología*, No. 24, España, 2008.

²⁹³ Zárate, José Eduardo, “Del indigenismo a la indigeneidad. Los dilemas del pluralismo étnico contemporáneo”, en *Andamios*, volumen 16, número 40, mayo-agosto, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2019, p. 74.

²⁹⁴ A modo de ejemplo, puede consultarse la discusión generada en la academia en torno a la reemergencia charrúa en Uruguay: Rodríguez, Mariela Eva, Excepcionalidad uruguaya y reemergencia charrúa, Conversaciones del Cono Sur 3.1, *Dossier reemergencia indígena en los países de la Plata, los casos de Uruguay y de Argentina*, Ed. Mariela Eva Rodríguez, 2017.

temporal de los grupos humanos, teniendo como base la noción de etnos²⁹⁵, sin tener en cuenta que la identidad responde a un proceso social dinámico; es decir, no son entidades naturales, sino que son creadas, recreadas, transformadas, adoptadas, inventadas, reinventadas, incluso a veces impuestas en contextos socio-políticos e históricos. Ejemplo de ello son las tradiciones inventadas y los mitos en que se fundamentan los Estados para constituir una identidad nacional, como lo referencia Hobsbawm, argumentando que toda tradición inventada tiene una intencionalidad, casi siempre política. A lo largo de la historia, las distintas instituciones de poder han inventado tradiciones insertándolas en el marco ideológico, que es el más fuerte y a la vez el más manipulable, “esas invenciones satisfacen unas funciones sociales, sólo que a lo largo de los años o siglos algunos las pueden manipular en beneficio propio”²⁹⁶.

En distintos momentos las sociedades han recurrido a la construcción discursiva de una continuidad pasado-presente –en la medida en que les permite legitimarse y afianzar su hegemonía–, acudiendo a la elaboración de un discurso identitario coincidente con la realidad de su presente desde una instauración simbólica, utilizando materiales antiguos, memorias y la recreación de imágenes para dotar de credibilidad y evidenciar los elementos verosímiles registrados en la memoria colectiva en que se sustenta su legitimidad. A nivel macro, se observan elementos como: la creación de los actos cívicos, de emblemas –como las banderas, los himnos y los símbolos nacionales–, la canción popular, el folklore, etc., que responden a propósitos e intereses de carácter nacional, de cohesión social, de patriotismo, a funciones políticas, sociales y hasta económicas, en la medida en que la discursiva identitaria se arraiga al cuerpo social. Así, la elaboración de símbolos y la búsqueda de elementos de legitimidad identitaria basados en la cultura y en los esencialismos no son procesos nuevos y que no son únicamente utilizados por las minorías étnicas. En contraste, estas minorías han tomado como base las estrategias que los estados nacionales han utilizado para constituirse, haciendo uso de sus mismas herramientas. Como expresa Gros, “se trata de un discurso híbrido”, ejemplos claros son la elaboración de banderas indígenas y la utilización de canciones a manera de himnos en las diferentes poblaciones indígenas. Entonces, ¿por qué los grupos etnogenéticos causan tanta sorpresa?

²⁹⁵ Luna Pena Galo, “Trayectoria crítica del concepto etnogénesis” en *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura* 24 (2), Chile, 2014, p. 171.

²⁹⁶ Hobsbawm Eric y Terence Ranger, “Introducción a la invención de la tradición”, *La Invención de La Tradición*, Barcelona, España, Editorial Crítica, 2002.



Figura 8. Imagen tomada de:
http://ignaciomartinez.com.mx/noticias/bandera_purepecha_gana_terreno_garcia_aviles_104420

La construcción de la diferencia identitaria objetivada en las formas culturales y basada en los esencialismos responde a un carácter movilizante, y es para las organizaciones indígenas una necesidad de la lucha misma, dado que, a través de esta reconstrucción, los grupos han logrado instrumentar una nueva identidad²⁹⁷. Inmersos en este escenario, se percibe que los movimientos etnogenéticos están lejos de ser fantasiosos y que, por el contrario, requieren especial atención, pues parecen representar procesos de reconstrucción y actualización de las fronteras étnicas del presente.

De manera general, puede decirse que las condiciones que enmarcan a las etnogénesis del presente son: el renacer de una conciencia identitaria, la sorpresiva que causan al reemerger en la arena pública, el estímulo externo, el alcance de lo local a lo global, la construcción de un nuevo lenguaje de etnicidad –en el que participan diversos agentes sociales–, el uso político de la cultura, la multiplicidad de los actores, la modernidad y la democracia. Sin embargo, en este punto creo preciso observar a la etnogénesis desde un carácter plural, puesto que, reconociendo elementos comunes, todos los procesos de *las etnogénesis* son distintos, porque cada grupo es diferente; las estrategias de lucha, búsqueda por el reconocimiento y construcción identitaria están interrelacionadas con los contextos en que éstas surjan y su devenir histórico. Esto hace a todas poseer características peculiares, “trata-se, pois, da construção cultural das distintas experiências sociáis e dos diversos sistemas simbolicos que as animan –o, que se vincula tanto com a antropología da evolução quanto com a ecología

²⁹⁷ Gros Christian, “Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad: algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina”, en *Análisis Político No. 36*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1999, p. 36.

cultural ou as antropologías económicas e políticas”²⁹⁸. Así, en cuanto a las estrategias de acción, mientras algunos le dan peso a la memoria y al pasado histórico, otros revitalizan la música, las danzas y/o las artes, otros hacen un gran esfuerzo por revitalizar la lengua; es decir, utilizan distintos mecanismos para reconstituir su identidad, adecuándose a los contextos y sistemas sociales en los que se desarrollan, elaborando un lenguaje *ad hoc* con las exigencias estatales.

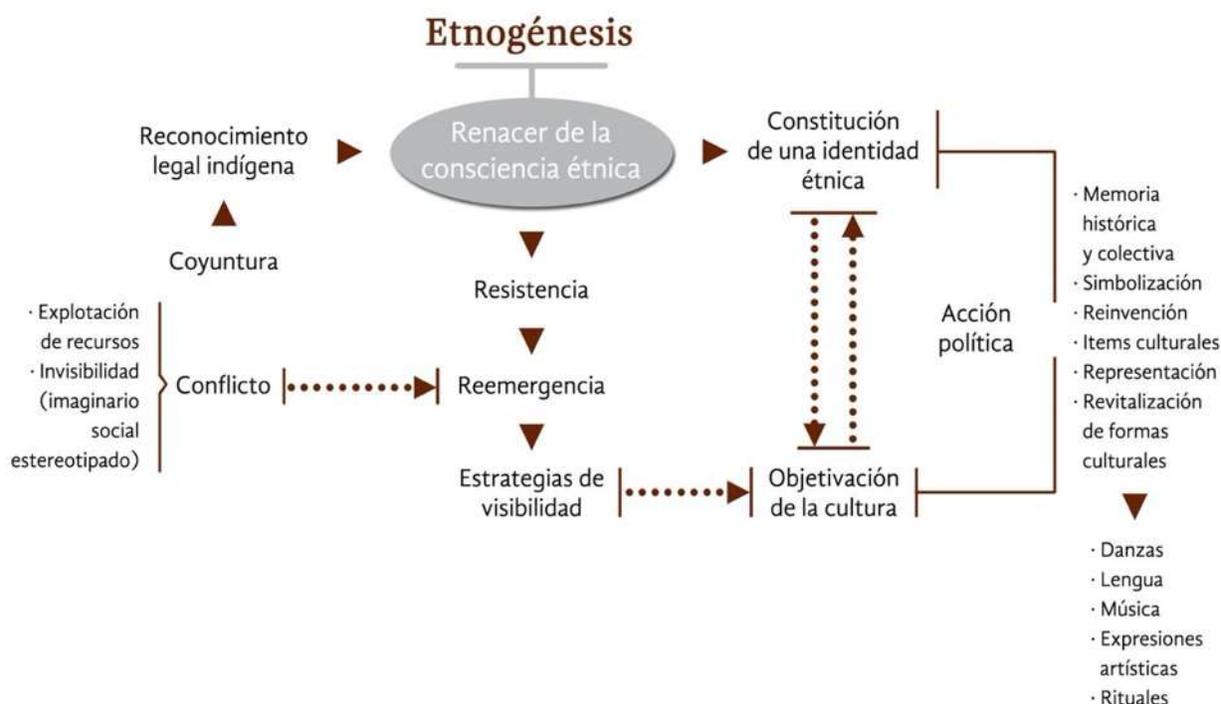


Figura 9. “La etnogénesis en el escenario del reconocimiento indígena de la globalización” [Elaboración propia]

La transfiguración es una cualidad inherente a los procesos etnogenéticos; por ello, las etnogénesis se explican a través de la reemergencia identitaria, pues esta cualidad da pie a cuestionar la extinción de los grupos asimilados bajo la hipótesis de que nunca desaparecieron y que siempre estuvieron ahí –en un periodo de latencia–, bajo los intentos de aculturación planificada, escondidos en la sombra de la inconsciencia colectiva. Hoy día estos grupos resurgen en la arena pública y, aún con la magnitud de la carga histórica de la negación, unen sus esfuerzos para reconstruir su identidad, como es el caso de los indígenas pirindas, quienes han enfrentado la problemática de reconocimiento como la quinta etnia

²⁹⁸ Bartolomé Miguel Alberto, “As etnogéneses: Velhos atores e novos papéis no cenário Cultural E Político”, *MANA* 12 (1) 2006, p. 40.

habitante en Michoacán, al ser percibidos como ciudadanos sin una cultura visiblemente diferenciada, limitándoles la posibilidad de ejercer demandas sobre sus territorios, razón por la que actualmente atraviesan por un proceso de reconstitución identitaria y construcción de una representación indígena en la arena pública, basándose en su pasado histórico para reconstruir su memoria y direccionarla hacia su lucha reivindicativa presente, a la vez que instrumentalizan la cultura como estrategia de lucha, en la medida en que la objetivación de la cultura les dota de visibilidad.

Con base en lo expuesto a lo largo de esta investigación, en el siguiente capítulo se desarrolla a profundidad el caso pirinda, analizando sus características particulares que lo hacen ubicarse dentro de los actuales procesos etnogenéticos. De manera paralela, como herramienta explicativa, se expone y se ahonda en sus problemáticas y sus estrategias de lucha. Para ello es menester tener en cuenta como base las siguientes interrogantes: la extinción de la lengua, que la vestimenta haya cambiado, que el fenotipo no parezca “indígena”, ¿significa que la etnia pirinda se ha extinguido? ¿En qué medida puede hablarse de permanencia y transformación? ¿Qué estrategias ha utilizado el grupo pirinda para visibilizarse y diferenciarse de los “otros” y reemerger en la arena pública? ¿Qué papel juegan las expresiones culturales en las reivindicaciones identitarias como la etnogénesis pirinda? ¿Por qué en la actualidad este grupo reemerge “como si retornaran los ancestros”? –diría Nathan Wachtel–:

“Nosotros somos indígenas, nunca lo hemos dejado de ser, más bien como que no lo sabíamos”²⁹⁹.

²⁹⁹ Ignacio López Farfán [indígena pirinda], entrevista por Dinorah Molina, Santiago Undameo, Michoacán, México, 2015.

III Capítulo

La etnogénesis pirinda

“A lo mejor queremos volvernos indígenas otra vez, pero más bien como que lo indígena nunca lo hemos perdido”³⁰⁰.

A partir del año 2012 descendientes de la etnia pirinda-matlatzinca iniciaron un proceso de reivindicación étnica y territorial al encontrarse invisibilizados frente al pensamiento esencialista predominante en la sociedad mexicana. Al iniciar el proceso de reivindicación, el grupo pirinda conformó el Frente de Pueblos Pirindas (FPP), integrándolo poblados de Charo, Santa María de Guido, Jesús del Monte, Santiago Undameo, San Miguel del Monte e Indaparapeo; se organizaron con el fin de resolver la problemática de su reconocimiento, la explotación de sus recursos y la ocupación de su territorio, que se encuentra bajo la amenaza de la absorción urbana de la creciente ciudad de Morelia, la cual atenta con su permanencia. Los integrantes de dicho frente hablan sobre el problema al que se han enfrentado en torno a su reconocimiento.

Una mirada retrospectiva a la invisibilidad pirinda

La invisibilidad pirinda ha sido el resultado de las profundas transformaciones organizacionales, políticas, culturales y económicas que afectaron históricamente a los grupos indígenas, como se ha dejado ver a lo largo del desarrollo de esta investigación. Como se explicó en el primer capítulo, durante la época colonial el grupo pirinda no sufrió –a diferencia de otros grupos– un reacomodo territorial drástico bajo las políticas de dislocación, contexto que contribuyó –de manera indirecta– a la conservación de formas culturales y a que los procesos de transformación no fuesen tan abruptos y tan tempranos, como puede observarse con la lentitud en el proceso de desaparición del idioma pirinda-matlatzinca; recuérdese además que Charo –poblado de origen pirinda– perteneció al Marquesado del Valle, manteniendo un carácter de villa que le permitió el impulso de las artes y la lengua. A pesar de que la orden agustina realizó múltiples estudios sobre la lengua y la cultura matlatzincas, la invisibilidad de la etnia fue inevitable, ya que, cabe señalar, el objetivo principal de los frailes al realizar dichos estudios era la castellanización y la conversión al cristianismo de la población indígena, que era observada –desde una visión etnocentrista– como un problema –concepción que perduraría varios siglos después, y que incluso hasta la fecha no ha sido erradicada del todo en la sociedad actual– que tendría que ser erradicado y/o

³⁰⁰ José Luis Montero, entrevista por Dinorah Y. Molina Duarte, Charo, Michoacán, 11 de diciembre 2013.

transformado; de esta manera, aún con los estudios de la población pirinda elaborados por los agustinos, el propio proceso de colonización haría inevitable la transformación de este grupo.

La desamortización y la restitución de tierras comunales en los procesos de adscripción y des-adscripción étnica pirinda

El proceso de transformación de las sociedades indígenas se aceleró durante la época poscolonial, con la instauración de un nuevo sistema organizacional que atentaba contra la permanencia de sus formas de vida, desestructurando los sistemas internos. Esto puede observarse en los siglos XVII y XVIII con el arribo de la ideología liberal y la introducción de la noción de propiedad individual, que con sus imposiciones propiciaron la desestructuración de la organización de las poblaciones indígenas que se habían mantenido durante la época colonial, las cuales, basadas en un sistema tributario, habían logrado mantener formas antiguas adaptadas a las necesidades del orden colonial. Posteriormente, en el siglo XIX, bajo el presupuesto de que el progreso debía fundamentarse en el esfuerzo individual de seres independientes (ciudadanos que formaran una nación³⁰¹), se erigieron disposiciones de privatización de la tierra con el objetivo de borrar a las poblaciones –quienes eran observadas como el factor de atraso e impedimento para el desarrollo nacional– a través de leyes dirigidas contra la condición colectiva de las tierras de las comunidades indígenas, causando severas desestructuraciones al interior de las mismas, pues el nuevo régimen fundamentado en una ideología de corte liberal, pretendía –con la repartición de tierras comunales– suprimir las propiedades comunitarias y con ello poner freno a las formas estamentales y corporativistas apegadas a la ancestralidad y a los usos y costumbres que éstas mantenían.

Como se abordó a lo largo del primer capítulo, Michoacán fue uno de los estados en donde la aplicación de las leyes de desamortización se introdujo de manera más difícil, debido a la resistencia de las poblaciones indígenas a aceptar las nuevas disposiciones; sin embargo, la multiplicidad de las formas de resistencia se hace evidente al observar los casos particulares de las diferentes poblaciones indígenas; mientras algunos grupos se pronunciaban en contra y defendían sus formas de propiedad de la tierra a través de diversas vías³⁰², otros se adaptaban con más facilidad a la desamortización, de modo que las formas de resistencia y

³⁰¹ Murgueitio Manrique Carlos, “El proceso de desamortización de las tierras indígenas durante las repúblicas liberales de México y Colombia 1853-1876”, p. 76.

³⁰² Murgueitio ubica diferentes mecanismos que hicieron frente a las campañas de desamortización, que son: la rebelión y el sabotaje (usados como formas de negociación y dilación), la resistencia cotidiana y el uso de los dispositivos legales.

Murgueitio Manrique Carlos, “El proceso de desamortización de las tierras indígenas durante las repúblicas liberales de México y Colombia 1853-1876”, p. 77.

adaptación no fueron unidireccionales ni siguieron una línea análoga, si no que corresponden al contexto y condiciones de cada grupo.

En el caso que nos ocupa, observamos que el repartimiento de las tierras se aplicó con gran disparidad, pues aunque la mayoría de los poblados del territorio michoacano “continuaron gobernándose al modo antiguo”³⁰³, hubo casos como el del poblado pirinda de Santiago Undameo, que desde la primera ley de reparto, elaborada en 1827 por el Congreso de Michoacán, aceptó la repartición de las tierras de comunidad en calidad de propiedad privada, al encontrar con ello una oportunidad para recuperar tierras que anteriormente les habían sido arrebatadas, ya que (a raíz de la política de arrendamiento de los excedentes de comunidad, introducida con la aplicación de la Real Ordenanza de Intendentes en 1786³⁰⁴), Undameo, como muchas poblaciones michoacanas, perdió el control de sus tierras y recursos, no teniendo el acceso a la posesión y usufructo de la tierra. Este escenario explica los diferentes intentos de la población indígena de Santiago Undameo por recuperar el control y uso de sus tierras. Así, ante la vigencia de la *carta gaditana*³⁰⁵, los indígenas pirindas transformaron su república indígena en un ayuntamiento constitucional³⁰⁶; sin embargo, en 1825 Undameo volvió a perder el control sobre la administración de sus tierras al reducirse a tenencia de Tiripetío, a través de la reforma de ley sobre creación y permanencia de ayuntamientos, siendo ésta la situación que orilló a la población de Undameo a aceptar el repartimiento de tierras³⁰⁷. De alguna manera, esta nueva forma de propiedad les garantizaba el acceso a las tierras que las disposiciones anteriores no permitían, lo que hace suponer que ésta es la razón por la que en Undameo no se registrara alguna oposición, y que por el contrario, como bien apunta Juan Carlos Cortés Máximo, se tratara de una aceptación a la ley de reparto de 1827³⁰⁸.

³⁰³ Cortés Máximo Juan Carlos, “Ayuntamientos michoacanos: separación y sujeción de pueblos indios, 1820-1827”, en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 45, enero-junio, 2007, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México, p. 34.

³⁰⁴ Para ahondar en la Real Ordenanza de Intendentes, leer: Gutiérrez del Arroyo Isabel, “El nuevo régimen institucional bajo la Real Ordenanza de Intendentes (1786)”, en *Historia Mexicana*, México, COLMEX, jul. 1989, p. 89-122.

³⁰⁵ Para ahondar en la carta gaditana, consultar: Ramos Quiroz, Francisco, “El control constitucional en la carta gaditana de 1812 y su influencia en Michoacán en el siglo XIX”, en *La Constitución de Cádiz de 1812 y su impacto en el Occidente Novohispano*, Soberanes Fernández, José Luis (Coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015.

³⁰⁶ Felipe Castro, citado por Cortés Máximo Juan Carlos, “La desamortización de la propiedad indígena en una provincia mexicana: Los fines y efectos de la Ley de 1827 sobre reparto de tierras comunales en Michoacán”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Vol. 34, Zamora, México, 2013.

³⁰⁷ Cortés Máximo, Juan Carlos, “La desamortización de la propiedad indígena en una provincia mexicana: Los fines y efectos de la Ley de 1827 sobre reparto de tierras comunales en Michoacán”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Vol. 34, Zamora, México, 2013.

³⁰⁸ Cortés Máximo Juan Carlos, “La desamortización de la propiedad indígena en una provincia mexicana: Los fines y efectos de la Ley de 1827 sobre reparto de tierras comunales en Michoacán”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Vol. 34, Zamora, México, 2013.

El caso de Undameo evidencia la heterogeneidad de la aplicación de las leyes de reparto y los diferentes mecanismos de acción de los grupos indígenas ante estas imposiciones oficiales. El poblado de Undameo supo hacer uso de los dispositivos legales del nuevo régimen para utilizarlos a su favor a fin de recuperar sus territorios, pues este reparto garantizaba el acceso de los indígenas a sus tierras, pero ahora bajo una forma de propiedad privada. Así, el caso pirinda da cuenta de la adaptabilidad de las poblaciones indígenas a los regímenes de representación como instrumento y forma de resistencia.

En contraste con el poblado de Undameo, en Charo el proceso de desamortización se llevó a cabo varios años después y en un escenario de conflicto, resultado de la negación de los indígenas charenses a aceptar el repartimiento de tierras. En 1874 la población indígena de Charo presentó un amparo en el que denunciaba la adjudicación de sus terrenos por parte de las autoridades estatales de Michoacán a foráneos que anteriormente los poseían en calidad de arrendamiento. La comunidad intentó conservar sus tierras comunales bajo el argumento de que éstas no estaban sujetas a las leyes de desamortización porque habían sido compradas por el Duque de Terranova y Monte León –descendiente de Hernán Cortés– y eran propiedad privada, sosteniendo además que, de acuerdo a la ley del 25 de junio de 1856, el reparto de tierras correspondía a las autoridades federales; sin embargo, la Suprema Corte determinó que los terrenos serían sujetos a la ley de desamortización al ser de carácter comunal, refutando el argumento de la población charense al referirse a esas tierras como propiedad privada³⁰⁹.

En la comunidad pirinda de Huetamo, el reparto también se llevó a cabo de manera tardía. De acuerdo con el historiador Luis Sánchez Amaro, las poblaciones indígenas de la Tierra Caliente resistieron por mucho tiempo las migraciones mestizas del siglo XVIII; tal fue así, que para 1870 aún mantenían grandes extensiones de tierra³¹⁰ bajo una organización comunal; sin embargo, ante las presiones estatales, el proceso de repartición de tierras se llevó a cabo en 1872. Este caso en particular se desarrolló en un escenario de conflicto, pues un proceso de reclamo de sus pobladores por la eximición de pago de predio amparado en un acuerdo realizado en 1871 con el ayuntamiento del pueblo, retrasó el proceso de desamortización. En medio de este escenario, los indígenas de Huetamo reclamaban el derecho a exentarse de los pagos, argumentando que existía un acuerdo en el que la comunidad cedía al ayuntamiento terreno para fundo legal, a cambio de que no se cobrara impuesto alguno a los indígenas que fincaran en el terreno. Aunado a ello, Huetamo mantenía conflictos territoriales con los poblados de Cutzio –también pueblo pirinda– y Purechero, escenario que complicó aún más la repartición de tierras, retrasando el proceso y trayendo

³⁰⁹ Knowlton Robert J., “La división de las tierras de los pueblos durante el siglo XIX: el caso de Michoacán”, en *Historia Mexicana*, México, COLMICH, 1990, p. 18-19.

³¹⁰ Sánchez Amaro Luis, “La revolución constitucionalista en Michoacán y la participación de José Rentería Luviano, Cecilio García y Salvador Alcaraz Romero” en *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*. Número 71, México, ENAH, enero-abril 2018, p. 184.

como consecuencia que la negligencia legal se direccionara hacia Huetamo. De acuerdo con lo establecido en la ley, la repartición de tierras debía realizarse cuando los conflictos limítrofes entre estos poblados estuviesen resueltos; sin embargo, el proceso siguió su curso y las tierras comunales se repartieron, pero no se realizó un libro de hijuelas y, por ende, no se expidieron títulos. De esta forma, aunque los indígenas habían tomado las tierras que les habían adjudicado, en 1891 no había reconocimiento oficial de ese reparto³¹¹, lo que acarreo varios problemas que desembocaron en una rebelión indígena en el año de 1895, como consecuencia de la usurpación y despojo de tierra³¹² de que fueron víctimas a causa de la negligencia con que se aplicaron las leyes de repartición de tierras comunales.

En los casos de Santa María y Jesús del Monte, la usurpación y el despojo de tierras antecede a las leyes de desamortización. Existen registros de archivo de 1775 donde se relata el bloqueo de caminos que los eclesiásticos agustinos hacían a los indígenas para que no pasaran por el camino real del Monte y no hicieran uso de los recursos que en esas tierras se hallaban³¹³. Jorge Amós relata cómo, a principios del siglo XIX, los indígenas pirindas fueron sujetos nuevamente a otro bloqueo que impedía su paso al camino real, pero esta vez por la hacienda de la Huerta³¹⁴. De esta manera, el proceso de desamortización en estos dos poblados no fue difícil, puesto que los indígenas que los habitaban se encontraban previamente asediados y sus propiedades comunales habían sido fuertemente reducidas.

Por un lado, a través de estos ejemplos puede observarse que la aplicación de las leyes de reparto se realizó de manera desigual, que hubo negligencia a la hora de aplicar la ley de reparto y que muchos indígenas fueron despojados de sus tierras. Por otro lado, se puede conjeturar que el proceso de repartición de tierras significó una desestructuración de la organización indígena, lo cual iba a transformar las formas de relacionarse; sin embargo, afirmar que, al desaparecer la propiedad comunal, el indígena también desaparece, sería caer en una visión simplista y esencialista de la identidad, pues la abolición de la propiedad comunal no anula –necesariamente– la condición indígena; porque, como se ha explicado a lo largo de esta investigación, la identidad es dinámica, movable, y se encuentra en constantes y complejos procesos de construcción y transformación. Si bien esta nueva organización de uso de la tierra implicó serias transformaciones en las poblaciones indígenas –al estar orientada a desaparecerlas–, ello no quiere decir que las leyes de desamortización hayan extinguido a los grupos indígenas. La identidad es un proceso de construcción complejo que

³¹¹ Knowlton Robert J., “La división de las tierras de los pueblos durante el siglo XIX: el caso de Michoacán”, en *Historia Mexicana*, México, COLMICH, 1990, p. 20.

³¹² Sánchez Amaro Luis, “La revolución constitucionalista en Michoacán y la participación de José Rentería Luviano, Cecilio García y Salvador Alcaraz Romero” en *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*. Número 71, México, ENAH, enero-abril 2018, p. 184.

³¹³ Martínez Ayala Jorge Amós, *Breve historia de Jesús del Monte*, Morelia, Michoacán, México, Ayuntamiento de Morelia, Dirección del Archivo General, Histórico y Museo de la Ciudad, 2015, p. 16.

³¹⁴ Martínez Ayala Jorge Amós, *Breve historia de Jesús del Monte*, Morelia, México, Ayuntamiento de Morelia, Dirección del Archivo General, Histórico y Museo de la Ciudad, 2015, p. 17.

difícilmente se podría reducir al territorio ocupado y la forma de relacionarse con él, es decir, éste no puede ser tomado como el diacrítico definidor de la identidad étnica, sino que forma parte de ese complejo identitario, pero no en todos los casos, porque cada grupo es diferente y ha atravesado por distintos procesos de colonización, despojo, desplazamiento, conservación y transformación, de modo que entonces habría que preguntarse: ¿dónde quedarían los indígenas que viven en las ciudades? ¿Acaso la migración hace que se anule la identidad indígena? ¿El desplazamiento de los grupos indígenas a espacios urbanos o a espacios que no eran habitados ancestralmente por ellos los convierte en “no indígenas”?

A través de esta indagación se ha dado cuenta de las diferentes formas de resistencia y capacidad adaptativa de las poblaciones indígenas ante los diferentes contextos y las nuevas categorías impuestas por ellos, como lo demuestran los casos enunciados de las diferentes poblaciones pirindas-matlatzincas de Michoacán. Claro ejemplo es el de Undameo, donde sus pobladores supieron aprovechar el nuevo marco legal para recuperar las tierras que con anterioridad les habían sido arrebatadas, mientras que en la región indígena de Huetamo se organizaría una revuelta en contra de la imposición de las leyes de repartimiento de la propiedad comunal; otro ejemplo es el caso de los pirindas de Charo, quienes, acudiendo a los dispositivos legales y a través de diferentes mecanismos y argumentos, intentaron conservar su propiedad comunal.

Un hecho que de igual forma demuestra la capacidad adaptativa de los grupos indígenas fue la necesidad del Estado, en la época revolucionaria, de replantear una nueva política agraria que contemplara nuevamente la existencia de las comunidades en Michoacán, pues pese a las disposiciones erigidas a fin de suprimir la personalidad jurídica de la propiedad comunal de la tierra, la organización comunal no dejó de existir, ya que muchos poblados indígenas seguían rigiéndose con base en esa forma de organización³¹⁵; aunque desapareció desde el ámbito jurídico, en la práctica no pudo ser erradicada completamente, sino que, por el contrario, siguió persistiendo.

Después de décadas en las que la propiedad comunal de la tierra había dejado de formar parte de la organización territorial del estado mexicano –debido a las reformas basadas en la individualización de la tierra que habían desaparecido toda forma de propiedad comunal–, en el año de 1917 se realizó la reforma a la constitución, en la que el artículo 27 materializaba la restitución de tierras comunales y le daría un marco legal a las restituciones que ya venían sucediendo desde 1915 sin una normatividad legal que las amparara³¹⁶. Muchas fueron las agitaciones sociales que se desencadenaron en torno a la propiedad de la tierra. Estas

³¹⁵ Gutiérrez Ángel, citado por Venegas González Alicia en “El proceso de reparto de tierras comunales en Michoacán y su documentación (1827-1915)”, en *Legajos. Boletín del Archivo General de la Nación*, núm. 16 (mayo-agosto 2018), p. 116.

³¹⁶ Kourí Emilio, “El artículo 27 y la reforma agraria” en Esquivel Gerardo (coord.), *Cien ensayos para el centenario. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, tomo 1: Estudios históricos*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas/Biblioteca Jurídica Virtual, 2016, p. 246.

agitaciones denunciaban el despojo y la usurpación de la tierra, así como el subsecuente empobrecimiento de las poblaciones que las medidas de individualización de la tierra habían provocado, como puede leerse en la Ley Agraria de 1915, al señalar:

“Que una de las causas más generales del malestar y descontento de las poblaciones agrícolas del país, ha sido el despojo de los terrenos, de propiedad comunal o de repartimiento que les habían sido concedidos por el gobierno colonial como medio de asegurar la existencia de la clase indígena y que (...) quedaron en unos cuantos especuladores”³¹⁷.

En este sentido, el decreto hacía hincapié en la profunda necesidad de la legalización de la propiedad comunal de la tierra, resaltando que:

“Es palpable la necesidad de devolver a los pueblos los terrenos de que han sido despojados, como un acto elemental de justicia y como la única forma efectiva de asegurar la paz y de promover el bienestar y mejoramiento de nuestras clases pobres”³¹⁸.

Un hecho que adquiere especial interés es la necesidad política -resultante del contexto de agitaciones sociales de ese momento- en que se fundamentó la redacción del decreto del 6 de enero de 1915, pues la repartición de tierras parecía no ser observada verdaderamente como una deuda a las poblaciones indígenas que debía ser saldada, sino como una estrategia política, como puede leerse entre líneas en el mismo decreto cuando dice:

“Que proporcionado el modo de que los numerosos pueblos recobren de que fueron despojados, o adquieran los que se necesiten para su bienestar y desarrollo, no se trata de revivir las antiguas comunidades, ni de crear otras semejantes, sino solamente de dar esa tierra a la población rural miserable que hoy carece de ellas (...); es de advertir que la propiedad de las tierras no pertenecerá al común del pueblo, sino que ha de quedar dividida en pleno dominio, aunque con las limitaciones necesarias para que ávidos especuladores puedan fácilmente acaparar esa propiedad, como sucedió casi invariablemente con el repartimiento legalmente hecho de los ejidos y fundos legales de los pueblos, a raíz de la Revolución de Ayutla”.³¹⁹

Dos años después, el decreto del 6 de enero de 1915 se elevó a rango constitucional; y en 1917, con la reforma agraria del artículo 27, se plasmó principalmente la restitución y

³¹⁷ Ley Agraria, *El constitucionalista, Periódico Oficial de la Federación*, H. Veracruz, 9 de enero de 1915, citado por Valdés Salas, Esmeralda, Isaac Bueno Soria (coords.) “La constitución de 1917: la reforma agraria al desarrollo rural sustentable”, en *Debates fundamentales, Tomo I*, Ciudad de México, Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, 2006, p. 67.

³¹⁸ Ley Agraria, *El constitucionalista, Periódico Oficial de la Federación*, H. Veracruz, 9 de enero de 1915, citado por Valdés Salas Esmeralda, Isaac Bueno Soria (coords.) “La constitución de 1917: la reforma agraria al desarrollo rural sustentable”, en *Debates fundamentales, Tomo I*, Ciudad de México, Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, 2006, p. 67.

³¹⁹ Decreto del 6 de Enero de 1915, en Kourí Emilio, “El artículo 27 y la reforma agraria” en Esquivel Gerardo (Coord), *Cien ensayos para el centenario. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, tomo 1: Estudios históricos*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas/Biblioteca Jurídica Virtual, 2016, p. 250.

dotación de tierras a las comunidades, volviendo a ser legal la propiedad comunal de la tierra, como puede verse en la fracción VI de dicho artículo, cuando señala que:

“Los condueñazgos, rancherías, pueblos, congregaciones, tribus y demás corporaciones de población que de hecho o por derecho guarden el estado comunal, tendrán capacidad para disfrutar en común las tierras, bosques y aguas que les pertenezcan”³²⁰

Así, después de años en que la propiedad comunal se había mantenido en un estado de prohibición jurídica, en 1917 volvía a ser legal; sin embargo, en este punto resulta importante la reflexión que Emilio Kourí hace al observar que ese estatus legal de la propiedad comunal no era más que un modo de propiedad privada colectiva, es decir, una modalidad de la propiedad privada³²¹. Se puede advertir que la reflexión de Kourí parte de la lectura del mismo decreto, pues, como se citó líneas arriba, el decreto dejaba claro que no se buscaba una condición similar a la que mantenían los poblados organizados comunamente antes de las leyes de desamortización; de hecho, el estatus de la propiedad comunal bajo la nueva ley quedaba demasiado ambiguo. Lo único que quedaba claro en el decreto era la legalidad con que la propiedad comunal se presentaba al amparo del artículo 27, pero en él no se definían las condiciones en que quedarían los bienes comunales. Esta ambigüedad provocó diversos conflictos que hicieron visibles la diversidad de posturas surgidas en torno a la propiedad comunal de la tierra, a la vez que expresaba la inestabilidad social y las contrariedades políticas del primer tercio del siglo XX. Emilio Kourí menciona que fueron tales las diferencias que se convirtieron en una disputa legal que no tendría resolución sino hasta el año de 1934 con el cardenismo³²².

Esta serie de diferencias, la diversidad de posturas en torno a la propiedad de la tierra y la falta de claridad de la reforma del artículo 27 también explican la creación de una nueva modalidad de la tierra, ésta es: el ejido; siendo éste una construcción de la constitución de 1917, producto de las restituciones y dotaciones³²³. Las disposiciones —explícitas o no— de la reforma agraria transformaron fuertemente la tenencia de propiedad de la tierra en México, a la vez que fueron construyendo nuevas categorías sociales, que dan cuenta del surgimiento de una identidad campesina —o mejor dicho, de múltiples identidades campesinas—. Así, se

³²⁰ Citado por Kourí Emilio, “El artículo 27 y la reforma agraria” en Esquivel Gerardo (Coord.), *Cien ensayos para el centenario. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, tomo 1: Estudios históricos*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas/Biblioteca Jurídica Virtual, 2016

³²¹ Kourí Emilio, “El artículo 27 y la reforma agraria” en Esquivel Gerardo (Coord.), *Cien ensayos para el centenario. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, tomo 1: Estudios históricos*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas/Biblioteca Jurídica Virtual, 2016, p. 247.

³²² Kourí Emilio, “El artículo 27 y la reforma agraria” en Esquivel Gerardo (Coord.), *Cien ensayos para el centenario. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, tomo 1: Estudios históricos*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas/Biblioteca Jurídica Virtual, 2016, p. 251.

³²³ Aunque la propia constitución no hace referencia de manera explícita al ejido, de acuerdo al acontecer de los hechos se puede asumir que éste se fue construyendo en base a las múltiples interpretaciones del artículo 27 y a los intereses y necesidades políticas y económicas de la época.

fueron desarrollando profundas transformaciones en los criterios de adscripción grupal, adaptándose a los contextos sociales.

De acuerdo con el panorama político de la época, con las aspiraciones de modernización y los ideales de construcción de un Estado-Nación, el ejido se observó como una categoría de la propiedad colectiva, que además de elaborar un plan encaminado al aprovechamiento y uso racional de la tierra, sería un medio para desestructurar a las poblaciones indígenas, pues, envueltos en el imaginario desarrollista, se tuvo por designio transformar a sus ciudadanos. En este sentido, el ejido fue usado como una herramienta de transformación que pretendió desaparecer a las poblaciones indígenas, al observar la presencia de éstas como el factor de atraso e impedimento del desarrollo económico y social.³²⁴

A la par que la nueva modalidad de la propiedad de la tierra hacía necesarias nuevas formas de representación legal, los grupos iban transformando también sus criterios de adscripción grupal³²⁵ hacia adentro y hacia afuera. Esta adscripción a una nueva identidad –y/o (según el caso) des-adscripción de una identidad indígena–, se explica también por la discriminación, las desigualdades y los despojos a los que habían estado sujetas las poblaciones indígenas, así como por sus necesidades. Múltiples fueron los factores del conflicto identitario, así como las formas de representación de los grupos indígenas: mientras unos se asumían como campesinos, otros lo hacían como indígenas; mientras algunos negaban su condición indígena ante los aparatos estatales, otros la asumían abiertamente en la medida que pudieran negociar, a través de una identidad étnica, con los instrumentos legales que el nuevo régimen les dotaba; otros tantos querían borrarla a toda costa debido a la discriminación a la que eran sujetos; otros usaron al ejido como un dispositivo para recuperar tierras, toda vez que éste les garantizara acceso a la tierra que antes les había sido negada; y mientras tanto, otros reclamaban la restitución de la propiedad comunal. Esta heterogeneidad se constata a través de las diferentes solicitudes y resoluciones de los poblados pirindas sobre la tenencia de la tierra, como se observa en los siguientes ejemplos:

El caso del poblado indígena pirinda de Taimeo resulta particularmente importante, porque a través de él se pueden observar las disparidades y los conflictos que trajo consigo la reforma agraria. En 1933 se resolvió el expediente de restitución de tierras en Taimeo en calidad de ejido. Empero, en el año de 1954 un grupo de habitantes de dicho poblado envió una solicitud de titulación de bienes comunales, que no sería publicada hasta 1973, mismo año en que se les dotó de una fracción de tierras, ampliando los linderos del ejido existente. Este hecho desató un conflicto de difícil resolución, que tardó 45 años en resolverse de manera definitiva, pues, aunado a ello, los terrenos en calidad de propiedad comunal que el grupo de indígenas

³²⁴ Consultar p. 30-32.

³²⁵ El ejido creó nuevos sujetos colectivos con responsabilidades y derechos legales. Desde esta perspectiva, se puede entender que el surgimiento de una nueva forma de representación también fue una necesidad, en la medida en que los grupos tenían que adecuarse al nuevo régimen, pues ahora adquirirían una nueva personalidad jurídica a través de la cual harían valer sus derechos.

solicitaba, abarcaban parte de los terrenos ejidales, lo que complicaba aún más la situación. En el Periódico Oficial del 10 de junio de 1999 pueden leerse las diferentes posturas que había en torno a la solicitud de reconocimiento y titulación de bienes comunales. Mientras el Instituto Nacional Indigenista en 1984 se propugnó a favor de los pedimentos de tierras comunales que el grupo de indígenas solicitaba, la Delegación Agraria en 1994 calificó de improcedente la solicitud, argumentando que las tierras que pedían y los títulos que poseían se encontraban dentro del ejido llamado “El Rincón”, ubicado en este poblado³²⁶. Fue hasta 1999 que finalmente se resolvió como improcedente el reconocimiento y titulación de las tierras reclamadas³²⁷.

A través del caso de Taimeo pueden observarse varios hechos que dan cuenta no sólo de las consecuencias de la reforma agraria sobre las comunidades indígenas, sino también de las formas de aplicación, las irregularidades y los conflictos que fue creando al tiempo que los pueblos indígenas hacían uso de distintos mecanismos para mantener sus tierras. El primer hecho que ejemplifica la transformación que implicó el cambio de propiedad de la tierra es el despojo al que los pobladores indígenas de Taimeo fueron sujetos a través de las disposiciones agrarias en 1923, cuando los terrenos comunales de Taimeo “fueron afectados por la constitución del ejido”³²⁸. Este hecho produjo serias transformaciones en la comunidad indígena y su relación con el territorio, además de provocar una desestructuración interna como consecuencia de las disputas que se generaron dentro del poblado a causa de la propiedad de la tierra. La solicitud de titulación de bienes comunales de 1954 también demuestra el proceso de adscripción étnica, ya que la solicitud se sustentó en la identidad étnica que argumentaba “el estado comunal que guardaba una fracción de 23-00-00 hectáreas”³²⁹, donde se realizaban actividades de cacería como una práctica milenaria. Aunque en el juicio agrario se reconoce que esos terrenos fueron afectados por la constitución del ejido “El Rincón”³³⁰, uno de los argumentos para dictaminar improcedente la solicitud fue la ausencia de documentos que acreditaran la forma y fecha de despojo. Otro punto que llama la atención es la forma en la que en el documento se refiere a los solicitantes, ya que se utiliza de manera indistinta la categoría indígena y campesino para referirse al mismo grupo.

Hubo casos como el del poblado de Charo, Michoacán, en donde desde 1929 se adoptaron diferentes formas de propiedad de la tierra: la propiedad ejidal, la propiedad comunal y la pequeña propiedad. A través de los procesos de repartición y tenencia de la tierra registrados

³²⁶ *Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo*, Tomo CXIII, 10 de junio de 1999.

³²⁷ *Diario Oficial de la Federación*, 6 de septiembre del 2000.

³²⁸ *Diario Oficial de la Federación*, 6 de septiembre del 2000.

³²⁹ *Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo*, Tomo CXIII, 10 de junio de 1999.

³³⁰ *Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo*, Tomo CXIII, 10 de junio de 1999.

en el Departamento Agrario pueden observarse tanto los conflictos internos, como los conflictos con poblados aledaños suscitados a raíz de las disposiciones agrarias. A causa de un conflicto territorial con el poblado aledaño de Zurumbeneo –perteneciente a Charo–, en 1942 habitantes charenses solicitaron la confirmación y titulación de bienes comunales de terrenos que estaban siendo afectados por la ocupación de los vecinos de Zurumbeneo. Tanto en el periódico oficial como en las revisiones de expedientes del Departamento de Bienes Comunales se observa cómo la identidad étnica fue el argumento que los dos grupos utilizaron para realizar sus solicitudes. Los habitantes de Charo presentaron como documentos probatorios unas diligencias fechadas en 1639 y una resolución de la Real Audiencia del 10 de octubre de 1642 que confirmaba la posesión y propiedad de terrenos en discusión con Zurumbeneo³³¹; respecto a los vecinos de Zurumbeneo, en el Departamento de bienes comunales se lee: “los avencidados de Surumbeneo pretenden hacerse pasar por comuneros”³³². Para argumentar esta afirmación, en el mismo documento se habla de un reciente ocupamiento de la población de Zurumbeneo proveniente de diferentes lugares, y que, además, habían presentado actas de posesión de dudosa procedencia, carentes de validez. Finalmente, este conflicto fue resuelto a favor de los indígenas de Charo hasta 1997, pasando 55 años desde el inicio de la solicitud³³³.

A través de las solicitudes de los diferentes poblados pirindas puede verse que los tiempos de las solicitudes de restitución de tierras comunales fueron diametralmente distintos. En el caso de Cutzeo (poblado pirinda perteneciente a Huetamo), se realizó la solicitud formal de restitución de tierras comunales hasta el año de 1979. Aunque los solicitantes no presentaron títulos, demostraron que seguían manteniendo una organización comunal desde tiempos inmemorables y que poseían los terrenos de forma comunal pacífica, pública y sin conflictos limítrofes con poblados circundantes, por lo que este proceso fue resuelto al cabo de cuatro años, pues en 1983 la resolución fue positiva. Este caso contrasta fuertemente con el caso de Charo, en el que la solicitud se realizó de manera temprana y, sin embargo, la resolución se prolongó hasta 55 después de iniciado el proceso, en medio de un escenario lleno de conflictos.

Por su parte, los habitantes de Santiago Undameo, que (como ya se mencionó) desde 1827 habían aceptado la repartición de tierras en la medida en que ello les garantizaba el acceso a las tierras comunales que anteriormente les habían sido arrebatadas, en 1921, sin ningún tipo de conflicto, aceptaron la dotación de ejidos y se realizó el parcelamiento legal en 1926³³⁴. De acuerdo con las características del contexto agrario de este poblado enunciadas con

³³¹ *Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán*, 10 de enero de 1955.

³³² Departamento de Bienes Comunales, *Anteproyecto de acuerdo al reconocimiento y titulación de bienes comunales, relativo al poblado denominado Zurumbeneo, municipio de Charo, del estado de Michoacán*, Expediente 276.1/442.

³³³ Cuerpo Consultivo Agrario, *Dictamen de reconocimiento y titulación de bienes comunales (reposición de procedimiento de ejecutoria)*, México, D.F., 26 de marzo de 1997.

³³⁴ *Diario Oficial de la Federación*, 26 de octubre de 1982.

anterioridad, puede suponerse que una solicitud de propiedad comunal habría sido en vano, puesto que la restitución de bienes comunales apuntaba que, para obtener este título, era necesario comprobar que el núcleo de población había subsistido hasta 1915 como comunidad³³⁵.

Como se vio anteriormente, los casos de Jesús del Monte y Santa María tuvieron un proceso más o menos similar, ya que ambos poblados pirindas atravesaron por fuertes problemas de despojo y usurpación de tierras desde el siglo XVIII, lo que dio pie a que las disposiciones de la desamortización fuesen impuestas sin tanto disturbio. De esta manera, al albor de la Reforma Constitucional de 1917, el sistema de ejidos también se implantaría con relativa facilidad; ambos poblados, desde la década de los 30's, optaron por realizar solicitudes de propiedad ejidal –una solicitud de propiedad comunal probablemente hubiese resultado infructuosa–. Aunque las solicitudes de ambos poblados indígenas sucedieron apenas con unos años de diferencia uno de otro, el tiempo de resolución fue diametralmente distinto; así, se observa que mientras en Santa María de Guido el proceso tuvo resolución el mismo año de iniciada la solicitud, esto es, en 1936³³⁶, en Jesús del Monte el proceso tardó once años en resolverse, pues la solicitud fue hecha en 1939 y la confirmación de terrenos ejidales tuvo lugar hasta 1950³³⁷.

A través de este análisis se observa la heterogeneidad de los procesos de adscripción y desadscripción étnica de las poblaciones pirindas; mientras algunos grupos se adscribían a una categoría indígena en los procesos agrarios, otros adoptaron una categoría identitaria campesina a través de la propiedad ejidal, negando su origen indígena, como puede verse en el relato de un habitante de Charo al recordar la expresión de un joven charense en los años ochentas:

“Yo soy de Charo, pero no soy indio, mi papá tiene muchas tierras”³³⁸.

³³⁵ *Departamento de Bienes Comunales*, Ref. XIX, 1975.

³³⁶ *Diario Oficial de la Federación*, 5 de enero de 1994.

³³⁷ *Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo*, Tomo LXXVI, 31 de marzo de 1955.

³³⁸ José Luis Montero, entrevista por Dinorah Y. Molina Duarte, Charo, Michoacán, 11 de diciembre 2013

La estigmatización indígena en el proceso de des-adscripción étnica pirinda

Los procesos de adscripción y des-adscripción étnica no estuvieron condicionados únicamente por la cuestión agraria. Las políticas de discriminación que caracterizaron a estas épocas –con el indigenismo de corte asimilacionista/integracionista y la aculturación planificada– potencializaron los procesos de des-adscripción étnica y negación identitaria de los grupos indígenas. De tal forma, los grupos pirindas que se adscribían a una categoría indígena en los procesos de repartición de tierras comunales y que desde las leyes de desamortización habían intentado –a través de diversos medios– defender y mantener la propiedad comunal, como es el caso de los indígenas de Charo, en otros contextos eran orillados a negar la identidad indígena. Ejemplos claros son los recuerdos de Don José Luis Montero (habitante indígena de Charo y comunero) y Saúl Montero Salguero, quienes en sus memorias familiares relatan la existencia de una tienda de renta de vestimenta, ubicada en la plaza de la Garita en la ciudad de Morelia, donde, al llegar habitantes indígenas de los poblados circundantes a la ciudad, tenían que pasar por esa tienda para despojarse de sus vestimentas indígenas y rentar pantalones de mezclilla.

“Cuando llegaban a La Garita, mandaban a mi abuelo [Pedro Montero Monzón] a traer cosas para la tienda y llegando había un señor que les rentaba los pantalones para poder entrar”³³⁹.

Este relato adquiere sentido cuando se recuerda la investigación de Karina Vázquez en la que hace referencia a las multas que se cobraban a las personas que usaban ropas indígenas en la ciudad³⁴⁰.

Camilo Lachino, artista visual nacido en Charo –quien aún conserva un apellido de origen pirinda/matlatzinca– recuerda que su abuela materna, doña Ysidra Cortes Celaya, nacida en 1918 en la comunidad de la Yerbabuena³⁴¹, le enseñaba palabras matlatzincas y le relataba que su mamá, doña Eugenia Celaya -bisabuela de Camilo-, era hablante de matlatzinca, mientras que ella -doña Ysidra- ya únicamente recordaba las palabras que le enseñaba. Uno de los hechos que Camilo Lachino recuerda con mayor claridad respecto a la negación identitaria es el disgusto que su abuelo Abundio Lachino expresaba cuando doña Ysidra usaba el rebozo o alguna prenda indígena, “No te pongas eso, ¿qué van decir? Esas cosas ya no van”³⁴². Camilo Lachino también recuerda cómo su padre, don Javier Lachino Cortes, durante la mayor parte de su vida intentaba borrar su pasado indígena. Sin embargo, Camilo relata que durante los últimos años ha sucedido un cambio abrupto en la vida de Don Javier,

³³⁹ Saúl Neftalí Montero Salguero, entrevista por Dinorah Yesenia Molina Duarte, 12 de noviembre 2018. Este mismo dato lo confirmó don José Luis Montero.

³⁴⁰ Vázquez Bernal Karina, *Modernizar al indio michoacano. El proyecto educativo del internado indígena de Paracho “Vasco de Quiroga” (1935-1972)...*, p. 33.

³⁴¹ Para recrear el árbol genealógico se consultó <https://www.familysearch.org/> el 17 de julio de 2021.

³⁴² Camilo Lachino, entrevista por Dinorah Y. Molina Duarte, Morelia, Michoacán, 13 de julio de 2021.

ya que, lejos de negar su origen indígena, se enorgullece y revaloriza su pasado, ensalzando los valores que sus padres le heredaron. Con base en este ejemplo, se observa un proceso de re-adscripción étnica, no precisamente como un caso aislado, sino como producto del giro indigenista, pues la temática indígena dio un giro tal, que conceptos que habían sido significados desde un lenguaje discriminatorio y despectivo se iban resignificando, hasta adquirir un significado muchas veces positivo, como es el mismo concepto de indígena. Otro ejemplo que confirma esta premisa es el caso de los habitantes indígenas del Barrio de Santo Santiago de Charo, a quienes se les denominaba “los paños rojos” como un peyorativo con fuertes cargas discriminatorias; “*para qué queremos aquí a esos peinados, a esos paños rojos*”³⁴³, relata don José Luis, se les escuchaba decir a los ejidatarios charenses. En contraste, hoy día este grupo se autodenomina bajo este mismo nombre, convirtiéndose en un símbolo de orgullo, fundamentado en los sentidos de pertenencia. Tal es así, que en la actualidad cuentan con una página de Facebook con el nombre “Paños Rojos de Santiago”, en la que suben contenidos referentes a las tradiciones, la cultura charenses y el orgullo indígena³⁴⁴.

La re-adscripción étnica pirinda

Como se ha visto, los procesos de adscripción y des-adscripción étnica están condicionados a los diferentes sistemas que los viabilizan o los obstaculizan. Al abrirse una *estructura de oportunidades políticas (EOP)*³⁴⁵, al margen de la *gobernanza*³⁴⁶, que supuso el proceso de globalización con la desaparición de la sociedad clásica y la transición a regímenes poliárquicos, la emergencia étnica en América Latina comenzó a cobrar gran fuerza. Este

³⁴³ José Luis Montero, entrevista por Dinorah Yesenia Molina Duarte, Morelia Michoacán, 20 de diciembre del 2020.

³⁴⁴ Anexo el link de la página citada.

https://www.facebook.com/Pa%C3%B1os-Rojos-de-Santiago-123536818320341/photos/?ref=page_internal

³⁴⁵ De acuerdo a Martí I Piug, *la estructura de oportunidades políticas* se refiere a los cambios en el entorno político que crean las condiciones específicas para la emergencia de los movimientos sociales, es decir, la coyuntura histórica que permite este tipo de organizaciones. En el caso de América Latina se identifican los cambios en la dimensión *sistémica, espacio temporal y espacial* y la *relacional* como viabilizadores de la emergencia étnica.

Martí I Piug Salvador, “Sobre la emergencia e impacto de los movimientos indígenas en las arenas de América Latina. Algunas claves interpretativas desde lo local y lo global” en *Foro Internacional*, Vol. XLIX, núm. 3, México, Colegio De México, julio-septiembre, 2009, p. 464.

³⁴⁶ El concepto de *gobernanza* hace referencia al nuevo escenario político y económico que se construyó en el contexto de la globalización a partir del desplazamiento de poder hacia arriba, hacia abajo y hacia afuera, que generó una nueva forma de estructura de gobierno sustentada en las relaciones del Estado con actores no estatales, yendo desde lo local a lo internacional.

Martí I Piug Salvador, “Sobre la emergencia e impacto de los movimientos indígenas en las arenas de América Latina. Algunas claves interpretativas desde lo local y lo global” en *Foro Internacional*, Vol. XLIX, núm. 3, México, Colegio De México, julio-septiembre, 2009, p. 464-465

Espacio de Oportunidades Políticas no sólo viabiliza el reconocimiento étnico, sino que la propia reivindicación étnica –en muchos contextos– se vuelve una acción política, como es el caso de los procesos de etnogénesis (como el pirinda). De modo que, bajo una bandera étnica, los pueblos pueden defender su territorio y sus recursos naturales, así como ejercer derechos colectivos y postular demandas que les garanticen mejores condiciones de vida, acordes a sus propias necesidades y formas de ver el mundo.

Bajo este panorama –como se enunció anteriormente– en el 2012 un grupo de habitantes pirindas comenzaron a organizarse con el fin de ser visibilizados. De esta manera, la formación del Frente de Pueblos Pirindas fue el factor fundamental que los posicionó dentro del debate público.

La emergencia étnica en la arena pública de un grupo que hasta entonces se había considerado extinto causó gran sorpresa en el estado de Michoacán. Fue desde el año 2009 que comenzaron a resonar algunas voces que hablaban sobre la necesidad de incluir a los indígenas pirindas en el mapa étnico de Michoacán, como puede leerse en una entrevista al entonces Secretario de Pueblos Indígenas Alfonso Vargas Romero:

“Estamos inconformes con el INEGI porque, para definir el criterio de población a nivel nacional, tomó solamente como indicador la lengua y nos redujo todos los demás aspectos, como conciencia, territorio, costumbres, cosmovisión, entre otras cosas (...) los criterios de atención de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) nos reducen, nos dejan a la mayoría fuera de los beneficios de los programas con atención a pueblos indígenas”³⁴⁷.

Cabe mencionar que, al cabo de un mes de la nota citada, la CDI reconoció en una nota electrónica la presencia pirinda en Michoacán, pero solamente en la región de Huetamo³⁴⁸. Fue hasta el 2011 que familias pirindas de Charo, Santiago Undameo, Jesús del Monte, Santa María de Guido e Indaparapeo comenzaron a unir esfuerzos para reivindicar su identidad étnica y buscar el reconocimiento de sus derechos como pueblos originarios. Ante el no reconocimiento, la ocupación de sus territorios y la creciente explotación de sus recursos naturales, los pirindas comenzaron a movilizarse, denunciando los criterios esencialistas que los han discriminado:

³⁴⁷ Gladis León González, “La errada política indigenista evidencia el desconocimiento de los pueblos originarios. La SPI conviene con la UNAM censar la entidad más allá de enfoques economicistas”, *La Jornada*, domingo 14 de junio de 2009, citado por Delfin Guillaumin, Martha, “Los pirindas de Michoacán: ¿inicio de un proceso de etnogénesis?”, *Cuicuilco*, vol. 18, num. 50, [online]. 2011, p. 155

³⁴⁸ Delfin Guillaumin Martha, “Los pirindas de Michoacán: ¿inicio de un proceso de etnogénesis?”, en *Cuicuilco*, vol. 18, núm. 50, 2011, p. 156

“Antes nos discriminaban por ser indígenas y ahora porque dicen que no somos”³⁴⁹.

“No estamos muertos ni hemos desaparecido”³⁵⁰.

“Ya sabemos pues que la gente nos ve como mestizos porque no hablamos la lengua”³⁵¹.

“No nos toman en cuenta porque ya no andamos vestidos como en aquellos tiempos, no es posible que en pleno siglo XXI estemos vestidos con huaraches o calzones cruzados o de manta o con chondas para ser reconocidos”³⁵².

Las estrategias de visibilidad y acción pirinda

Como primera estrategia, este grupo étnico buscó fortalecer los lazos entre las familias pirindas de los diferentes poblados y reforzar la identidad a través de diferentes acciones. En enero del 2013 se realizó el Primer Encuentro de Pueblos Pirindas en Charo, organizado por el grupo Ynzimbi³⁵³, por pobladores pirindas de Charo y por el Ayuntamiento de Charo (ver figuras 9 y 10). A este encuentro asistieron habitantes de los poblados de Jesús del Monte, San Miguel del Monte, Santa María de Guido, Santiago Undameo, Indaparapeo y Huetamo. Un papel de suma importancia fue el de los académicos, quienes fueron invitados para que, a través de la historia, la etnohistoria y la lingüística, apoyaran al conocimiento de esta etnia exponiendo sus resultados de investigación³⁵⁴.

³⁴⁹ Ignacio López Farfán, entrevista por Dinorah Y. Molina, Santiago Undameo, Michoacán, 10 de diciembre 2013.

³⁵⁰ José Luis Montero, en Yamillete Garc, “Gobierno moreliano quitó recursos naturales a los Pirinda? Matlalzinca?” *Quadratin*, 20 de enero 2013. Consulta electrónica a través de: <https://www.quadratin.com.mx/municipios/morelia/Gobierno-moreliano-quito-recursos-naturales-a-los-Pirinda-Matlaltzinca/> consultado el 13 de diciembre 2013.

³⁵¹ José Luis Montero, entrevista por Dinorah Y. Molina Duarte, Charo, Michoacán, 11 de diciembre 2013.

³⁵² Ignacio López Farfán, entrevista por Dinorah Y. Molina, Santiago Undameo, Michoacán, 10 de diciembre 2013.

³⁵³ El Grupo Ynzimbi es un grupo conformado por promotores culturales, historiadores y artistas visuales de Charo, formado en el año 2011 y que desde entonces ha estado realizando acciones de apoyo a la visibilidad y búsqueda del reconocimiento de los pirindas de Michoacán.

³⁵⁴ En este Primer Encuentro de Pueblos Pirindas destaca la participación del historiador Carlos Paredes, la lingüista Etna Teresita Méndez Pascacio y el historiador Jorge Amós Martínez Ayala.



Figura 9 (izquierda). José Luis Montero, hermano mayor pirinda. Fotografía propia.

Figura 10 (derecha). Cartel del 1er Encuentro de Pueblos Pirindas.

En base a lo enunciado puede observarse cómo el nuevo lenguaje de etnicidad se construye y se significa desde la recursividad y las relaciones entre diferentes agentes sociales e interlocutores. De esta forma, en los primeros años de la organización pirinda, el papel de la academia fue crucial en el proceso del *despertar de la conciencia étnica*. De esta misma manera, las alianzas que se crearon con promotores culturales –como el grupo Ynzimbi– ayudaron a potencializar la lucha pirinda y a darle visibilidad. Tal fue así, que este encuentro fue el parteaguas de la organización pirinda, pues fue allí donde se conformó una organización llamada “Frente de Pueblos Pirindas”, y donde comenzaron a reforzarse los lazos entre las familias pirindas de los diferentes poblados, organizándose y tomando la batuta, dirigiendo así el rumbo del movimiento de acuerdo a sus propias necesidades.

Después de este primer encuentro, con el fin de “reforzar los lazos de hermandad”, durante el 2013 y parte del 2014 los pirindas organizaron lo que ellos han llamado “visitas de conocimiento”, que consistieron en realizar visitas guiadas a cada uno de los poblados de origen pirinda. En cada lugar, el representante pirinda del pueblo visitado daba un recorrido y una charla sobre los lugares y expresiones que creía importantes en relación a la identidad pirinda; además, al término del recorrido se invitaba a los asistentes a convivir con una comida característica del poblado³⁵⁵. Este tipo de acciones fueron muy importantes porque

³⁵⁵ Archivo fílmico personal de Ignacio López Farfán, consultado físicamente el 22 julio del 2017.

de esta manera fueron reconstituyendo el sentido de comunidad y la identidad pirinda se fue fortaleciendo.



Figura 11. Cuarta reunión, Santiago Undameo, 14 de abril del 2013.

Además de buscar fortalecer los lazos entre las familias de origen pirinda-matlatzinca habitantes de Michoacán, el Frente de Pueblos Pirindas, consciente de su pasado prehispánico, organizó una visita al poblado matlatzinca de San Francisco Ototilpan – ubicado en el Valle de Toluca– con el objetivo de indagar sobre sus orígenes, establecer alianzas y restablecer los vínculos que se habían roto en el posclásico tardío con sus familias de origen étnico. Incluso después de cinco siglos, el Frente de Pueblos Pirindas hablaba de una reconciliación.

El carácter instrumental del pasado y la reconstitución de la identidad pirinda sobre la base de lo cultural

Desde los comienzos de la movilización pirinda, la reconstrucción de la memoria histórica tuvo un papel privilegiado en el proceso de re-adscripción étnica. Los pirindas, además de mantener un contacto constante y directo con los investigadores, se han dado a la tarea de indagar por su cuenta acerca de sus orígenes históricos y lingüísticos³⁵⁶. En este sentido, el pasado adquiere un carácter instrumental, porque, a través de un espectro del pasado, han ido reconstruyendo su presente, en la medida en que éste les permite sustentar la movilización étnica y proyectar una imagen a futuro. El pasado ha sido, pues, el punto de partida para reconstruirse, redefinirse y construir una representación basada en las formas culturales.

³⁵⁶ Inclusive, en el 2013 tuve mi primer acercamiento a esta temática gracias a un habitante de Santiago Undameo de oficio taxista, quien contaba con variada información a la mano, había consultado desde los códices, el diccionario matlatzinca-español –buscando en él las palabras matlatzincas que aún se utilizaban en su quehacer cotidiano–, hasta los libros de Sahagún, Eduardo Ruiz y García Payón.



Figura 12. Figuras matlatzincas halladas en Santiago Undameo.

Del 2013 al 2021 se han realizado cuatro encuentros pirindas. Resulta interesante analizar estos encuentros porque, a través de ellos, pueden observarse las estrategias y herramientas que este grupo ha utilizado para reconstituirse y hacerse visibles. Así, por ejemplo, como se mencionó líneas arriba, la representación del sí mismo ha ido construyéndose a partir del carácter instrumental del pasado, tomando de éste los elementos culturales que les permitan crear y re-crear una imagen presente en relación con su pasado. Es por ello que, desde el primer encuentro, además de las charlas de contenido etnohistórico, las formas y las expresiones culturales jugaron un papel fundamental. Aunque los pirindas denunciaron de manera pública su inconformidad hacia los criterios de reconocimiento basados en esencialismos, también parecen estar conscientes de la necesidad de objetivar la identidad a través del uso político de la cultura, dentro de un discurso que se adecue a los lineamientos estatales para ser reconocidos, y con ello hacer efectiva su lucha política. No es casualidad que durante el 2do Encuentro de Pueblos Pirindas los integrantes del Frente expresaran su profundo interés por revitalizar la lengua matlatzinca en Michoacán³⁵⁷ y que buscaran construir relaciones con los matlatzincas de San Francisco Ototilpan –el último poblado donde se habla esta lengua– para desarrollar un proyecto de enseñanza del matlatzinca en los pueblos pirindas de Michoacán como estrategia de recuperación (ver figura 13). Tampoco fue fortuito que, después de una conversación con expertos en lingüística, como la Maestra Etna Teresita Pascasio, al darse cuenta de lo inviable y “artificial” de un proceso de revitalización de la lengua en un lugar donde hace ya 90 años dejó de utilizarse. Entonces, desviarán la atención hacia una expresión visible de la cultura como lo es la vestimenta, buscando en los trazos de su pasado los retazos para confeccionar su presente. “Dicen que la vestimenta matlatzinca no es como la purépecha, no era tan elaborada, la blusa era lisa, blanca y de manta, con una cinta roja y un rebozo rojo, vamos a ponernos de acuerdo para mandar

³⁵⁷ Archivo fílmico personal Miguel Ángel Méndez Novoa, consultado físicamente el 20 de diciembre de 2019.

hacer nuestras ropas y el siguiente encuentro todas nos la ponemos, ¿usted sabe cómo era, lo ha visto en los libros?”³⁵⁸, me preguntaba una rueda de mujeres al final del 4º Encuentro de Pueblos Pirindas, realizado en Santiago Undameo.



Figura 13. 4º Encuentro de Pueblos Pirindas.

La conservación y la revitalización de las tradiciones y expresiones culturales han sido de los puntos más importantes en el proceso de reconstitución pirinda. Por ello, además de los esfuerzos realizados en cuanto al idioma y al vestido, se han llevado a cabo otras iniciativas como las revitalizaciones de la máscara charense y de la danza de Jesús del Monte. En cuanto a la máscara de Charo, hace unos veinte años se perdió interés entre la población charense; solamente los más viejos del pueblo las elaboraban, mientras que los jóvenes se interesaban por diseños de personajes de la televisión transnacional. Así, la máscara tradicional estaba siendo sustituida por personajes de los Simpson, Mickey Mouse, etc.³⁵⁹, por mencionar algunos (ver figuras 14 y 15). Empero, en el 2016 comenzaron iniciativas de enseñanza de la máscara tradicional en las que varios jóvenes participaron, y en abril del 2017, con el impulso del artista visual Juan Pablo Luna Gómez, se realizó el Primer Concurso Municipal de la Máscara Tradicional de Charo, con el objetivo de resignificar y visibilizar la máscara negra tradicional. Ante el desconocimiento de la máscara charense en Michoacán, en una entrevista periodística, el artista visual apuntó el gran desinterés del Instituto del Artesano Michoacano

³⁵⁸ Testimonio de mujeres en el 4to Encuentro de Pueblos Pirindas, grabación de campo por Dinorah Y. Molina Duarte, Santiago Undameo, 5 de octubre del 2018.

³⁵⁹ Francisco Javier Rodríguez Vital [mascarero tradicional], entrevista realizada por Dinorah Y. Molina Duarte, Charo, Michoacán, 11 de noviembre de 2019.

al no contar con registro alguno de esta expresión cultural³⁶⁰ (ver figura 16). Poco a poco, estas iniciativas de revitalización cultural fueron teniendo gran alcance. En la medida en que los jóvenes se fueron involucrando, se iban adentrando a un proceso de afirmación identitaria sobre la base de una conciencia étnica que iban construyendo a la par de la máscara.



Figuras 14 y 15. Carnaval en Charo. 2 de marzo de 2018 (fotografías propias).

Respecto al proceso de afirmación identitaria de la población joven pirinda, se puede enunciar el caso del joven Francisco Javier Toche Salguero, quien, aunque desde su infancia migró con su familia a la ciudad de México, recuerda los profundos lazos que sus padres seguían manteniendo con su lugar de origen, de manera que, cada vez que tenían vacaciones, visitaban Charo, y aún encontrándose lejos, sus padres estaban pendientes de lo que en su pueblo de origen acontecía. De esta manera, desde el primer Encuentro de Pueblos Pirindas viajaron para poder conocer la iniciativa y se sumaron al movimiento; sin embargo, pese al contacto constante con Charo y los arraigados sentidos de pertenencia de sus padres, Francisco relata no haber tenido una conciencia identitaria para ese entonces. Al hablar del Frente de Pueblos Pirindas y las iniciativas de revitalización cultural, Francisco ubica que fue gracias a estas iniciativas que hubo en él un proceso de reconocimiento y de despertar de la

conciencia étnica, como puede leerse en las siguientes palabras:

“Así, nosotros mismos pudimos saber de dónde venimos, y ahora me siento muy orgulloso de donde vengo y de mi sangre. Ahora sé que mi sangre es matlatzinca y que vengo de una migración del Estado de México”³⁶¹.

³⁶⁰ Luis Fonseca, “Máscaras de Charo una tradición que pervive” *redLab, Laboratorio de gestión y vinculación Cultural*, 18 de abril 2017. Consultado el 8 de mayo del 2021 a través de <https://redlab.mx/noticias/entrada/mascaras-charo-una-tradicion-pervive>

³⁶¹ Francisco Javier Toche Salguero, entrevista por Dinorah Y. Molina Duarte, Morelia, Michoacán, 14 de noviembre 2019.

“Yo creo que es importante que sepamos de dónde venimos, que se nos reconozca”³⁶².

“Creo que desde el arte podemos aportar a esto. Yo tengo la idea de hacer un mural en Charo con elementos de los pirindas, como la máscara y las cosas que nos representan”³⁶³.



Figura 16. Convocatoria del 1er Concurso Municipal de la Máscara Tradicional de Charo.

La música y la danza fueron elementos que, desde el primer encuentro, estuvieron presentes en el proceso de recuperación de la cultura pirinda. De este modo, integrantes del grupo Ynzimbi elaboraron un proyecto de revitalización de la lengua pirinda a través de cantos religiosos en la iglesia de Charo³⁶⁴. Así, se ideó que los cantos religiosos en las iglesias fuesen interpretados en idioma matlatzinca; sin embargo, este proyecto sigue en construcción y hasta la fecha no ha sido concretado. Puede decirse, entonces, que las expresiones musicales y dancísticas han sido otro de los mecanismos que los pirindas han utilizado para reforzar los lazos de unión entre los diferentes pueblos de este origen étnico. Respecto a las expresiones dancísticas, puede enunciarse el ejemplo de la “Danza de la Corona” de Jesús del Monte, la cual ha salido de su contexto y se ha trasladado a los diferentes eventos y reuniones pirindas, saliendo de su lugar y tiempo de celebración, de manera tal, que el acercamiento a esta danza les permite reflejarse en el otro y a la vez crear una discursiva común (ver figura 17).

³⁶² Francisco Javier Toche Salguero, entrevista por Dinorah Y. Molina Duarte, Morelia, Michoacán, 14 de noviembre 2019.

³⁶³ Francisco Javier Toche Salguero, entrevista por Dinorah Y. Molina Duarte, Morelia, Michoacán, 14 de noviembre 2019.

³⁶⁴ Jaqueline Cortés Cortés, entrevista por Dinorah Y. Molina Duarte, Morelia, Michoacán, 13 de noviembre 2019.

“Nosotros estamos interesados en conocer y rescatar nuestras danzas, por eso les pedimos a nuestros hermanos de los otros pueblos que traigan sus danzas, porque en algunos pueblos ya no quedan; que nos las muestren, para saber cómo éramos, qué hacíamos. La única que hemos encontrado que sigue viva es la de Jesús del Monte, y ya nada más quedan dos señoras grandes que la dirigen; necesitamos revivirlas, pero necesitamos buscar más en nuestra historia, y si no las encontramos, ya inventaremos otras que nos identifiquen, con nuestras propias características, claro”³⁶⁵.



Figura 17. “Danza de la Corona” de Jesús del Monte, 4to Encuentro de Pueblos Pirindas en Santiago Undameo, imagen tomada de <http://tenenciasmorelia.com/2018/10/05/fomentan-unidad-del-pueblo-pirinda/>

En relación a estos ejemplos, puede observarse cómo este grupo étnico ha ido construyendo una imagen del sí mismo sobre la base de ítems culturales adaptados a los dispositivos de reconocimiento estatales como una estrategia de acción; los grupos son reconocidos conforme a la manera en que son percibidos, lo que los obliga a crear una imagen que se adecue a los parámetros de reconocimiento. Sin embargo, esto no significa que se trate de una imagen falsa o carente de representatividad, porque estos mismos elementos son los que los unen y los que han ido fortaleciendo su identidad al reforzar los sentidos de pertenencia. De manera paralela, construyen una representación objetivada de la identidad en la esfera pública (identidad hacia afuera) al tiempo que re-construyen una identidad hacia adentro; esto puede leerse entre líneas en las palabras de un promotor cultural oriundo de Charo:

“Yo creo que el movimiento pirinda tiene que ver con una cuestión de la identidad, de asumirse que eres tú, de reconocer tu pasado y que a partir de eso puedas generar identidad y apoyo para enfrentar problemas(...). El hecho de que nos reconozcamos,

³⁶⁵ Ignacio López Farfán, entrevista por Dinorah Y. Molina Duarte, Santiago Undameo, Michoacán, 5 de octubre de 2018.

nos asumamos como iguales o similares, eso habla de un apoyo, de comunidad, sin ninguna otra pretensión sino una cuestión de apoyo solidario. Es una cuestión de hermandad y, a partir de eso, comenzar el proceso de la lucha social”³⁶⁶.

Los actores desde abajo y desde fuera (la academia, las organizaciones civiles y las redes de apoyo)

Ante la creciente explotación de recursos naturales y acaparamiento de tierras, el Frente de Pueblos Pirindas continua realizando acciones con el objetivo de hacer efectivas sus demandas. Las redes de apoyo y las alianzas siguen siendo un punto crucial dentro de las estrategias, tanto de visibilidad como de lucha política; por ello, en el 2017, el Frente de Pueblos Pirindas comenzó a tener reuniones con las autoridades de la comunidad indígena de Cherán –la primera comunidad indígena en Michoacán en regirse bajo el ejercicio del autogobierno indígena– con el objetivo de establecer alianzas y formar redes de apoyo entre los diferentes pueblos indígenas.

“Este año comenzamos a tener reuniones con nuestros hermanos purépechas de la comunidad de Cherán. Queremos hacer alianzas y ellos nos están orientando en el camino a seguir porque ellos ya tienen experiencia”³⁶⁷.

Durante los últimos tres años del proceso de etnogénesis pirinda, la academia se ha convertido en un agente social de especial relevancia. A partir del trabajo colaborativo con comunidades indígenas y de la integración de un equipo de investigación interdisciplinario, se ha ido trabajando con comunidades desde las diferentes aristas de las luchas indígenas. Así, estudiosos de diferentes instituciones, como la UMSNH, la ENES Unidad Morelia y la UAM, han apoyado al trabajo de visibilización a través de su participación en los diferentes Encuentros de Pueblos Pirindas y con la organización de diferentes eventos orientados a las luchas indígenas, como las “Jornadas de las culturas otomí, mazahua y pirinda-matlatzinca de Michoacán”, que la ENES viene realizando desde el año 2017. Algunos de los estudiosos de estas instituciones –comprometidos con las luchas indígenas– han colaborado de manera constante a través de procesos de acompañamiento, generando diálogos interculturales de acuerdo a las necesidades de este grupo.

La formación de asociaciones y colectivos orientados a las causas indígenas resulta un punto clave para entender el desarrollo actual de los movimientos étnicos, en tanto que las relaciones recursivas –en que se ha sustentando la construcción del nuevo lenguaje de etnicidad en el contexto de la gobernanza– han “supuesto una ventana de oportunidades inexistente en otras épocas al cristalizar alianzas entre actores que les han dado mayor

³⁶⁶ Saúl Neftalí Guzmán, entrevista por Dinorah Y. Molina Duarte, 14 de noviembre del 2019.

³⁶⁷ Ignacio López Farfán, entrevista realizada por Dinorah Y. Molina, Morelia, Michoacán, México, 22 de julio del 2017.

capacidad de presión relacional”³⁶⁸. Por ello, la presencia de estos agentes sociales es uno de los elementos cruciales para la creación del capital social necesario para el empoderamiento de los movimientos indígenas³⁶⁹. ¿Cómo poder entender los movimientos indígenas sin mirar a los factores externos y a los actores dinamizadores como parte de los hilos que tejen la urdimbre de la etnicidad?

En este aspecto, en Michoacán destaca el trabajo del Colectivo Emancipaciones, formado por un grupo de abogados, antropólogos, sociólogos e historiadores, que tiene como objetivo construir nuevas prácticas jurídicas y nuevo conocimiento socio jurídico militante para que los pueblos indígenas puedan ejercer su derecho al autogobierno³⁷⁰. En esta dirección, han realizado acompañamiento judicial de numerosos procesos de autonomía indígena, comenzando por el de Cherán. El caso de Cherán es clave para entender el desarrollo de los movimientos indígenas en Michoacán, pues fue tal “el efecto del caso Cherán, que destrabó una reforma a la Constitución de Michoacán en materia de derechos indígenas (...), y que reconoció a las comunidades indígenas como personas morales con personalidad jurídica y patrimonio propio, para ejercer derechos y contraer obligaciones, así como el derecho de ejercer la libre determinación en el ámbito comunitario, entre otras cuestiones”³⁷¹.

Al igual que el irrupción del EZLN, el caso de Cherán representa un parteaguas en cuanto a la temática indígena, porque a partir de esta lucha se empezó a cuestionar con mayor avidez al estado sobre la urgencia de una reforma que contemple las necesidades reales de los pueblos indígenas y de una legislatura que respete todos los puntos del ratificado Convenio 169 de la OIT. A partir del caso de Cherán, la apuesta por la autodeterminación y la autonomía ha sido el eje rector de la mayoría de los movimientos indígenas en Michoacán. La creación del Frente por la Autonomía de Consejos y Comunidades Indígenas también tiene sus antecedentes en las reuniones de Cherán K’eri, y resulta importante enunciarlo porque su creación representa la solidaridad y la unión de los pueblos indígenas a través de la construcción de redes de apoyo y de la difusión del autogobierno indígena y del ejercicio del presupuesto directo³⁷². Así, los diferentes pueblos indígenas se ayudan entre ellos y

³⁶⁸ Martí I Piug Salvador, “Sobre la emergencia e impacto de los movimientos indígenas en las arenas de América Latina. Algunas claves interpretativas desde lo local y lo global” en *Foro Internacional*, Vol. XLIX, núm. 3, México, Colegio De México, julio-septiembre, 2009, p. 466.

³⁶⁹ *Ibidem*.

³⁷⁰ Página oficial Colectivo Emancipaciones: <https://colectivoemancipaciones.org/emancipaciones/about/> , consultada el 28 de julio del 2021.

³⁷¹ Bárcena Arévalo Érika, “El derecho de los pueblos y comunidades indígenas a la administración directa del presupuesto público y su negación. Análisis de las sentencias sup-jdc-131 y sup-jdc-145 de 2020”, en *Ni tribunal ni electoral, Serie Doctrina Jurídica*, núm. 925, México, Instituto De Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2021.

³⁷² El Frente por la Autonomía de Consejos y Comunidades Indígenas tiene sus antecedentes en las reuniones de Cherán K’eri de abril del 2011, aunque formalmente se conformó en 2019. La creación del Frente es un punto clave para entender la unión de los pueblos indígenas en la búsqueda del ejercicio de sus derechos. A través del Frente se organizaron asambleas, espacios de diálogo en donde las comunidades comparten

luchan juntos para garantizar el respeto a la autonomía de las comunidades, ejercida según sus usos y costumbres. El derecho a la autodeterminación implicaría la transformación de las comunidades indígenas en *entidades de derecho público* con patrimonio propio, dejando de ser *entidades de interés público*, como hasta ahora se les ha tratado. El observarlos como entidades de interés público los ha convertido en un objeto de que el Estado debe encargarse, pero no en sujetos de derecho³⁷³.

Las crecientes demandas de las poblaciones indígenas y el profundo y arduo trabajo que han realizado los investigadores, las ONG, las asociaciones civiles y los colectivos comprometidos con las causas indígenas han dinamizado los procesos de reforma en cuanto a la temática indígena³⁷⁴, en la medida en que las presiones al Estado respecto al cumplimiento y atención de sus demandas son cada vez más fuertes y desde espacios cada vez más amplios. Inclusive, algunos investigadores, desde una posición política comprometida con los movimientos indígenas, han elaborado propuestas de iniciativa de reforma constitucional, influyendo de alguna manera u otra en la transformación de la legislatura. Puede enunciarse el caso de la propuesta de iniciativa de reforma que elaboró un grupo de investigadores del COLMICH en el 2004, que si bien fue rechazada, varios puntos se retomaron en la propuesta de la Comisión para la Reforma Indígena en Michoacán a cargo del entonces diputado local Aparicio Cuiriz³⁷⁵. Además, esta propuesta parece ser un antecedente de la reciente reforma constitucional del estado de Michoacán de febrero de 2021, con la creación de la Nueva Ley Orgánica Municipal de Michoacán, en la que el colectivo Emancipaciones y el proyecto Caleidoscopio influyeron a través de investigaciones colaborativas con las comunidades indígenas y con la organización de diversos foros sobre la propuesta de reforma constitucional en materia de derechos de los pueblos indígenas y seminarios de teoría crítica del derecho. Así, con la orientación del colectivo y demás especialistas, cuatro de los Consejos Indígenas de Michoacán elaboraron la propuesta de reforma que sería la base de la Nueva Ley Orgánica Municipal del Estado de Michoacán. A través de esta ley, los pueblos indígenas pueden solicitar su derecho al autogobierno y al

experiencias de sus procesos de lucha por la autonomía y el ejercicio del presupuesto directo, y donde además, en colaboración con el colectivo Emancipaciones, brindan las herramientas jurídicas necesarias para que los demás grupos indígenas puedan solicitar el presupuesto directo.

³⁷³ Assies William, Ventura Patiño, María y Ramírez Sevilla Luis, "Derechos de autonomía y la política constitucional en México, con un enfoque en la reforma fallida en Michoacán" en *Boletín de Antropología Americana*, No. 42 enero-diciembre 2006.

³⁷⁴ Aquí puede observarse la importancia de las alianzas, las redes de apoyo y los diferentes actores sociales que operan en las nuevas formas de construir la etnicidad, así como el alcance que las luchas indígenas han tenido en el panorama de la globalización.

³⁷⁵ Assies William, Ventura Patiño, María y Ramírez Sevilla Luis, "Derechos de autonomía y la política constitucional en México, con un enfoque en la reforma fallida en Michoacán" en *Boletín de Antropología Americana*, No. 42 enero-diciembre 2006.

presupuesto directo con base en los artículos 116, 117 y 118³⁷⁶. Como menciona el Dr. Aragón, aunque “de ocho puntos, solo se retomaron dos y medio”, esto representa ya un gran avance para los pueblos indígenas de Michoacán, porque a través de esta reforma se introdujo el derecho a la autonomía en la ley, pasando así del ámbito jurisdiccional al ámbito legislativo³⁷⁷.

Como puede verse, las relaciones multilaterales que se crean en la interacción de diferentes esferas de poder han ido construyendo nuevas y diferentes formas organizacionales. Por ello, la transversalidad con que aquí se analiza el panorama indígena permite comprender las transformaciones del panorama político mexicano de los últimos años y las nuevas directrices de los movimientos indígenas desde un carácter relacional. Desde esta visión es que se entienden las actuales demandas, necesidades y estrategias de lucha de los pueblos pirindas, pues es en relación a estos nuevos sistemas de estructuras que los pirindas han ido trazando su camino; por ello, su reconocimiento se ha convertido en una demanda urgente para ellos.

El reconocimiento pirinda, ¿el camino hacia la libre determinación?

Al cabo de dos años de iniciadas las movilizaciones pirindas, el 25 de junio del 2014, el Congreso del Estado realizó una reforma a la Constitución Política de Michoacán en su artículo 3º, estableciendo que:

“El Estado de Michoacán tiene una composición multicultural, pluriétnica y multilingüe sustentada originalmente en sus pueblos y comunidades indígenas. Se reconoce la existencia de los pueblos indígenas originarios P’urhépecha, Nahuatl, Hñahñú u Otomí, Jñatjo o Mazahua, Matlatzinca o Pirinda y a todos aquellos que preservan todas o parte de sus instituciones económicas, sociales, culturales, políticas y territoriales”³⁷⁸.

Esta reforma resulta muy importante porque hasta entonces no se había reconocido oficialmente la existencia actual de la etnia pirinda en Michoacán, imposibilitando con ello la capacidad para administrar sus propios recursos naturales y minerales, que por ende, ha provocado una situación de usurpación de tierras y de explotación y uso de sus recursos

³⁷⁶ Para ahondar en el tema, consultar la Ley Orgánica Municipal del Estado de Michoacán de Ocampo, disponible en: <http://congresomich.gob.mx/file/LEY-ORG%C3%81NICA-MUNICIPAL-DEL-ESTADO-DE-MICHOAC%C3%81N-DE-OCAMPO-1.pdf>

³⁷⁷ Aragón, Orlando, “Criterios del derecho a la libre determinación de las comunidades indígenas para la administración directa de los recursos públicos”, conferencia magistral en *Ciclo de actividades en conmemoración al día internacional de los derechos indígenas*, Instituto Estatal Electoral de Hidalgo, 12 de agosto del 2021. Transmisión en línea a través de <https://www.facebook.com/IEEHidalgo/videos/567642107599957/>

³⁷⁸ *Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo*, Morelia, tomo CLIX, Cuarta sección, número 74, artículo 3º, decreto número 316, miércoles 25 de junio del 2014, p. 2.

naturales, sobre todo por los grandes proyectos inmobiliarios, debido al crecimiento urbano de la ciudad de Morelia (ver figura 19), situación que hasta la fecha pone en peligro la permanencia de este grupo étnico. “Por esto, la etnicidad se revitaliza como una estrategia política disparadora de la movilidad social en procura de recursos”³⁷⁹.

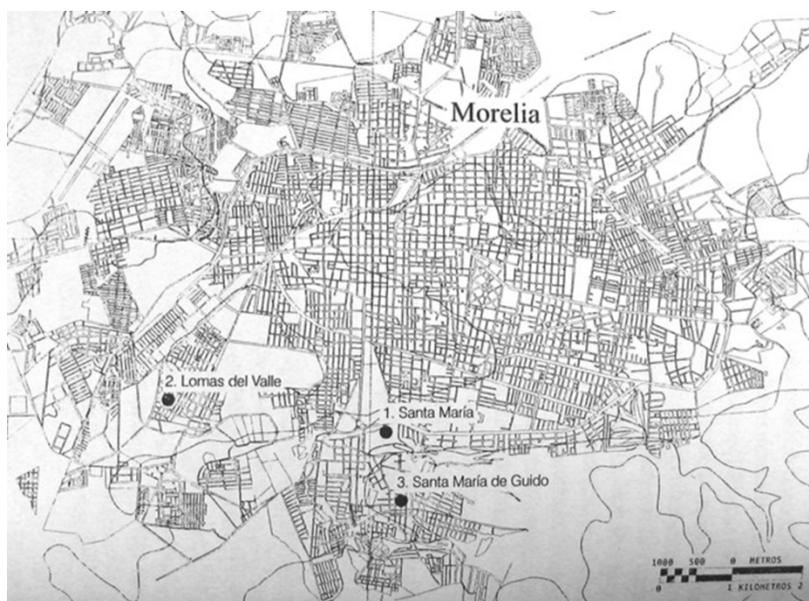


Figura 19. Mapa absorción urbana, Morelia.

Después de esta reforma, los pirindas de la región de Huetamo fueron incluidos en el desarrollo de proyectos dirigidos a pueblos indígenas por la Secretaría de Pueblos Indígenas (SPI). En marzo del 2016 se llevó a cabo el “Encuentro Regional de Trabajo entre el Gobierno Municipal de Huetamo, la Secretaría de los Pueblos Indígenas y Autoridades del Pueblo Matlatzincá/pirinda”³⁸⁰, donde por primera vez se tomaron en cuenta las necesidades de una etnia que hasta hacía poco se había considerado extinta. Sin embargo, éste no fue el caso de los pirindas del oriente michoacano, que pese al reconocimiento oficial de la etnia pirinda – que supuso la reforma del artículo 3º–, sus demandas –hasta la fecha– han sido poco tomadas en cuenta, como puede verse con su exclusión de los planes de desarrollo dirigidos a las poblaciones indígenas. Así, la reforma constitucional parece ser sólo el reflejo de la parte dogmática y carecer de operatividad real. Al no haber un reconocimiento con una base aplicativa, los problemas de acaparamiento de tierras y de uso y explotación de sus recursos se han ido agudizado, al tiempo que la mancha urbana amenaza con disolverlos entre las colonias de Morelia, colocándolos en una situación de vulnerabilidad. En la medida en que

³⁷⁹ García Analía y Valverde Sebastián, “Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa de la Angostura, provincia Neuquén, Argentina” en *Cuadernos de Antropología Social* No. 25, Argentina, 2007, p. 124.

³⁸⁰ “Comunidades indígenas de Huetamo serán apoyadas”, *Nuestra Visión Noticias*, 31 de marzo del 2016. Consultado a través de <http://www.nuestravision.com.mx> el 21 de julio del 2021.

sus espacios de reproducción social y cultural donde mantienen sus prácticas comunitarias y sus propias formas de organización desaparezcan, el grupo pirinda puede correr el riesgo de la extinción.

“Ahora sí, dicen que papelito habla, pero ahora ni eso. El papelito no dice nada, nomás dice que sí está reconocida la quinta etnia, pero a nadie le ha dado un comprobante o reconocimiento para que pueda empezar a hacer sus funciones como un pueblo indígena que somos”³⁸¹.

Aún con el reconocimiento de la existencia de la etnia pirinda, en Michoacán se siguen tomando criterios esencialistas de reconocimiento étnico, como se puede ver en el “Programa Especial para los Pueblos Indígenas de Michoacán”, publicado en el periódico oficial en 2017, en el que se hace hincapié en los criterios lingüísticos y territoriales de reconocimiento³⁸². Esta visión esencialista carece de conciencia histórica porque, ¿dónde quedan entonces los grupos despojados, los sin tierra, los indígenas migrantes? ¿Y aquellos que no siguen manteniendo una organización comunal de la tierra? Porque el ejido representó una forma de resistencia. En este punto conviene tomar en cuenta que el no reconocimiento también puede ser otra forma de discriminación, como lo llegaron a expresar los mismos pirindas:

“Nos discriminan por no parecer indígenas, si ellos mismos nos hicieron cambiar”³⁸³.

“No estamos muertos, ni hemos desaparecido”³⁸⁴.

“Si somos matlatzincas (...) somos parientes de sus antepasados. Porque aquí estamos, ¿por qué no voltean a vernos?”³⁸⁵.

En estas circunstancias, la reconstitución de la identidad pirinda resulta muy importante, porque, a través de las diferentes acciones de preservación y fortalecimiento de la identidad, han logrado constituir una organización política a través de la cual luchan para hacer efectivos sus derechos, como puede observarse en los encuentros pirindas, espacios donde levantan la voz para demandar sus derechos como comunidades indígenas y visibilizar “los problemas que enfrentan con el crecimiento de la ciudad sobre esos pueblos, como la pérdida

³⁸¹ Ignacio López Farfán, entrevista por Dinorah Y. Molina, Santiago Undameo, 28 de abril del 2015.

³⁸² *Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo*, 6 de junio del 2017.

³⁸³ Ignacio López Farfán, entrevista por Dinorah Y. Molina, Santiago Undameo, Michoacán, 10 de diciembre 2013.

³⁸⁴ José Luis Montero, en Yamillete Garc, “Gobierno moreliano quitó recursos naturales a los Pirinda? Matlatzinca?” *Quadratin*, 20 de enero 2013. Consulta electrónica a través de: <https://www.quadratin.com.mx/municipios/morelia/Gobierno-moreliano-quito-recursos-naturales-a-los-Pirinda-Matlaltzinca/> consultado el 13 de diciembre 2013.

³⁸⁵ Ignacio López Farfán, entrevista por Dinorah Y. Molina, Santiago Undameo, Michoacán, 10 de diciembre 2013.

de los derechos de los recursos al agua y al bosque”³⁸⁶ debido a la falta de reconocimiento aplicativo, que ha mermado su capacidad de defensa de la tierra. ¿Será que el reconocimiento de los pirindas se ha reducido a términos culturalistas?

“Que no nos quiten nuestros recursos naturales. Vamos a cuidar el bosque, todos vamos a trabajar juntos”³⁸⁷.

“Es momento de que levantemos la mano para hacernos notar, para unirnos y actuar de manera organizada”³⁸⁸.

Como se vio en el apartado de las etnogénesis, es común que, en momentos de conflicto o en contextos donde la permanencia indígena se encuentre en peligro, los grupos reemerjan en la arena pública, amparándose en las herramientas que la nueva *estructura de oportunidades políticas* del nuevo escenario de reconocimiento a la pluriculturalidad ha creado en el marco de la gobernanza. Como puede verse, éste es el caso de los pirindas de Michoacán, que, ante el peligro que representa el saqueo de sus recursos y la absorción urbana, se han dado a la tarea de realizar acciones de visibilización y defensa.

Los pirindas han denunciado de manera constante el saqueo de tierra, madera, carbón y actualmente de agua en las comunidades de Jesús del Monte, San Miguel del Monte, Santa María, Santiago Undameo e Indaparapeo³⁸⁹. Sin embargo, al no contar con un reconocimiento con una base operativa a través del cual puedan defender y frenar el acaparamiento de tierras y la explotación de sus recursos, estas acciones siguen sucediendo. En este punto resalta el conflicto que se suscitó a causa del proyecto habitacional “Campestre Puerta del Bosque” que se intentó construir en el área natural protegida del “Pico Azul” a principios del 2021³⁹⁰. El desarrollo de este complejo habitacional fue ideado dentro de las tierras pertenecientes al poblado pirinda de Jesús del Monte, lo que provocó que, con el inicio de las obras de construcción, se afectara gravemente al ecosistema de los parajes

³⁸⁶ Martínez Ayala Jorge Amós, entrevista realizada por Rebeca Vega González, consulta online el 22 de diciembre del 2020.

Anexo link de consulta: <https://www.youtube.com/watch?v=sMhOa4WofFM>

³⁸⁷ José Manuel Elguero, entrevista por Dinorah Y. Molina Duarte, Morelia, Michoacán 20 de diciembre 2020

³⁸⁸ Wilberth Rosas Monge, discurso emitido el 11 de febrero del 2017 durante el 3er Encuentro de Pueblos Pirindas, realizado en Santa María de Guido.

Archivo fílmico personal de Miguel Ángel Méndez Novoa, consultado el 21 de diciembre del 2019 físicamente.

³⁸⁹ Yamillete Garc, “Gobierno moreliano quitó recursos naturales a los Pirinda? Matlaltzinca?” *Quadratin*, 20 de enero 2013. consultado el 21 de septiembre 2018, a través de: <https://www.quadratin.com.mx/municipios/morelia/Gobierno-moreliano-quito-recursos-naturales-a-los-Pirinda-Matlaltzinca/>

Esta información se contrastó con las reuniones de los pirindas, en las que específicamente se abordaban las problemáticas de cada poblado.

³⁹⁰ Uriel Morales Pérez, “Acusan de ecocidio en Jesús del Monte; exigen frenar fraccionamiento”, *Quadratin*, 19 de enero del 2021. Consulta electrónica a través de: <https://www.quadratin.com.mx/municipios/morelia/acusan-ecocidio-en-jesus-del-monte-exigen-frenar-fraccionamiento/> Consultado el 23 de enero del 2021.

boscosos de la Mora, Llano Grande y Loma Larga³⁹¹ (ver figuras 20 y 21). Aunque buscaron frenar el proceso por medio de varias denuncias argumentadas en la afectación ambiental y social que significaba la construcción de este complejo, no hubo respuesta por parte de las autoridades municipales, por lo que los pirindas se organizaron para hacer visible la situación, realizando trabajo de divulgación a través de diferentes medios de comunicación. Además de la unión entre los diferentes pueblos pirindas como estrategia de defensa, se establecieron otro tipo de alianzas, buscando espacios de divulgación más amplios y de mayor alcance. De esta manera, convocaron a una rueda de prensa, a la que invitaron a académicos y especialistas en defensoría ambiental, para demostrar las afectaciones del cambio de uso de suelo. Después de un arduo trabajo de organización que incluyó la unión, las alianzas, la divulgación y bloqueos a los accesos del terreno en construcción, los pirindas lograron frenar la construcción del complejo habitacional³⁹².



Figura 20. <https://temasdecafeenlanoticia.com/el-jefe-de-tenencia-manuel-elguero-inicia-la-campana-rescatemos-al-cerro-azul/?fbclid=IwAR2UZrU0Un9BYXVA2gupaXIGEgDewi1sYpHxb-IFM3le8v5VvQfQB9ZDzow>

Figura 21.

<https://m.facebook.com/photo.php?fbid=613409172382825&id=100011412437865&set=a.611815955875480&source=48>

³⁹¹ Javier Velázquez, “Habitantes de Jesús del Monte exigen detención del Campestre puerta del bosque”, *Contramuro.com*, 19 de enero del 2021. Consulta electrónica a través de: <https://www.contramuro.com/habitantes-de-jesus-del-monte-exigen-detencion-del-campestre-puerta-del-bosque/> Consultado el 23 de enero del 2021.

³⁹² “Dueños del “Campestre Puerta del Bosque” no podrán construir el fraccionamiento en Río Bello”, en *15 días*, 2 de marzo del 2021.

<https://en15dias.com/comunidades-en-defensa/duenos-de-campestre-puerta-del-bosque-no-podran-construir-el-fraccionamiento-en-rio-bello/>

Consultado el 7 de marzo, 2021.

Durante la citada rueda de prensa, el Frente de Pueblos Pirindas lanzó un pronunciamiento propugnándose en contra de las acciones de ecocidio que atentan contra la permanencia de este pueblo originario y contra sus derechos como pueblos indígenas. Este documento es importante porque parece ser el parteaguas de la lucha política pirinda, ya que entre líneas se puede leer una lucha más cimentada y organizada.

“19 de enero de 2021

El Frente de Pueblos Pirindas, conformado en el año 2012, representante de los poblados indígenas pirindas-matlatzincas habitantes en Michoacán, con el objetivo de hacer visible nuestra preexistencia en este territorio y de frenar los abusos de que hemos sido objeto, tales como la discriminación, la explotación de nuestros recursos naturales y el acaparamiento de las tierras que históricamente nos pertenecen, hoy, 19 de enero del año 2021, se pronuncia en contra del ecocidio ejercido en nuestras tierras y llama a hacer visibles las malas acciones que se están realizando en la comunidad de Río Bello, perteneciente al poblado indígena de Jesús del Monte, pues con el proyecto de la construcción habitacional “Campestre, Puerta del Bosque”, el bosque se ha devastado, afectando gravemente al ecosistema. Los daños han ascendido a 16 hectáreas aproximadamente. Éste es un problema que en general ha afectado a todas las poblaciones pirindas, pues la absorción urbana de la creciente ciudad de Morelia atenta contra la existencia de nuestros pueblos originarios y contra el mantenimiento de nuestras formas de organización, lo que es un peligro para nuestra identidad, que se sustenta en buena medida en el territorio.

Los pirindas habitamos los poblados de Charo, Santiago Undameo, Jesús del Monte, Santa María de Guido, Indaparapeo y Huetamo desde el año 1479, como lo demuestran las fuentes históricas, y hemos prevalecido hasta la actualidad, siendo inclusive reconocidos de manera oficial: el 16 de marzo del 2012 el Congreso de Michoacán decretó, a través del Diario Oficial del Estado, en el artículo 3º que “Se reconoce la existencia de los pueblos indígenas originarios P’urhépecha, Nahuá, Hñahñú u Otomí, Jñatjo o Mazahua, Matlatzinca o Pirinda y a todos aquellos que preservan todas o parte de sus instituciones económicas, sociales, culturales, políticas y territoriales”. De acuerdo con el Convenio 169 de la OIT, los pueblos indígenas tenemos el derecho de asumir el control de nuestras propias instituciones y formas de vida y de nuestro desarrollo económico, y a mantener nuestros territorios y fortalecer nuestras identidades, así como a que se nos reconozca a los pueblos el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupamos. Apegándonos a la Constitución del Estado de Michoacán, entendemos que tenemos derecho a conservar nuestro territorio, como el artículo 2º lo señala en el apartado V, cuando refiere que “los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras”; asimismo, el artículo 2º de la Constitución Federal reconoce el derecho de los pueblos originarios “al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades”. Amparadas en los marcos legales nacionales e internacionales, las

comunidades pirindas exigimos el respeto a nuestros territorios y nuestros recursos, y descalificamos toda acción que atente contra nuestros territorios y formas de vida.

Frente de Pueblos Pirindas.»³⁹³



Figura 22. Imagen propia tomada durante la rueda de prensa del 19 de enero del 2021 en Morelia, Michoacán.

Tanto la fotografía (ver figura 22) como el pronunciamiento del 19 de enero del 2021 conglomeran varios de los aspectos de la lucha pirinda descritos a lo largo del presente capítulo. En el primer plano de la fotografía pueden identificarse figuras prehispánicas, lo que expresa el carácter simbólico e instrumental que adquiere el pasado en la lucha pirinda. De igual forma, en el segundo párrafo del pronunciamiento, el pasado es utilizado como sustento para demostrar su preexistencia en el territorio y también como justificación de su lucha presente. Otro elemento que destaca en la fotografía es el de las alianzas y la multiplicidad de agentes sociales; a la orilla izquierda se observa a la Dra. Patricia Ávila – investigadora de la UNAM, ingeniera y especialista en conflictos sociales por los recursos naturales– invitada por el Frente para hablar sobre las consecuencias medio ambientales del cambio de uso de suelo que implicaría la construcción del proyecto inmobiliario; además, se invitaron a otros académicos, abogados y cronistas de los pueblos pirindas. En la parte inferior

³⁹³ Pronunciamiento del Frente de Pueblos Pirinda relativo a la construcción del complejo habitacional “Puerta del Bosque” y a la absorción urbana de los poblados pirindas, proporcionado a la autora por Jesús Elguero, jefe de tenencia de Jesús del Monte.

de la lona trasera se identifica la siguiente leyenda: *“En Jesús del Monte somos pirindas, un pueblo valiente y guerrero. No estamos de acuerdo con el cambio de uso de suelo en nuestro territorio”*; lo expresado da cuenta de cómo la etnia se vuelve bandera de lucha política dentro del movimiento pirinda, una característica clave de los movimientos etnogenéticos. Por último, destaca la alusión y el uso de instrumentos legales internacionales dentro de la discursiva pirinda que se lee en el pronunciamiento, lo cual da cuenta del alcance que tienen los movimientos indígenas en la actualidad y del cambio de reglas de juego en las arenas de América Latina que supuso la gobernanza instaurada al margen de la globalización.

De manera general, en los últimos años las luchas de los pueblos indígenas se han enfocado principalmente en el reclamo de su capacidad para definir con autonomía el rumbo de su propio desarrollo, en la defensa de las tierras y sus territorios y en la pugna por el desarrollo de sus formas de gobierno. Éste sería también el caso de la lucha pirinda; como ellos mismos han expresado, la revitalización de la identidad pirinda no se reduce a términos culturalistas, pues, a través de diferentes acciones, han buscado organizar una lucha política que les permita tener mayor representatividad, capacidad para proteger sus territorios y que les garantice el pleno ejercicio de sus derechos como pueblos indígenas³⁹⁴, lo cual implica el derecho a la libre determinación y el ejercicio del autogobierno como camino hacia la autonomía.

“Vamos paso a paso, pero nosotros esperamos regirnos por nuestros usos y costumbres, así como en Cherán, ésa es parte de nuestra lucha. Porque aquí los partidos políticos nada más vienen a hacernos daño; como aquí, que se han dado concesiones de tierras y aguas a quien no debería darlas [refiriéndose a Santiago Undameo], y no es justo pues, que vengan a quitarnos lo que nos pertenece (...), si de por sí no tenemos agua ni para nosotros, ahora dándole a los nuevos proyectos de fraccionamientos, ¿qué pues va a pasar con nosotros?”³⁹⁵.

³⁹⁴ Wilberth Rosas Monge, entrevista por Dinorah Y. Molina Duarte, Santa María de Guido, Michoacán, 11 de febrero del 2017.

³⁹⁵ Ignacio López Farfán, entrevista por Dinorah Y. Molina Duarte, 20 de diciembre del 2020.



Figuras 23 y 24³⁹⁶. Fotografías de Juan Carlos Oñate Chirot, proporcionadas a la autora por él.

³⁹⁶ En las fotografías se observa, de camisa a cuadros, pantalón negro y sombrero, al señor José Luis Montero, el “hermano mayor pirinda” y representante del Frente de Pueblos Pirindas, durante la 2da reunión de contracampaña del Frente por la Autonomía de Consejos y Comunidades Indígenas, celebrada en Janitzio, Michoacán, el 9 de mayo del 2021. El punto focal de estas reuniones ha sido generar lazos de apoyo entre las comunidades indígenas, con el objetivo de acompañar los procesos de autogobierno y presupuesto directo. De esta manera, durante la reunión, las poblaciones que ya se rigen bajo el ejercicio del autogobierno compartieron sus experiencias y les resolvieron dudas a las poblaciones que desean iniciar el camino hacia la autonomía. En esa ocasión, don José Luis asistió como representante de las poblaciones pirindas de Michoacán para conocer paso a paso los procesos de autogobierno indígena.

Conclusiones

“Y nosotros aquí, aunque estemos vestidos, a veces, hasta de traje, seguimos siendo indígenas porque eso lo llevamos adentro, no afuera”³⁹⁷.

A partir de lo analizado se observa que la transfiguración del grupo pirinda ha sido usada como argumento de la negación de la existencia actual de este grupo. A pesar del contexto de reconocimiento indígena que se abrió a partir de la década de los ochentas, los pirindas han atravesado por varias trabas en su proceso de reivindicación étnica-territorial, en tanto que los criterios de reconocimiento aún parecen sustentarse en diacríticos esencialistas de la identidad que le dan peso al territorio y a la cultura visible. Este hecho supone la permanencia de una visión estática de las etnias, que ignora el carácter dinámico de la identidad. La postura de la presente investigación es que, de existir una esencia en las sociedades humanas, ésta sería la del dinamismo, porque se trata de “o processo básico de configuração e estruturacão da diversidade cultural humana”³⁹⁸. Desde esta óptica, se reconoce que la transfiguración no responde únicamente a un proceso actual, sino que, al ser un proceso natural de los grupos humanos, ha estado implícita en los grupos indígenas desde tiempos prehispánicos bajo sus propias lógicas.

La migración matlatzinca a la zona purhépecha supuso las primeras transformaciones más evidentes al interior del grupo. Al convivir en un espacio geográfico-social con características distintas a las de su lugar de origen —el Valle de Toluca— y al haber una separación cultural con sus familias, se produjeron procesos de adopción, intercambio y transformación cultural, dando paso a la construcción de un nuevo tipo de colectividad. El grupo construyó formas organizativas que le permitiesen el desenvolvimiento económico-social y las relaciones con los pueblos habitantes en el nuevo territorio ocupado. Es por ello que desde el posclásico tardío se observa un proceso de transfiguración étnica matlatzinca. A partir de estos postulados, infiero que hubo un proceso de surgimiento de un nuevo grupo, es decir, el grupo pirinda.

La etnogénesis pirinda que se observa en la actualidad no es un fenómeno espontáneo del presente, sino que es el resultado de un largo y complejo proceso histórico que se remonta a las políticas de dominación instauradas bajo el régimen colonial, a través de medidas de imposición cultural y de desestructuración indígena que se gestaron en la época de la colonia,

³⁹⁷ Ignacio López Farfán, entrevista por Dinorah Y. Molina, Santiago Undameo, Michoacán, 10 de diciembre 2013.

³⁹⁸ Bartolomé, Miguel Alberto, “As etnogêneses: Velhos atores e novos papéis no cenário Cultural E Político”, *MANA* 12(1), 2006, p. 40.

y que se reprodujeron y actualizaron a lo largo de los diferentes regímenes de representación. La reciente re-adscripción étnica del grupo pirinda no puede entenderse si no es a través de la des-adscripción étnica de los años anteriores, producto de las distintas estrategias de erradicación y transformación indígena de los diferentes regímenes políticos. La colonialidad instauró la visión del “indígena problema”, cuya solución se pensó encontrar en la imposición de formas de ser y de existir que a los grupos indígenas les eran ajenas. Así, a través de las políticas de congregaciones, de la evangelización y del despojo de los códigos simbólicos y reales para concebir la vida y la sociedad, los grupos indígenas fueron transformándose y adaptándose al nuevo contexto en el que vivían.

El imaginario del *indígena problema* permeó durante las épocas subsecuentes (inclusive, esta visión permanece de manera latente en la sociedad actual y se puede observar claramente a través de la discriminación racial tan presente en las sociedades latinoamericanas de hoy día) y, aunado a ello, ante los ideales de modernización que marcaron el liberalismo republicano del siglo XIX, se miró al indígena como el factor de atraso e impedimento del desarrollo al que aspiraban los ideales nacionalistas. De tal forma que, bajo el lema del desarrollo, se justificaron las acciones de erradicación, despojo y “aculturación planificada”. De esta manera, en la época de la Reforma, a través de las leyes de desamortización, comenzó el proceso de desestructuración de la propiedad comunal, propiciando con ello grandes transformaciones al interior de las comunidades indígenas, a la par que, desde la interrelacionalidad entre el estado y las poblaciones, se reconfiguraron las estructuras de dominio. Así, los grupos se iban adaptando a la institucionalidad política y se iban generando nuevas formas de representación de las ruralidades, como puede verse con el grupo en cuestión.

Las estrategias de erradicación, incorporación, transformación y aculturación planificada con que operó el indigenismo mexicano durante las primeras tres cuartas partes del siglo XX, bajo el ideal de la homogeneidad, propiciaron procesos de des-adscripción étnica y de ocultación identitaria. De esta forma, la transformación pirinda y la des-adscripción étnica del siglo XX fueron el resultado de los procesos de imposición cultural que operaron bajo la forma de reformas en la educación, de la mestizofilia, del agrarismo y de las políticas racistas-discriminatorias. Si las disposiciones de la institucionalidad política estaban dirigidas a desaparecer al indígena, éste no iba a querer mostrarse en el espacio público como indígena; por ello, al llegar a la ciudad de Morelia, tenía que rentar ropa que lo hiciera parecer mestizo, siendo, de esta manera, inducido a ocultar su identidad. Sin embargo, el ocultamiento no quiere decir que el grupo indígena haya desaparecido, pues al volver a sus poblados, volvía a su vestimenta, y con ello, a su vida habitual. Si bien la vestimenta no anulaba la condición indígena, sí le permitía expresar otro tipo de identidad.

Los seres humanos mostramos múltiples y diferentes identidades de acuerdo al contexto en que nos desenvolvamos, de acuerdo a las necesidades, los objetivos y los círculos en los que nos encontramos; es decir, las identidades no son unilaterales ni únicas, sino que se mueven

en diferentes planos y tienen la característica de ser polifacéticas, dinámicas y maleables. Por esta razón, no causa extrañeza que los pirindas mostraran heterogéneas identidades y que, en algunos contextos (sobre todo en los procesos agrarios), aceptaran su condición indígena, mientras que en otros negaban una identidad bajo una base étnica.

La transformación no es sinónimo de la extinción pirinda. El caso de la reciente reemergencia étnica pirinda en la esfera pública da cuenta de la profunda resistencia y de su negativa a desaparecer. El proceso de etnogénesis pirinda demuestra la capacidad adaptativa de este grupo indígena a los diferentes regímenes y a las dinámicas de orden social. Esta resistencia y capacidad adaptativa puede verse claramente en los mismos procesos agrarios a través de la adscripción y des-adscripción étnica. Así, tomando en cuenta lo anterior, se concluye que:

- Los grupos pirindas adoptaron diferentes posturas de acuerdo a sus necesidades y condiciones sociales; así, los procesos agrarios no fueron homogéneos, ni siguieron una línea análoga. La condición indígena no fue la que en todos los casos los llevó a solicitar una u otra modalidad de la tierra –porque no en todos los casos ésta resultaba positiva y, por el contrario, podría resultar contraproducente de acuerdo a los objetivos en cuestión–. El motor principal de la adopción de una modalidad u otra residió en las necesidades que las poblaciones tenían, debidas a los despojos a que habían sido sujetas históricamente, a los desplazamientos, a la explotación y apropiación de sus recursos, a las condiciones de precariedad social que los procesos de colonización habían instaurado y que los subsiguientes regímenes reprodujeron a través de otros mecanismos.
- El ejido no anuló necesariamente la condición indígena; si bien, en muchos casos, desapareció la categoría indígena de manera legal y su representación en la esfera pública, eso no significa que el indígena haya desaparecido, pues la categoría de ejidatario o campesino no sustituye a la otra, como lo han expresado los mismos pirindas:

“No podemos decir que los ejidatarios no son indígenas por aceptar esa manera de propiedad [refiriéndose al ejido]”.³⁹⁹

“Muchos de ellos son indios como nosotros, basta con verles la cara para saber que son de nosotros, algunos hasta tienen apellidos de indios”.⁴⁰⁰

“Los ejidatarios son indios, pero ya no tienen derecho a los terrenos comunales”.⁴⁰¹

³⁹⁹ Saúl Neftalí Montero Salguero, entrevista por Dinorah Yesenia Molina Duarte, Morelia, Michoacán, 18 de diciembre del 2020.

⁴⁰⁰ José Luis Montero, entrevista por Dinorah Yesenia Molina Duarte, Morelia, Michoacán, 22 de diciembre de 2020.

⁴⁰¹ Jose Manuel Hernandez Elguero, entrevista por Dinorah Yesenia Molina Duarte, Morelia, Michoacán, 12 de noviembre del 2020.

“De alguna manera nos separó el asunto de la tenencia de la tierra”.⁴⁰²

Como lo han demostrado las fuentes citadas a lo largo del texto y los diferentes testimonios, los cambios que generaron estas coyunturas históricas fueron convirtiendo a los pirindas en su propia negación. Sin embargo, la reciente re-adscripción étnica pirinda demuestra la permanencia de este grupo étnico en los territorios michoacanos. En este sentido, se infiere que los pirindas no desaparecieron, sino que se encontraban en un período de latencia de la identidad, ocultos bajo la sombra del discurso de la homogenización.

Los procesos de des-adscripción y re-adscripción indígena pirinda se encuentran históricamente determinados, es decir, son resultado del contexto, en la medida en que están condicionados a los regímenes político-económicos que pueden potencializar u obstaculizar estos procesos, según el caso. Por ello, así como la des-adscripción pirinda fue consecuencia de las políticas integracionistas/asimilacionistas –con sus estrategias de transformación e incorporación–, la reciente re-adscripción étnica pirinda responde a un cambio histórico, a la coyuntura de la globalización. Esta coyuntura trajo consigo un escenario de reconocimiento a la multiculturalidad y abrió un *espacio de oportunidades políticas* para los grupos étnicos y una legislación de asuntos indígenas, tanto en los escenarios nacionales como en el escenario internacional. Así, el contexto político pasó del asimilacionismo al reconocimiento indígena, del panorama de la erradicación al de la preservación. Toda esta serie de reconfiguraciones propiciaron lo que he denominado *giro indigenista*. En este escenario es que los grupos indígenas que habían negado su condición indígena –encontrándose en un estado de intermitencia identitaria– comenzaron a reasumir una identidad bajo una base étnica, como es el caso de los pirindas.

Pensar que la re-adscripción pirinda surge únicamente como resultado del giro indigenista, con la apertura de un espacio de oportunidades políticas objetivadas en el marco constitucional, sería caer en una visión unilateral y simplista. Aquí se postula que la globalización también ha creado un ambiente de *des-oportunidades* con la creciente explotación de recursos y acaparamiento de territorios indígenas, que son también la causa de las recientes movilizaciones etnogenéticas. La reemergencia pirinda en la esfera pública surge como una necesidad de reconocimiento que les permita defender su territorio y sus recursos para asegurar su permanencia y garantizar mejores condiciones de vida. Es así que la identidad pirinda se ha convertido en una bandera de lucha política.

Aunque la reivindicación étnica pirinda es una consecuencia directa del escenario de reconocimiento indígena, la etnogénesis pirinda también evidencia tanto las deficiencias como las nuevas problemáticas que este escenario de reconocimiento ha creado; pues las dificultades y los obstáculos que han atravesado los grupos etnogenéticos para su

⁴⁰² José Luis Montero, entrevista por Dinorah Yesenia Molina Duarte, Charo, Michoacán, 27 de diciembre 2020.

reconocimiento muestran los esencialismos que en la actualidad siguen permeando en la sociedad mexicana.

En letras, el reconocimiento indígena en los ámbitos constitucionales también representó la ruptura de criterios tradicionalistas –en cuanto a la forma de observar al indígena–. En México, las reformas constitucionales de regulación del derecho indígena han establecido a la identidad y la autoadscripción como el criterio básico de reconocimiento, lo que supone la aceptación de las consecuencias de las estrategias de aculturación inducida e imposición que recayeron sobre las poblaciones indígenas al transfigurarlas. Sin embargo, a través del análisis efectuado, se infiere que en el imaginario de la sociedad michoacana sigue persistiendo una visión esencialista de los grupos étnicos, la cual se demuestra con la falta de acceso de los pirindas a derechos que tendrían como comunidades indígenas. Los pirindas son reconocidos como parte del mapa étnico michoacano en la constitución de Michoacán; empero, al ser percibidos como ciudadanos sin una cultura aparentemente diferenciada, no tienen acceso a derechos como comunidades indígenas, lo cual demuestra las contradicciones entre los diferentes niveles de poder. Desde este punto de vista, se identifica que el reconocimiento pirinda ha sido letra muerta, pues se ha quedado solamente en la parte dogmática, sin contar con un marco que objetive ese reconocimiento.

A los grupos asimilados se les reconoce su pasado como parte de una discursiva histórica de cohesión social, pero en la medida en que estos grupos –los transfigurados– reemergen con exigencias y demandas, se les sigue renegando, como es el caso de los pirindas. En la actualidad los grupos indígenas son reconocidos de acuerdo con la forma en que son percibidos. Es por ello que la reciente reconstitución pirinda no está relacionada con el oportunismo –como mucho se les ha señalado a los grupos etnogenéticos– sino que tiene que ver con una adaptación a los regímenes de representación –como se ha señalado–. Los grupos pirindas han ido reconfigurando su narrativa identitaria en relación al contexto en que se desenvuelven y han generado una discursiva *ad hoc* a las exigencias institucionales y al lenguaje de etnicidad. Es por ello que la tesis fundamental de esta investigación es que la adaptabilidad del grupo pirinda a los diferentes regímenes políticos –expresada en la negación del sí mismo, en la aceptación de formas que le eran ajenas, en la apertura al cambio, la transfiguración y la des-adscripción étnica– es una forma de resistencia, que no puede más que evidenciarse con la re-emergencia actual de este grupo –que también representa una adaptabilidad al nuevo escenario de reconocimiento–. Sus formas de representación se han tenido que adaptar a criterios de reconocimiento, teniendo, incluso, que recurrir a los esencialismos como una forma de movilizar su nueva identidad. La reconstrucción de la identidad pirinda –basada en el uso instrumental de ítems culturales, en la revitalización cultural y en la reinvención de expresiones que habían desaparecido– no manifiesta una imagen fantasiosa y/o carente de significación y representatividad, porque son los mismos elementos –que utilizan en adecuación a los parámetros de reconocimiento– los que han despertado una conciencia étnica dentro del grupo y los que han fortalecido su identidad al

reforzar los sentidos de pertenencia. Es decir, a partir de estos elementos, los pirindas han construido una nueva narrativa identitaria, con la que han ido trazando una nueva frontera étnica –que, en base a la selección de elementos, les permita reivindicarse como un grupo diferenciado en contraste con otros grupos y, a partir de ello, construir mecanismos de reclamo territorial y de defensa de sus recursos–.

El indígena pirinda que relatan las fuentes coloniales no existe en la actualidad. Si éste es el que se busca, sólo se puede encontrar en los archivos o en los museos. Existe el pirinda del presente, ése que se entiende desde el dinamismo y la actualización identitaria; que hoy día está reconstruyendo su propia historia.

Consideraciones finales

Los casos como el de la etnogénesis pirinda demuestran la profunda necesidad de repensar la etnicidad y los procesos de reconstrucción y actualización de las fronteras étnicas del presente. Las dinámicas identitarias han cambiado, así como las formas de representación. Por ello, me parece una necesidad urgente romper con las ataduras esencialistas. Son pocos los estudios realizados en torno a las reemergencias étnicas, pero cada vez son más los movimientos etnogenéticos que surgen en las arenas de América Latina. Si el lenguaje de etnicidad se construye desde la interrelacionalidad, hace falta que la academia se empape de estas temáticas, porque están dando cuenta de un cambio profundo en la construcción y representación de las identidades, generando dinámicas de actualización identitaria y reconstrucción de las fronteras étnicas del presente.

Es menester pensar al indígena desde la pluralidad, y con esto no me refiero a focalizar la atención en los rasgos objetivos de la cultura que hacen a unos ser diferentes de otros, sino al estudio de los mismos procesos de construcción y representación identitaria que le dan coherencia a la narrativa que los grupos construyen sobre sí mismos. Los estudios de las etnogénesis son complejos y requieren abordajes multidisciplinarios pero muy necesarios porque dan cuenta del surgimiento de nuevas identidades que requieren nuevas categorías de análisis.

Los esencialismos en que se ha sustentado el imaginario del indígena han limitado la expresión de los grupos étnicos porque se les niega el derecho al autonombramiento y a la autodefinición. A su vez, el no-reconocimiento de la etnia pirinda expresa la discriminación a la que los grupos etnogenéticos han estado sujetos, en el sentido de que se les excluye, limitando su capacidad de ejercer demandas, de defender sus territorios y de acceder a derechos como comunidades indígenas. Por ello, resulta muy importante repensar al indígena desde la realidad de su presente y desde la multiplicidad de sus expresiones. El cambio en la manera de percibir a los grupos indígenas haría necesarias nuevas propuestas de resolución, lo cual implicaría otras formas de atención desde los aparatos estatales y la actualización de políticas públicas que se adecúen a las nuevas realidades. Tal vez éste sea el camino hacia la defensa de los recursos y territorios y hacia la autonomía tan perseguida por los pirindas habitantes en Michoacán.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *La Polémica indigenista en México en los años setentas*, México, 1988.

Alvarado, Mariana. “Diversidad, escuela y prácticas educativas. Asimilación, integración, pluralidad como respuesta a la multiculturalidad”. Colegio Universitario Central, UNCuyo.

Analia García. “Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa de la Angostura, provincia de Neuquén, Argentina”, *Cuadernos de antropología No. 25* Argentina, 2007.

Anaya Magallón, Mario. “Andrés Molina Enrique: su concepción de hombre”, en *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana*. México: CCyDEL/UNAM, 2006.

Anaya Hernández, A. y Espejel Carbajal, Claudia, “Legua a legua. Análisis de la visita de Antonio de Carvajal a Michoacán (1523-1524) desde los sistemas de Información Geográfica”, en *Americae. Revista Europea de Arqueología Americanista*, Francia, 2008.

Assies William, Ventura Patiño, María y Ramírez Sevilla, Luis, “Derechos de autonomía y la política constitucional en México, con un enfoque en la reforma fallida en Michoacán” en *Boletín de Antropología Americana*, No. 42 enero-diciembre 2006.

Acuña, René. *Relaciones Geográficas del siglo XVI Michoacán*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1987.

Baudrillard, Jean. *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI, 2003.

Barth, Frederik. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, FCE, 1976.

Barabas, Alicia M. “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo”, en *Alteridades*, vol. 10, núm. 19, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, 2000.

Baquedano, Elizabeth. *Los Aztecas (Historia, Arte, Arqueología y religión)*, México: Panorama Editorial, 2003.

Bartolomé, Miguel Alberto. “As etnogêneses: Velhos atores e novos papéis no cenário Cultural E Político” *MANA* 12(1) 2006, p. 39-68.

Bartolomé, Miguel Alberto. *Procesos Interculturales*. México: Siglo XXI, 2008.

Bárcena Arévalo, Érika. “El derecho de los pueblos y comunidades indígenas a la administración directa del presupuesto público y su negación. Análisis de las sentencias sup-jdc-131 y sup-jdc-145 de 2020”, en *Ni tribunal ni electoral*. Serie Doctrina Jurídica, núm. 925, México: Instituto De Investigaciones Jurídicas, UNAM. 2021.

Basalenque, Fray Diego de. *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino*. Morelia: Basal Editores, 1989.

Bello, Álvaro y Rangel, Martha. “Etnicidad, "raza" y equidad en América Latina y el Caribe”, *Repositorio CEPAL, LC/R.1967/Rev.1*, 2000, p. 13.

Bengoa José, *La emergencia indígena en América Latina*. Chile: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Bernal, Karina. *Modernizar al indio michoacano. El proyecto educativo del internado indígena de Paracho “Vasco de Quiroga” (1935-1972)*, Morelia, Michoacán: Unidad Pedagógica Nacional, Unidad 16: Silla vacía Editoria. 2019.

Bernáldez, Bernal, Andrea. “Los matlatzincas en siglo XVII”, en Nava L. Fernando (compilador), en *Memoria del Primer Coloquio, Querétaro 1995*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2005.

Biord, Castillo Horacio. Ser Indios otra vez. *Exordio a los procesos de etnogénesis en Venezuela en Presente y Pasado, Revista de Historia*. ISSSN: 1316-1369. Año 17. No. 34, Venezuela, Julio-Diciembre. 2012.

Boyer, Christopher. *Becoming campesinos, Politics, Identity and Agrarian Struggle in Postrevolutionary Michoacán, 1920-1935*, Stanford: Stanford University Press. 2003.

Burke, Peter. *¿Que es la Historia Cultural?*. Barcelona España: Ediciones Paidós. 2006.

Cairo Del, Carlos. “Políticas de la identidad, ciudadanía intercultural y reivindicaciones territoriales indígenas en dos localidades amazónicas”, *La Javeriana*. Bogotá Colombia: Universitas humanística no.61. enero-junio, 2006.

Campos, Muñoz Luis. “El reconocimiento de nuevas identidades. Como enfrentar la etnogénesis desde la academia, *Pueblos indígenas*”. *Estados nacionales y fronteras*, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad de Buenos Aires. 2014.

Cazés, Daniel. "Historia y Sociedad. Indigenismo en México: pasado y presente", México, 1968.

Charles, R. Hale, and Lynn, Stephen (compiladores). *Otros saberes: collaborative research on indigenous and Afro-descendant cultural politics* (version pdf). Estados Unidos de América: Latin American Studies Association, School for Advanced Research Press. 2013.

Chartier, Roger. *El presente del pasado, escritura de la historia, historia de lo escrito*. México: Universidad Iberoamericana. 2005.

Christian Gros, "Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina", *Análisis Político no. 36*, 1999.

Cortés Máximo, Juan Carlos. "La desamortización de la propiedad indígena en una provincia mexicana: Los fines y efectos de la Ley de 1827 sobre reparto de tierras comunales en Michoacán". en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Vol. 34, Zamora, México, 2013.

Delfín Guillanum, Martha. "Los pirindas de Michoacán ¿inicio de un proceso de etnogénesis?" en *Cuicuilco*. Vol.18. num.50. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH, 2011. pp.145-158.

Durston, John (Coordinador.). *Pueblos Originarios y sociedad nacional en Chile: La interculturalidad en las prácticas sociales*. Chile: Salesianos Impresores S.A.. 2013.

Dussel, Enrique. *El giro descolonizador desde el pueblo y hacia la segunda emancipación*. México: UAM, Biblioteca CLACSO.

Erdheim, Mario. "Prólogo", en *La producción social de la inconsciencia*. México: siglo XXI. 2003.

Escárzaga Fabiola, Nicté. "La emergencia indígena contra el liberalismo". en *Política y Cultura*, no. 22. México: Universidad Autónoma Metropolitana. 2004.

Espinosa, Sebastián. "Identidad y otredad en la teoría descolonial de Aníbal Quijano". *Ciencia Política 10.20*, Colombia. 2015.

Falomir Parker, Ricardo. "La emergencia de la identidad étnica al fin del milenio; ¿paradoja o enigma?", en *Alteridades* 1, no. 2 1991.

Florescano, Enrique. "Patria y nación en la época de Porfirio Díaz". en *Signos históricos*. núm. 13. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. 2005.

Fraser J., Donal. "La política de desamortización en las comunidades indígenas 1856-1852". en *Historia Mexicana* Vol. 21, Núm. 3, New York: Syosset Public Schools. 1972.

García Canclini, Néstor, "Culturas Híbridas y estrategias comunicacionales". en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. vol. III, núm. 5. México: Universidad de Colima, junio. 1997.

García, Payón José. *Matlaltzincas o Pirindas*. México: Secretaria de Educación Pública. 1936.

García, Hernández Alma. *Matlatzinca*. México: CDI (Comisión para Desarrollo de Pueblos Indígenas), 2004.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa. Serie CLA-DE-MA Antropología: España. 2003.

Giménez, Gilberto. "La cultura como identidad y la identidad como cultura". *III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales*. México. 2005.

González Tanco, Eva, *Identidad y empoderamiento para "liberar la palabra". Construcción de un sistema de comunicación indígena en los pueblos originarios del Cauca, Colombia* (tesis doctoral). Madrid: Universidad Complutense De Madrid. 2015.

Guerra Manzo, Enrique. *Las teorías sociológicas de Pierre Bourdieu y Norbert Elias: los conceptos de campo social y habitus*. Vol. XXVIII, núm. 83 México: Colegio de México. mayo-agosto, 2010.

Gumilev, Lev. *La búsqueda de un reino imaginario; la leyenda del preste Juan*. Barcelona: Crítica, Grupo Grijalbo-Mondadori. 1994.

Gundermann, Hans. "Procesos étnicos y cultura en los pueblos indígenas de Chile". en *ALPHA*. Chile. 2013.

Guzmán Pérez, Moisés. "Otomíes y mazahuas de Michoacán, siglos XV-XVII: Trazos de una historia." en *Tzintzun*. No. 55, jun. Morelia. 2012.

Hall, Stuart. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores. 2003.

Hernández Ramírez, Macarena y Ruiz-Ballesteros Esteban. "Etnogénesis como práctica. Arqueología y turismo en el pueblo Manta (Ecuador)". en *Revista de Antropología Iberoamericana*, Madrid, España, 2011.

Herrejon, Peredo. *Los Orígenes de la Guayangareo- Valladolid*. Morelia Michoacán: El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán. 1991. 226 pp.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger. *La Invención de La Tradición*, Barcelona España: Editorial Critica. 2002.

Izquierdo Muziño, Martha. "El reconocimiento de los pueblos indígenas en México". en *Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, No. 50/51.

Jong, Ingrid. "De la asimilación a la resistencia: disputas en torno al pasado entre la población indígena de Los Toldos (Provincia de Buenos Aires)". En *Cuadernos de Antropología Social*, N° 20, Argentina: Facultad de Filosofía y Letras, UBA. 2004.

Knowlton, Robert J. "La división de las tierras de los pueblos durante el siglo XIX: el caso de Michoacán", en *Historia Mexicana*. México: COLMICH. 1990.

Korsbaek Leif, Sámano Rentería y Miguel Ángel. "El indigenismo en México: antecedentes y actualidad." *Ra Ximhai* 3, no. 1. México: Universidad Autónoma Indígena de México. 2017.

Kourí, Emilio. "El artículo 27 y la reforma agraria" en Esquivel Gerardo (Coord.). *Cien ensayos para el centenario. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, tomo 1: Estudios históricos. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas/Biblioteca Jurídica Virtual. 2016.

Lara Millán, Gloria, "El derecho humano al agua y la construcción de presas: reto pendiente para los afromexicanos", *Abya Yala*, v.6, n.1, jan/jul. 2022.

Larraín, Jorge. "Sobre sociología de la cultura: la deconstrucción de lo mapuche, de Aldo Mascareño", *Estudios Públicos*, 105, Chile, 2007.

Lazzari, Axel. "¿Por qué el termino *reemergencia indígena*?: Acentuando dis-continuidades y re-emergencias", *Conversaciones del Cono Sur 3.1 Dossier reemergencia indígena en los países de la Plata, los casos de Uruguay y de Argentina*. Ed Mariela Eva Rodríguez. 2017.

Lenkersdorf, Carlos. *Los hombres verdaderos*. México: Siglo XXI. 1996.

Luna Penna, Galo. *Trayectoria crítica del concepto etnogénesis en Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y literatura* 24 (2), Chile, 2014.

Maldonado, Nelson. “La descolonización y el giro des-colonial”. *Tabula Rasa. No.9*, Bogotá, Colombia. Julio-diciembre 2008.

Málaga Villegas, Sergio. “Lo indígena en las Declaraciones de Barbados: construcción simbólica e imaginario político de igualdad”. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, vol. XLIX. Núm. 2. México: Universidad Iberoamericana, 2019.

Martí I Piug, Salvador. “Después de la década de los pueblos indígenas, ¿qué? El impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina”, en *Nueva Sociedad*. No. 227. Mayo-junio 2010.

Martí I Piug, Salvador. “Sobre la emergencia e impacto de los movimientos indígenas en las arenas de América Latina. Algunas claves interpretativas desde lo local y lo global” en *Foro Internacional*, Vol. XLIX, núm. 3. México: Colegio De México. Julio-septiembre 2009.

Martínez Ayala, Jorge Amós. *Breve historia de Jesús del Monte*. Morelia, Michoacán, México: Ayuntamiento de Morelia, Dirección del Archivo General, Histórico y Museo de la Ciudad. 2015.

Mendoza Arroyo, Juan Manuel. “Identidades indígenas y agraristas en Michoacán”. En *Las diversidades indígenas en Michoacán*. Morelia, México: Instituto de Investigaciones Históricas UMSNH. 2015.

Montaña Mestizo, Vladimir. “Etnogénesis, desindigenización y campesinismos. Apuntes para una reflexión teórica del cambio cultural y las relaciones interculturales del pasado.” *Revista Colombiana de Antropología* 52, no. 1. Colombia. 2016.

Murgueitio Manrique, Carlos. “El proceso de desamortización de las tierras indígenas durante las repúblicas liberales de México y Colombia 1853-1876”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, vol. 20, num. 1. Colombia: Universidad Industrial de Santander. 2015.

Ochoa Muñoz, Karina. *Miradas en torno al problema colonial: Pensamiento anticolonial y feminismos*. España: Akal editores. 2019.

Ojeda Dávila, Lorena y Calderón, Marco A. “Cardenismo e indigenismo en Michoacán” en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, Vol. 32. University of California. 2016.

Patiño, María del Carmen. “Emergencia indígena en Michoacán. Ejercicio de derechos de facto y de jure”. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*. México. 2018.

Paredes Martínez, Carlos y Martínez Ayala, Jorge Amós (coordinadores): ...*Alzaban Banderas de papel los pueblos originarios del Oriente y la Tierra Caliente de Michoacán*, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), 2011.

Pacheco de Oliveira, João. “¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil”. *Desacatos*, núm. 33. México: CIESAS, mayo-agosto 2010.

Paz Patiño Sarela. “Los territorios indígenas como reivindicación y práctica discursiva”, *Nueva Sociedad*. No.153, Argentina. Enero-febrero 1998.

Perlstein Pollar, Heller. “El imperio tarasco en el mundo mesoamericano”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. Vol. XXV, Núm. 99. México: El Colegio de Michoacán. 2004.

Quezada, Noemí. *Los Matlatzincas: Época Prehispánica y Época Colonial hasta 1650*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1996.

Quijano, Anibal. “Colonialidad del poder ‘Eurocentrismo y América Latina’ ”. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: biblioteca CLACSO. 2014.

Ramírez Castillo, Guillermo. “POLITICA, CULTURA E INDÍGENAS EN EL MÉXICO DE INICIOS DEL SIGLO XX. El integracionismo de Gamio como proyecto de homogenización nacional”. *EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO*. año IX, núm. 18. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2014.

Restrepo, Eduardo. *Teorías contemporáneas de la etnicidad Stuart Hall y Michel Foucault*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca. 2004.

Revilla Gutiez Sara. *Música e identidad: Procesos de adaptación y resignificación lejos del “hogar”*, Universidad Autónoma de Barcelona, 2010.

Rodríguez, Mariela Eva. “Excepcionalidad uruguaya y reemergencia charrúa, Conversaciones del Cono Sur 3.1”. *Dossier reemergencia indígena en los países de la Plata, los casos de Uruguay y de Argentina*. Ed Mariela Eva Rodriguez. 2017.

Rodriguez Mir, Javier. “Los movimientos sociales indígenas en América Latina. Resistencias y alteridades en un mundo globalizado”, en *Gaceta de Antropología*. No. 24. España. 2008.

Sánchez Amaro, Luis. “La revolución constitucionalista en Michoacán y la participación de José Rentería Luviano, Cecilio García y Salvador Alcaraz Romero”. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*. Número 71. México: ENAH. enero-abril 2018.

Segato Laura, Rita. “Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales”. Serie Antropología. Brasil: Universidad de Brasilia. 2006.

Soustelle, Jacques. *La familia otomí-pame del México central*, México: FCE, 1993.

Stevenhagen, Rodolfo. *Los Pueblos Originarios: el debate necesario*. Buenos Aires: CTA Ediciones CLACSO, Instituto de Estudios y Formación de la CTA. 2010.

Valdivia Dounce, Teresa. “Reconocimiento de derechos indígenas: ¿Fase superior de la política indigenista del siglo XX?. en *Nueva Antropología. Políticas de Estado, reformas y legislación en materia indígena*. Vol. XXVI, Núm. 78, México: CONACULTA/INAH. enero-junio 2013.

Valenzuela, José Manuel. *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, México: El Colegio de la Frontera Norte. 2015.

Vázquez Bernal, Karina. *Modernizar al indio michoacano. El proyecto educativo del internado indígena de Paracho “Vasco de Quiroga” (1935-1972)*. Morelia, México: Universidad Pedagógica Nacional, Editorial Silla Vacía. 2020.

Venegas González, Alicia. “El proceso de reparto de tierras comunales en Michoacán y su documentación (1827-1915)”. *Legajos. Boletín del Archivo General de la Nación*, núm. 16, México, mayo-agosto 2018.

Von Wobeser, Gisela. “El gobierno en el marquesado del Valle de Oaxaca”, *Históricas Digital. Mapas, cuadros (Serie Historia Novohispana 33)*. México: Instituto de Investigaciones Históricas UNAM. 2002.

Warman, Arturo. “De eso que llaman Antropología mexicana”. *Nuestro tiempo*. México. 1970.

Zárate, José Eduardo. “Del indigenismo a la indigeneidad. Los dilemas del pluralismo étnico contemporáneo”, en *Andamios*, volumen 16, número 40. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Mayo-agosto 2019.

Periódicos Online

René D. Arze Aguirre, *LOS CHIPAYAS Conversación con Nathan Wachtel*, Artículo de periodístico,

<http://www.bibvirtual.ucb.edu.bo/etnias/digital/106000194.pdf>

Luis Fonseca, “Máscaras de Charo una tradición que pervive” *redLab, Laboratorio de gestión y vinculación Cultural*, 18 de abril 2017. Consultado el 8 de mayo del 2021 a través de <https://redlab.mx/noticias/entrada/mascaras-charo-una-tradicion-pervive>

Martínez Ayala, Jorge Amós, entrevista realizada por Rebeca Vega González, consulta online el 22 de diciembre del 2020

Anexo link: <https://www.youtube.com/watch?v=sMhOa4WofFM>

<http://tenenciasmorelia.com/2018/10/05/fomentan-unidad-del-pueblo-pirinda/>

<https://revolucion.news/desaparece-la-lengua-matlatzinca-en-michoacan/>

<http://www.enesmorelia.unam.mx/index.php/eventos-enes-campus/2a-jornada-de-las-culturas-otomi-mazahua-y-pirinda-matlatzinca-de-michoacan-2/>

<https://www.amanecerdemichoacan.com/2016/01/23/retoma-charo-encuentro-indigena-de-pueblos-pirindas/>

<https://www.amanecerdemichoacan.com/2017/02/13/realizan-tercer-encuentro-del-pueblo-pirinda-matlalzinca/>

<http://www.michoacanenlinea.com/noticia/nota,47493/titulo,Se+conforma+frente+para+el+rescate+de+los+%26quot%3BPirindas%26quot%3B/>

<https://www.quadratin.com.mx/entretenimiento/cultura/concurso-procuran-resignificar-la-mascara-tradicional-charo/>

<https://www.espejel.com/historia-de-morelia-michoacan/>

<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM16michoacan/municipios/16038a.html>

Material audiovisual

Aragón, Orlando, “Criterios del derecho a la libre determinación de las comunidades indígenas para la administración directa de los recursos públicos”, conferencia magistral en *Ciclo de actividades en conmemoración al día internacional de los derechos indígenas*, Instituto Estatal Electoral de Hidalgo, 12 de agosto del 2021. Transmisión en línea: <https://www.facebook.com/IEEHidalgo/videos/567642107599957/>

Ochoa Muñoz, Karina, “Feminismos, política y decolonialidad” (conferencia presentada en la Escuela de Formación Política Ometochtzin, “I sesión: La decolonialidad epistemológica, ética y política”, Ciudad de México, 14 de agosto de 2018). Consultado a través de: <https://www.youtube.com/watch?v=Z8TZW0P-s68&t=15s>

Paredes, Carlos, “Los matlatzincas o pirindas de Michoacán, un eslabón por revalorar” (conferencia presentada en El Colegio Mexiquense, 6 de octubre de 2015), consultada en <https://www.youtube.com/watch?v=fnDDnxqfHKs>