



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Instituto de Investigaciones Históricas

Maestría en Enseñanza de la Historia



**El proyecto político del movimiento por la recuperación de las
tierras en la comunidad indígena de Santa Fe de la Laguna,
Michoacán (1979-1989) a través de la historia oral**

TESIS

Que para obtener el grado de maestro en Enseñanza de la Historia

Presenta

JOSÉ BILBAO LUCAS MEDINA

Director de tesis: Dr. Francisco Javier Dosil Mancilla

Morelia, Mich., octubre de 2021

Resumen o abstract

el presente trabajo, tiene como objetivo, plantear una propuesta didáctica en el área de la enseñanza de la historia, dicha propuesta tiene como plataforma la recuperación de los terrenos comunales de Santa Fe de la Laguna en el año de 1979, y su historia en relación con la posesión del territorio, además se toman elementos de la cultura como son el territorio, la comunalidad, la memoria, la lengua materna y la oralidad, como elementos articuladores de una propuesta educativa para los jóvenes comuneros del bachillerato indígena, es un método que conoce como *Kaxumpekua* que es el conjunto de los valores de la nueva purhepechidad: el trabajo en común, la defensa de la tierra, el autogobierno, la lengua materna y la cultura. Que emplea elementos de la cultura purhépecha, que se enmarcan en lo que actualmente se incluye en este sentido, una serie de elementos locales como herramientas didácticas que ubican en el tiempo y el espacio al estudiante, facilitando el proceso de aprendizaje, la toma de conciencia, así como su formación de comunero, para su mejor integración a la vida social-comunitaria.

Pretende ser un proyecto educativo que responda a la realidad pluricultural que existe en nuestra región y a las necesidades e intereses de los pueblos originarios, en el sentido de contar con una educación que detenga y minimice los efectos negativos, culturalmente hablando, de los modelos de educación indígena, que supusieron en diferentes medidas, la desaparición paulatina de los indígenas; cuyos resultados más negativos han terminado con diversos modos propios de pensamiento, de aprendizaje y de adquisición de conocimientos: maneras únicas de ver, interpretar y aprehender la vida, el mundo y el universo. Modelos educativos que, algunos autores han calificado como un “epistemicidio”.

Palabras clave: *territorio, educación, cultura, modelo educativo, indígena.*

Summary or abstract

The objective of this work is to propose a didactic proposal in the area of history teaching, said proposal has as a platform the recovery of the communal lands of Santa Fe de la Laguna in 1979, and its history in relation to With the possession of the territory, elements of culture such as territory, communality, memory, mother tongue and orality are also taken as articulating elements of an educational proposal for young community members of the indigenous high school, it is a method that It uses elements of the Purhépecha culture, which are framed in what is currently known as *Kaxumpekua*, which is the set of the values of the new Purhepechity, common work, defense of the land, self-government, mother tongue and culture, In this sense, it includes a series of local elements such as didactic tools that locate the student in time and space, facilitating the learning process, making d e conscience, as well as their training as a community member, for their better integration into social-community life.

It aims to be an educational project that responds to the multicultural reality that exists in our region and to the needs and interests of native peoples, in the sense of having an education that stops and minimizes the negative effects, culturally speaking, of educational models indigenous, which supposed in different measures, the gradual disappearance of the

indigenous; The most negative results of which have ended up with different ways of thinking, learning and acquiring knowledge: unique ways of seeing, interpreting and apprehending life, the world and the universe. Educational models that some authors have described as an “epistemicide”.

Keywords: *territory, education, culture, educational model, indigenous.*

Índice

Introducción	3
Capítulo I. La comunidad de Santa Fe de la Laguna	8
1. El origen.....	8
2. Ubicación, geografía y territorio.....	11
3. Historia y fundación del segundo pueblo-hospital.....	15
4. Actividades económicas y profesionales.....	19
5. Los barrios y la organización comunitaria.....	22
6. Fiestas, religión y tradiciones.....	25
7. Santa Fe de la Laguna, en el contexto de las comunidades purhépecha.....	26
Capítulo II. Santa Fe, una comunidad en defensa de la tierra	31
1. Introducción.....	31
2. La tierra como herencia histórica.....	33
3. La pertenencia del indio a la tierra.....	36
4. La tierra como bien material y medio de producción.....	40
4.1. La tenencia de la tierra, una lucha histórica.....	41
4.2. La tierra, la lucha por el poder y el cambio revolucionario.....	52
4.3. La meseta purhépecha en los días de la post Revolución.....	54
4.4. Ueamuo, el volcán que se defiende a través de la comunidad.....	56
5. La comunidad como sujeto de una historia de lucha social.....	57
Capítulo III. Santa Fe de la Laguna y la educación indígena	65
1. Introducción.....	65
2. Reflexión histórica en torno a la educación indígena.....	66
3. Los preámbulos del integracionismo en el ámbito educativo.....	68
4. El uso de la multi y la interculturalidad como formas de aculturación.....	74
4.1. La multiculturalidad.....	74
4.2. La interculturalidad.....	78
5. Algunas iniciativas educativas en América Latina.....	80
6. La necesidad de una educación indígena.....	82
7. Pedagogía de la resistencia y educación popular.....	87
7.1. La educación popular.....	88
7.2. Nuestra Otra educación.....	89
7.3. El diálogo y la oralidad como método.....	91
Capítulo IV. Hacia una educación propia: el modelo didáctico	93
1. Otras formas de hacer historia.....	93
2. Elementos para una educación histórica en la comunidad.....	98
3. El <i>uandari</i> o <i>arhitsjkperi</i> , “el que te habla en la cabeza”.....	102
4. Los mayores nos cuentan la historia.....	104
5. La propuesta educativa.....	107
6. La aplicación de la propuesta.....	110

7. Evaluación y resultados.....	116
8. Reflexiones sobre la propuesta didáctica	119
9. Corolario	122
10. Sugerencias	124
Conclusiones	127
Bibliografía	133
Anexos	140

Introducción

“La lucha es por la tierra, por los indios comuneros y por las culturas indias.

Sin tierra, la comunidad se desintegra.

Sin indios, la comunidad se acaba.

Sin cultura propia, la comunidad desaparece.

*Tierra, indios y cultura, en recíproca integración unitaria
hacen posible la existencia de la comunidad”.*

(Unión de Comuneros Emiliano Zapata UCEZ, 1987)

El presente trabajo es un esfuerzo por concretar una propuesta en Enseñanza de la Historia, situada y articulada a la lucha por la recuperación, defensa y conservación de la tierra de la comunidad indígena de Santa Fe de la Laguna. Se trata de una investigación educativa, cuyos resultados estarán dirigidos a la formación de los jóvenes de la Escuela Preparatoria Indígena Intercultural de dicha comunidad, y para ser desarrollada como materia adicional dentro del programa de estudios de los estudiantes de tercer semestre.

Al mismo tiempo es preciso reconocer que esta investigación se ha nutrido de los aportes de un colectivo de profesores y personas de la localidad que han participado activamente en la labor de recuperar la memoria histórica del pueblo; esta tarea se verá reflejada en la continuación de la lucha por la tierra y el territorio, que ahora veremos refrendada desde el aspecto educativo.

Esta investigación pretende simultáneamente sentar algunas bases de la educación indígena que se busca implementar, desde las plataformas de lo local, una educación que surge desde abajo. Esta propuesta vinculará un elemento simbólico esencial en la vida comunitaria: la tierra y, con ella, la producción material agrícola, la cohesión social y la reproducción cultural de las comunidades indígenas, dando de esta forma una nueva dimensión a lo que se entiende por memoria, lo cual se refleja en este trabajo.

La mirada epistémica que ampara este estudio se ha construido desde la perspectiva de los movimientos de resistencia y liberación en América Latina de la segunda mitad del siglo

pasado, de los cuales la comunidad de Santa Fe de la Laguna ha sido protagonista; por esa razón no ha de extrañar al lector que las referencias a Armando Bartra, Günther Dietz, Paulo Freire o Díaz Polanco enriquezcan la discusión.

Por otra parte, esta mirada nos ha servido también como respuesta ante los embates cada vez más rudos de un modelo político, económico y educativo que trae consigo la destrucción de la cultura de las comunidades indígenas, como por ejemplo la propiedad comunal de la tierra, como una premisa para abrir brechas hacia el despojo, la compra simulada y la pérdida del territorio. Para ello, se necesita que las comunidades pierdan el vínculo con su memoria histórica a través de un proceso de aculturación, potenciado en las escuelas.

Además, pensamos que, considerando estos elementos vinculados a la propuesta educativa, se puede llegar a reforzar el carácter colectivo y comunalista de la vida en Santa Fe de la Laguna; también se revitaliza la identidad indígena al ubicarla en un lugar central de la propuesta, donde el indio aparece como sujeto histórico, político y social, con base en la propiedad colectiva de la tierra y que, por consecuencia, se fortalecen con ello las formas de organización social comunitaria que tienen su núcleo fundamental en los barrios íntimamente ligados entre sí.

Dado lo anterior, apostamos por la construcción de un concepto de memoria en el que ésta solo puede existir en relación con el otro, donde el recuerdo se articula colectivamente para refrendarse en el presente en un tejido simbólico capaz de expresarse políticamente, y que en su expresión dota de significado, lo que nos lleva a significar la memoria en términos de su existencia en tanto constructo colectivo en los términos de Maurice Halbwachs,¹ de quien también extraemos las tensiones que él encuentra con la historia. En ese lugar de tensión entre la memoria y la historia, esta propuesta educativa encuentra su lugar.

Desde luego, es una educación política al plantear una defensa del interés colectivo por la tierra y por el territorio, actuación que además dota de una identidad a la comunidad (tanto como lo podrían ser los acontecimientos religiosos), en la medida en que se enmarca y se puede articular con otras luchas indígenas por la autonomía y la autodeterminación, ya de larga trayectoria en México y en el mundo, donde volvemos a ver el campo de actuación de la memoria colectiva que conecta a Santa Fe con el otro; en el caso específico de Michoacán

¹ HALBAWCHS, Maurice, *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

tenemos los casos de Santa María Ostula en la sierra-costa Nahua y las comunidades de Cherán, Nurío y últimamente la comunidad de Pichátaro, en la llamada Meseta Purhépecha, con experiencias colectivas y de actuación política similares entre sí.

Hay que destacar que no es nuestro interés hacer un trabajo historiográfico, por la sencilla razón de que hay mejores manos para ello, tanto dentro de nuestra comunidad como fuera de ella. De lo que se trata es de hacer un reconocimiento público desde los ámbitos de la academia a esos hombres y mujeres que a lo largo de la historia dejaron sus vidas y sus mejores esfuerzos por conservar la unidad comunal, defendiendo la tierra y su posesión colectiva y, de esa manera, mantener la integralidad del territorio (tierras de labranza, montes, lago y bosques).

Por tanto, dado que nuestro aporte no se ubicará en la reconstrucción historiográfica ni en la búsqueda del dato positivo, exploraremos la tensión entre la historia y memoria, presente en la comunidad y en el discurso educativo, donde parece haberse dado lo que Jack Goody (2006) de forma polémica llamó “el robo de la historia”² de los pueblos no occidentales, entre quienes entran los purépechas, y la forma en que un proceso educativo autonómico que responde a las características propias de la comunidad puede articular la memoria colectiva dentro del proceso de formación de los estudiantes.

Este planteamiento dialéctico, de tensión entre dos continentes epistémicos (memoria colectiva / historia; significado / aculturación; sujeto / individuo), se retoma desde el primer capítulo de la tesis, partes de la historia que tienen que ver con la posesión de la tierra y la lucha por el territorio desde la fundación misma de la comunidad, en los tiempos de *Sicuiracha* hijo de *Ticatame* y el episodio de la cacería del venado como un ejemplo de la lucha por el territorio, es decir, la importancia que tiene para el purhépecha su relación con la tierra.³ Veremos que el robo de la tierra viene muy de la mano (para continuar con Goody) con el robo de la historia.

² GOODY, Jack, *El robo de la historia*, Madrid, Akal, 2011, pp. 350.

³ Ponemos también como ejemplo en el primer capítulo: la fundación del segundo Pueblo-hospital de *Santa Fe*, Quiroguiano, dado que, si bien Vasco gestiona la dotación de los terrenos donde fundó el hospital y se desarrolló lo que ahora es la comunidad indígena de Santa Fe de la Laguna, trasluce en este acto histórico una iniciativa consciente de asegurar la continuidad de la posesión del espacio físico-territorial; y de manera voluntaria se otorga un área de ampliación de los terrenos comunales del futuro Santa Fe por parte del gobernador tarasco Pedro Cuinierangari y su mujer doña Inés, ya en el siglo XVI, en los primeros instantes de la colonización de los tarascos.

Allí señalamos que la visión colectiva y cultural del territorio no concibe la posesión de la tierra como una mera acumulación individual de las áreas de cultivo, ni la ampliación del territorio en usufructo como sucede con algunos ejidos de corte mestizo, ni en una posesión mercantilista de la tierra, sino, más bien, se entiende en su pertenencia a ella. El concepto de la tierra como madre: *Cuerauáperi*.

En el segundo capítulo haremos una síntesis de las políticas que afectaron los territorios comunales y de las diferentes disputas por la tierra y las medidas que adoptaron los indígenas para la protección del territorio comunal, en los diferentes momentos históricos por los cuales atraviesa la comunidad, señalando que muchas de ellas se dieron a consecuencia del devenir político nacional y estatal con sus políticas e intentos de modernización que Goody entiende como occidentalización,⁴ que por lo demás fue siempre inconclusa, dejando rezagos de la vida colonial, pero también –como advierte Mariátegui cuando habla del problema del indio– elementos de su vida comunitaria desde donde se construye una resistencia.⁵

En el tercer capítulo nos referiremos a los diferentes modelos educativos que se han impuesto a las comunidades indígenas, sus métodos y algunas consecuencias que han influido en las mismas. Mencionamos únicamente las políticas educativas a partir de la época postrevolucionaria, destacando que una de las estrategias de los gobiernos de la revolución desde los años treinta fue la de formar a jóvenes de las comunidades para que se convirtieran en agentes de la *desindianización* hasta el día de hoy, tal como lo refiere Bonfil Batalla; solo para referenciar este trabajo y para proporcionarle un marco histórico que permita plantear la propuesta de un modelo didáctico para la asignatura de Historia de México, que se desarrolla en el cuarto capítulo.

Insistimos que este trabajo, si bien presenta una mirada a la historia política de Santa Fe de la Laguna, lo hace para poner en contexto la tensión salida de la memoria colectiva que nos permite articular una propuesta didáctica para los jóvenes de la localidad que comienza desde un acontecimiento que puso en movimiento a la comunidad: el Movimiento por la Defensa de la Tierras Comunales de la Comunidad indígena de Santa Fe de la Laguna, encabezado por Elpidio Domínguez Castro, en un periodo de la historia de la localidad que corre desde el 17 de noviembre de 1979 hasta el 31 de diciembre de 1989, día en que fue

⁴ GOODY, *El robo de la historia*, p. 28.

⁵ MARIÁTEGUI, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, pp. 26-38.

arteramente asesinado el dirigente y líder comunitario Elpidio Domínguez. En ese punto comienza nuestra historia.

Capítulo I

La comunidad de Santa Fe de la Laguna

1.- EL ORIGEN

Uayameo, Huayameo, Ueamuo, Bayameo o Vayameo, según las fuentes que se citen, fue el nombre del asentamiento primario que dio origen a Santa Fe de la Laguna. En nuestra lengua, *Ueamuo* significa sitio o lugar en donde brota algo. En este sitio, al poniente de la ubicación actual, se han encontrado algunos vestigios y, según la historia oral, los primeros pobladores fundaron *Ueamuo*: el asentamiento precolombino en donde habitaron los chichimecas nómadas que provenían de la región de Zacapu.

En este mismo lugar se encuentra también un volcán inactivo el cual tiene el mismo nombre; en consecuencia, podríamos traducir *Ueamuo* como el lugar donde está el volcán. En el mes de junio de 1979, la Junta de Caminos y el Gobierno del Estado pretendieron extraer arena y grava del Ueamu (el volcán) para la pavimentación de un tramo de la carretera que hoy día forma el circuito que recorre la ribera de Pátzcuaro, a lo cual se opusieron férreamente los habitantes de Santa Fe, encabezados por el joven Benito Ramírez, en ese entonces estudiante de la Universidad Michoacana y morador de la casa del estudiante Isaac Arriaga, suspendiéndose los trabajos para la extracción del material. Este episodio –que trataremos en el capítulo segundo con mayor amplitud–, podríamos afirmar, fue el preámbulo de lo que sucedería el 17 de noviembre de 1979.

En este lugar habitaron en la época prehispánica los *Uacusecha*, descendientes de Ticatame. Los descendientes tarascos de ese tiempo poblaron este territorio después de haberse separado del grupo llamado *Zizanbanecha*, de Naranxan, y del grupo de gente que vivía en los alrededores de *Tzacapu Tacanendan* (hoy Zacapu), por una disputa que tenían por la cacería de venados:

Una cosa os quiero decir, que digáis a vuestros señores, y es que ya saben cómo yo con mi gente ando en los montes trayendo leña para los cúes, y hago flechas y ando al campo por dar de comer al sol y a los dioses celestes, y de las cuatro partes del mundo, y a la madre

Cuerauáperi, con los venados que flechamos, y yo hago la salva a los dioses con vino, y después bebemos nosotros en su nombre, y acontece algunas veces, que flechamos algunos venados sobre tarde, y seguimoslos y así los dejamos y por ser de noche, ponemos alguna señal por no perder el rastro, y atamos algunas matas. Mirá que no toméis aquellos venados que yo he flechado, porque yo no los tomo para mí, mas para dar de comer a los dioses. Juntaos todos y avisaos unos a otros desto que os digo, y mirad que no me los toméis, ni llevéis, porque sobre esto ternemos rencillas y reñiremos. No lleguéis a ellos, mas en topando algunos destos venados heridos, cobridlos con algunas ramas, y bien que comeréis la carne y haréis la salva a los dioses, mas no llevéis los pellejos, ídos en buen hora...¹

Este hecho, que pareciera inverosímil en la actualidad, es, en esencia, el detonante de la conformación del poderoso Estado Tarasco, que floreció en un tiempo que duró varios siglos y que se calcula transcurrió entre los años 800 a 1200 de nuestra era. La piel del venado, considerada como algo sagrado en esos tiempos, era el objeto con el cual cubrían a Curicaveri, su dios o deidad principal, representado éste por una navaja de piedra obsidiana. Por esta razón, la piel de los venados resultaba tan simbólicamente valiosa para el clan de los *Uacusecha*, tomando en cuenta que toda la actividad religiosa, social y militar de estos purhépecha se hacía en función de aumentar los territorios en control del dios *Curicaveri*. Estos primeros pobladores fundaron en honor de su dios los cimientos de una poderosa y bien organizada sociedad de corte teocrática, gobernada por un clan de guerreros, conocido en ese tiempo como el clan de los chichimecas *Uacusecha*. Tal como lo afirma Zárate:

Dado que los bienes que de estos lugares se extraían, eran siempre para los dioses, no podían ser ni siquiera tocados por los otros grupos, a no ser que también fuera para tributar al dios de los chichimecas-uanacace, o que se tratara de un franco desafío.²

Podemos inferir entonces que el episodio citado anteriormente simboliza el inicio de la lucha por el territorio, debido a que el venado vive y se desarrolla en este espacio físico en particular, y es en este mismo espacio en donde emerge la cultura purhépecha. A partir de este momento se inicia la expansión militar del pueblo tarasco, la cual se hace en honor al

¹ ALCALÁ, Jerónimo de, *La Relación de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2013, p. 19.

² ZÁRATE HERNÁNDEZ, José Eduardo, *Los Señores de Utopía*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001, p. 79.

dios *Curicaveri*, hacia las regiones que los antiguos denominaron “las cuatro partes del mundo”.



Fig. 1. *Tariácuri entrega una parte de su dios Curicaueri a Hiripan, Tangaxoan y Hinquingare. Obsérvese la forma en almendra, que es la piedra sagrada, lámina xvii, Relación de Michoacán.*³

¡Oh tú, / dios del fuego, / recibe propicio nuestras preces: / lleguen hasta ti las espirales / de humo / de la leña sagrada / el valor / a nuestros guerreros / que hoy empuñan las armas / para aumentar los dominios / de nuestro padre el SOL / ... Tú, / que eres la mañana de oro, / ciega a tus enemigos, / envuélvelos en el humo / que se levanta / de estas mil hogueras / y hazlos caer a todos / en manos de tu ejército.⁴

Este poema de la actualidad parece estar inspirado –dado su carácter bélico– en las palabras del viejo Tariacuri que menciona a sus sobrinos Hiripan y Tanganxoan. El párrafo se encuentra en uno de los pasajes de *La Relación de Michoacán*:

No sé si vienen a hacer gente contra Curícaueri, nuestro dios, porque vienen con sus dioses y dicen que se quieren venir a ponerse debajo del amparo de nuestro dios Curícaueri, y de miedo de la guerra,

³ <http://books.openedition.org/cemca/docannexe/image/3397/img-4.jpg>

⁴ <http://www.purepecha.mx/threads/3348-Ceremonia-de-la-Toma-de-la-Bandera-P-O>

o por ventura, es ruido hechizo y vienen a hacer gente, [tachado: contra Curícaueri] a pelear. Y fuéronse a sus casas Hiripan y Tangáxoan y hicieron aquellos dos días flechas con toda la gente, y el siguiente día a la tarde las trujeron a mostrar a Tariacuri y pusieronlas todas en el patio. *Y tomábalas Tariacuri y parecíanle bien y decía: Estas flechas son dioses; con cada una destas mata nuestro dios Curícaueri y no suelta dos flechas en vano.*⁵

2.- UBICACIÓN, GEOGRAFÍA Y TERRITORIO

Los registros de las primeras ubicaciones del pueblo tarasco, y por consecuencia la de la localidad de Ueamuo y Santa Fe, ya las refiere el Dr. Nicolás León Calderón, originario de la villa de Cocupao (actual municipio de Quiroga, Michoacán), en su obra “Los indios tarascos del lago de Pátzcuaro”:

Según las tradiciones protohistóricas del pueblo tarasco, a poca distancia de este incomparable lago, arribaron los chichimecas *vacanaze*, sus progenitores, que en estado de tribu nómada, aunque ya algo alumbrada por incipiente civilización, buscaban lugar apropiado para fijar su residencia.

Hireticatame, su primer caudillo, en los varios cambios que las necesidades de su tribu le obligaran a ejecutar, arribó casi a las márgenes del lago, y su descendiente *Sicuirancha* llegó a habitar su costa septentrional...

Pasado algún tiempo, *Pauácume* y *Veapani*, hijos de *Sicuirancha*, después de efectuar consejo con los principales guerreros y sacerdotes de la tribu, resolvieron explorar algo más de la región que habitaban, aunque sin llegar a lugares que mucho distaban de Vayameo, su residencia.

Curátame, caudillo que reemplazó a éstos en la jefatura de la tribu, recorrió mayor extensión del territorio, y sus hijos, ya en el poder, extendieron sus investigaciones hasta cerca de Tzintzuntzan.⁶

Este fue el origen territorial y punto geográfico a partir del cual se dio la expansión del pueblo Tarasco, bajo la dirigencia del clan de los Chichimecas-Uacusecha. En épocas prehispánicas, el territorio tarasco se dividió en las llamadas “cuatro partes del mundo”, las cuales tenían como centros de culto a sus dioses, los cuales cumplían con una función religiosa pero también respondían a una estrategia militar, de concentración poblacional y de mercados

⁵ ALCALÁ, *La Relación de Michoacán*, p. 120 (f 10).

⁶ LEÓN CALDERÓN, Nicolás, “Los indios Tarascos del lago de Pátzcuaro”, *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, tomo 1, núm. 26, 1934, pp. 149-168 (cita en página 150).

cuyos puntos geográficos principales se localizaban en los actuales pueblos de Tancítaro, Xacona (Jacona), Tzintzuntzan y Zinapécuaro; los datos son inexactos y son más bien de carácter interpretativo, acota Pollard.⁷

En los últimos tiempos, la región en la cual se ubica todo el territorio purhépecha ha sido dividida en cuatro subregiones: la Sierra (o Meseta Purhépecha), la Cañada de los Once Pueblos, la Ciénega de Zacapu y la rivera del Lago de Pátzcuaro. Según la interpretación del antropólogo alemán Gunther Dietz:

El territorio que actualmente se conoce como región purhépecha está ubicado en la parte noroccidental del Estado mexicano de Michoacán (cfr. mapa 1), en una franja del Eje Volcánico Transversal. Las alrededor de 110 comunidades en las que se asientan los purhépecha contemporáneos forman parte de un total de 21 municipios (cfr. mapa 2). La región se caracteriza por un suelo volcánico altamente poroso –que origina una gran permeabilidad de las aguas pluviales–, que está cubierto de bosques, parcelas agrícolas y recursos acuíferos: los lagos de Pátzcuaro y Zirahuén, la laguna de Zacapu y el río Duero (cfr. mapa 3). Desde este punto de vista geográfico, la región purhépecha se suele subdividir en un mínimo de cuatro subregiones:

- a) la cuenca lacustre de Pátzcuaro, que abarca los actuales municipios de Erongarícuaro, Quiroga, Tzintzuntzan y Pátzcuaro.
- b) la Ciénega de Zacapu, que abarca los municipios de Zacapu y Coeneo.
- c) el valle del río Duero, regionalmente conocido como la Cañada de los Once Pueblos, que coincide con los límites del municipio de Chilchota.
- d) y la Meseta o Sierra Purhépecha, que se extiende al este de la cuenca de Pátzcuaro y al sur de la Cañada; comprende los restantes municipios con población purhépecha y a veces se subdivide en una parte central, que abarca municipios con población mayoritariamente purhépecha, y una periferia occidental, las comunidades sujetas a los municipios predominantemente mestizos de Uruapan, Los Reyes, Tangancícuaro y Tangamandapio.⁸

⁷ PERLSTEIN POLLARD, Helen, “El gobierno del Estado tarasco prehispánico”, en Martínez Paredes, Carlos y Terán, Marta (Coords.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, México, COLMICH / CIESAS / INAH / UMSNH, 2003, p. 48.

⁸ DIETZ, Gunther, *La comunidad Purhépecha es nuestra fuerza: etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán*, Quito, Editorial Abya-Yala, 1999, p. 103.



Fig. 2. El territorio purhépecha.⁹

En la primera de las cuatro subregiones anteriores figura la comunidad indígena de Santa Fe de la Laguna. El poblado se encuentra ubicado en la ribera noreste del Lago de Pátzcuaro; es una de las tres comunidades originarias (San Andrés Tziróndaro, San Jerónimo P’urhenchecuario y Santa Fe) que, a partir de la municipalización en el año de 1852, integran el municipio de Quiroga, Michoacán, México.

⁹ https://es.wikipedia.org/wiki/Imperio_pur%C3%A9pecha#/media/File:Tarascan_aztec_states.png

3.- HISTORIA Y FUNDACIÓN DEL SEGUNDO HOSPITAL-PUEBLO

El desarrollo de la cultura tarasca desde su centro de gobierno (geopolítico), ubicado en la cuenca del lago de Pátzcuaro Puede situarse en un lapso, “durante el periodo protohistórico/posclásico tardío (1350-1525) –basado en– un sistema social en el que la identidad tarasca reemplaza las identidades locales étnicas y lingüísticas como base del poder político y social”.¹²

La antropóloga e investigadora Claudia Espejel Carbajal nos proporciona estos datos al hablar de *Vayameo (Bayameo)* en su libro *La Justicia y el fuego, dos claves para leer la relación de Michoacán*: “Tercer asentamiento de los chichimecas. Sicuirancha se muda a Vayameo después de vencer a los de Naranjan y Cumanchen. Allí construye templos, casas de los papas y fogones”.¹³ Ahí tuvieron a su dios Curicaveri y gobernaron *Sicuirancha, Pauacume Uapeani y Curatame*. A partir de este primer asentamiento, donde hicieron casas para los papas o sacerdotes y templos para el dios Curicaveri, los chichimecas del linaje de los Uacusecha se trasladaron a otros lugares (Pátzcuaro y Tzintzuntzan), para desde ahí conquistar grandes extensiones de lo que ahora es básicamente el territorio michoacano, para conformar el estado tarasco, quedando Uayameo como lugar de “tercer orden”:

La importancia de Uayameo como lugar de tercer rango radica en que mantenía el control de una serie de poblaciones de menor rango como Purenchecuaró, Chupícuaró, Cocupao, Tirimicua, Yrapo, Serandangacho, Cutzaro y muy probablemente Curinguaró.¹⁴

Con la llegada de los españoles a Mesoamérica, se trastocaron enormemente las formas de vida de los habitantes de los territorios indígenas. Junto con el caballo y las armas de fuego, llegaron también la Real Audiencia virreinal, de la cual se hizo cargo, a partir de la segunda audiencia, el jurisprudente español Don Vasco de Quiroga, como oidor de la misma. Hombres, caballos, armas y oidor salen de Sevilla el 25 de agosto de 1530.¹⁵ Al llegar Vasco de Quiroga a tierras tarascas se dio cuenta de que:

¹² PERLSTEIN POLLARD, “El gobierno del Estado tarasco prehispánico”, p. 49.

¹³ ESPEJEL CARBAJAL, *La justicia y el fuego*, p. 27.

¹⁴ ZÁRATE HERNÁNDEZ, *Los Señores de Utopía*, pp. 82-83.

¹⁵ WARREN, J. Benedict, *Vasco de Quiroga y sus hospitales pueblo de Santa Fe*, Morelia, IIH-UMSNH, 2015, p. 30.

La conquista española había deshecho grandemente el modo de vida indígena. Los nuevos señores españoles de la tierra traían un sistema de gobierno diferente, leyes y costumbres sociales poco familiares, actitudes enteramente distintas en muchos aspectos de la vida, y una nueva religión. Se habían llevado a muchos de los indios más fornidos para pelear en sus guerras, cargar los pertrechos o trabajar en las minas. Algunas veces los hombres volvían, otras veces no. Esto dejaba muchas a muchas mujeres y niños, y a gente físicamente incapacitada para valerse por sí misma, rodeados de quienes solo estaban prontos a tomar ventaja de ellos, y faltos de cualquier forma organizada de ayuda social. Quiroga encontró muchos niños en las calles, los mercados y las plazas buscando la comida que habían dejado los puercos y los perros.¹⁶

Hombre notable por sus ideas renovadoras y poco comunes, fundó el segundo pueblo-hospital de Santa Fe en tierras michoacanas, a semejanza del primer hospital que construye en el centro de México.

Inició con los planes para construir otro pueblo-hospital, movido por la destrucción del modo de vida original de los purhépecha en dicho lugar. Vasco de Quiroga aspiraba a darles un esquema de vida nuevo, con base en los postulados de la llamada utopía del canciller británico Tomas Moro:

Cuando les propuso a los indios que si querían les construía un hospital, según el modelo de Santa Fe de México... Le mostraron un barrio, en el lado de la laguna de Pátzcuaro más al propósito y se comenzó la construcción. La fundación formal del hospital debe haber tenido lugar el 14 de septiembre de 1533 ya que Quiroga dice en las Ordenanzas que las primeras grandes cruces se levantaron en cada uno de los hospitales durante la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz, aunque en años diferentes.¹⁷

En este espacio se conjugan las ideas de Vasco de Quiroga con la finalidad de proporcionarles cuidados, asilo y hospitalidad a los enfermos y peregrinos, o a los naturales que anduvieran errantes y sin sustento. Según Alfonso Gortaire, en su libro *Santa Fe de la Laguna, presencia*

¹⁶ WARREN, *Vasco de Quiroga y sus hospitales pueblo*, p. 31.

¹⁷ WARREN, *Vasco de Quiroga y sus hospitales pueblo*, pp. 101-102.

etnológica de un pueblo hospital, el Iurixeo, Hospital o *huatapera*, como también se conoce a este tipo de sitios era:

Lugar de hospitalidad para los enfermos y peregrinos, escuela de adultos, preparación para jóvenes que iban a casarse, aprendizaje de oficios y artesanías, escuela de niños, centro religioso ceremonial para la enseñanza religiosa y el culto, que hacía la unidad del espíritu con la acción, de la religión y el trabajo. Este fue el Hospital y sus funciones estaban íntimamente combinadas con las funciones de tipo social y religioso, que se compenetraban en una síntesis armoniosa y ejemplar.¹⁸

En la actualidad, el hospital fundado por Don Vasco sigue conservando esta vocación en lo general, y aún funciona como iglesia-templo y espacio sagrado en donde se traspasan cargos, se imparten enseñanzas al coro de la iglesia, el catecismo a los infantes. Este espacio de la comunidad se ha mantenido y se ha enriquecido con otro tipo de eventos sociopolíticos, ya que ha sido sede de reuniones de diversa índole, concursos artesanales, encuentros de pireris, foros, asambleas de comunidades, lugar de cursos y coloquios académicos, etc.

La historia de Santa Fe de la Laguna posterior a la fundación del pueblo hospital tiene que ver con la propiedad de la tierra, desde que Vasco de Quiroga adquiere, de parte de Pedro Cuinierangari y su esposa Doña Inés, el territorio que ahora conserva la comunidad.

Es de hacer notar que hay en la historiografía un episodio que marca completamente el origen de la comunidad y su legado territorial y que pone de manifiesto que una porción de los terrenos comunales fue cedida por parte del tío de Tanganxoan II, último cazonzi purhépecha, dado que las primeras que compró el oidor por un precio de 150 pesos no eran suficientes:

Quiroga llamó a don Pedro ante él y le informó de la real cédula del 13 de noviembre de 1535, por la cual su majestad había mandado que algunas tierras que no se usaban, situadas cerca de los hospitales, fueran destinadas para el mantenimiento y sostén de los que vivían en ellos. Le explicó que por mandato del virrey Mendoza la cédula ya había sido cumplida con respecto a Santa Fe de México, y recordaba al gobernador indio que todavía tenía que ser cumplida en

¹⁸ GORTAIRE ITURRALDE, Alfonso, *Santa Fe, presencia etnológica de un pueblo hospital*, Quito, Abya-Yala, 1999, p. 15.

Santa Fe de Michoacán. Don Pedro ya había destinado algunas tierras para el pueblo, pero no eran extensas, y había necesidad de muchas más para conservar bien su trabajo. Quiroga le pidió que señalara otras tierras que pudieran destinarse para el pueblo, de manera que el virrey pudiera poner la cédula en vigor.¹⁹

Como señalamos anteriormente, el trabajo etnológico y etnográfico que hace el antropólogo ecuatoriano Alfonso Gortaire Iturralde es una lectura obligada por su contenido documental y testimonial sobre la historia de Santa Fe de la Laguna. Con su trabajo podemos entender la idea y la manera en que es asumida la identidad y la relación de los actuales pobladores con su tierra. Apreciamos también el componente católico en la mayor parte de la vida social de la comunidad, aunque no debemos olvidar que la fundación misma del pueblo hospital de Santa Fe fue realizada por un religioso, y uno de los objetivos fundamentales del obispo Quiroga fue el adoctrinamiento de los naturales como parte de la conquista espiritual de los indígenas.

En este sentido, Nicolás León hace la siguiente observación sobre los habitantes de Santa Fe:

...y nos muestra a *Santa Fe de la Laguna*, esto es, al pueblo-hospital que por 1534 fundara el Ilmo. Sr. Quiroga, a muy corta distancia de *Vayameo*, primitiva residencia del segundo jefe de los chichimeca *vacanaze*. La población india que lo habita es de todas las actualmente subsistentes en derredor del lago, aquella que más se ha asimilado a las costumbres de los blancos, aunque conservando muchos usos precolombinos.²⁰

Más aún, en torno a su fundador (el oidor Vasco de Quiroga), León hace la siguiente interpretación de lo que aprecia en la comunidad Santa Fe de ese entonces (más o menos, en 1934):

Todos los pueblos del lago, así como los de la sierra, guardan con reverente ternura la memoria de su benefactor y padre, el Ilmo. Sr. Dn. Vasco de Quiroga, a quien siempre nombran con el tierno dictado de *tatá huchacueri* Dn. Vasco (nuestro padre Don Vasco). Los de Santa Fe, en

¹⁹ WARREN, *Vasco de Quiroga y sus hospitales pueblo*, p. 108.

²⁰ LEÓN CALDERÓN, “Los indios tarascos”, p. 157.

este particular, son los que más se distinguen, pues a más de su efigie guardan como inestimable reliquia el monumental sillón en que él descansaba.²¹

En la síntesis histórica que hace Gortaire, refiere que, posterior a la fundación del hospital, Don Vasco tramita de forma legal la concesión de tierras para el pueblo. Para ello toma como referencia el documento citado por Beaumont de 1932, el cual incluye nada más y nada menos que el testimonio del propio Virrey Antonio de Mendoza. Posteriormente nos da cuenta de una copia de la documentación original de 1542. Según Gortaire, esta copia se encuentra en el archivo del pueblo de Santa Fe, cuya fecha data del primero de enero de 1631, donde se observan las concesiones dadas por el rey. También hace mención sobre un recurso legal que interpone la comunidad para proteger sus tierras que data del 26 de febrero de 1543 en contra de Juan Infante, el encomendero que trataba de posesionarse de las tierras de Santa Fe de la Laguna.²²

A partir de la fundación del pueblo-hospital de Santa Fe, Vasco de Quiroga organiza la forma de vida comunitaria y, más aún, las relaciones de parentesco y la reproducción parental, al determinar los matrimonios entre los naturales y las familias que deberían unirse en matrimonio para el servicio al hospital: “que los mancebos para casar se casen y en qué edad y con quién, según orden de la iglesia” (Ordenanzas 8).

Al mismo tiempo, da continuidad al régimen prehispánico de corte patriarcal al dejar por escrito lo siguiente: “y así de esta manera cada parentela morara en su familia como esta dicho y el más antiguo abuelo será el que en ella presida y a quien han de acatar y obedecer toda la familia” (Ordenanzas 10).²³

4.- ACTIVIDADES ECONÓMICAS Y PROFESIONALES

Santa Fe de la Laguna tiene un número poblacional que ronda los cinco mil habitantes, aproximadamente. Se han contabilizado 1150 jefes de familia (este dato ha servido a la organización de la comunidad para la cooperación y la organización de las faenas comunitarias).²⁴

²¹ LEÓN CALDERÓN, “Los indios tarascos”, p. 158.

²² GORTAIRE ITURRALDE, *Santa Fe*, p. 114.

²³ GORTAIRE ITURRALDE, *Santa Fe*, p. 23.

²⁴ Jefatura de Tenencia. Periodo 2015-2016 (Alfonso Hernández y Mateo Barajas). Entrevistas realizadas personalmente, en diciembre de 2016.

En un reciente estudio que realizaron alumnos de la Licenciatura en Estudios Sociales y Gestión Local de la Escuela Nacional de Estudios Superiores de la UNAM, campus Morelia (ENES-UNAM), en un trabajo conjunto con jóvenes estudiantes de la Preparatoria Indígena Intercultural de Santa Fe de la Laguna, se obtuvieron datos actualizados de las actividades económicas de la comunidad: la gente en Santa Fe se dedica a tres actividades económicas principales: la alfarería, la agricultura y la pesca.

La alfarería

Es la actividad a la que se dedica la mayor parte de las personas; hombres, mujeres, jóvenes y niños se encuentran involucrados en este trabajo. Es una actividad generacional, ya que los padres les enseñan a sus hijos. Hay dos técnicas en la elaboración de las artesanías, que son en su mayoría jarros y vasijas de barro, el llamado método tradicional con torteado de la masa y la técnica del vaciado en molde.

Los productos de esta actividad se comercian en crudo de manera interna por parte de las familias que no pueden comprar los insumos para la quema y el vidriado (leña y esmaltes), y el resto de la producción se comercializa en las bodegas de la comunidad y fuera de la misma, en los estados de Guerrero, Puebla, Jalisco, Estado de México, Veracruz y Michoacán, entre otros estados de la República, generando con ello una actividad económica adicional que es el comercio en pequeña y mediana escala. A dichos estados se acude en los meses de diciembre (Navidad), marzo-abril (cuaresma y Semana Santa), así como en el mes de noviembre para las festividades del Día de Muertos.²⁵

La agricultura

Es una de las prácticas milenarias de las culturas mesoamericanas y de la purhépecha en particular, y a su vez la de mayor tradición en nuestra comunidad, con base en el maíz, la calabaza y el frijol en menor escala.

Existen a la vez dos momentos de la siembra, la de humedad residual, que se hace en el mes de marzo sobre todo en las tierras de las partes altas de la comunidad y que se encuentran al norte del núcleo poblacional de Santa Fe. Y la siembra de temporal que se

²⁵ ENES-UNAM, *Diagnóstico exploratorio en Santa Fe de la Laguna*. Licenciatura en Estudios Sociales y Gestión Local, campus Morelia, octubre-diciembre 2016, p. 10.

realiza en los meses de mayo y junio, previo a la temporada de lluvias y que se hace en las tierras que se encuentran en las partes bajas y a la orilla del lago en la parte sur de la comunidad.

La agricultura es de consumo y la otra parte se vende al interior de la comunidad entre las mismas familias. Esta actividad representa una tradición comunitaria y se sostiene más como una manera de conservar la posesión de la tierra que como una actividad meramente económica, ya que los insumos y el costo de producción es muy alto.²⁶

La pesca

Es la tercera actividad en orden de importancia ya que no todas las familias se dedican a la misma. Tradicionalmente, las familias que viven más próximas a la rivera del lago son las que se dedican a la pesca, la misma varía de acuerdo con los meses del año. Las especies que se encuentran en la actualidad son la mojarra, la carpa y el charal, dado que la acúmara, la trucha y el pescado blanco se han extinguido.

En los meses de invierno los peces se van a las partes más cálidas, por lo que es difícil hallarlas; y en los meses de otoño, debido a los vientos, las redes que utilizan para pescar se enredan, dificultando mucho esta actividad; los meses en que abunda el pescado son los meses de mayo y junio; mientras que en los días de cuaresma y semana santa (marzo-abril), el precio de los pescados alcanza su nivel máximo.

La migración

En los últimos veinte años ha ido en aumento el número de migrantes a los Estados Unidos, los cuales han dinamizado un poco la economía de la comunidad al ofrecer trabajos sobre todo en el ramo de la construcción a albañiles y tiendas de materiales para la construcción. De igual manera se ha incrementado el número de profesionistas: médicos, profesores, historiadores, enfermeras e ingenieros que ejercen su carrera en distintas instituciones y en el autoempleo.

²⁶ ENES-UNAM, *Diagnóstico exploratorio*, p. 11.

En cuanto a la organización económica de los hogares, en el citado estudio de los alumnos se aplicaron 42 encuestas a un 3% de los hogares de los ocho barrios, las cuales arrojaron los siguientes resultados, grosso modo:

- Gran parte de las familias de los barrios de San Pedro II y Santo Tomás II se dedican a la alfarería en crudo, una docena de tazas tamaño juguete la venden en 60 pesos aproximadamente.
- De las 42 encuestas, en al menos 37 casas solo dos personas se encargan de cubrir los gastos de la familia que se compone de 3, 5 y hasta 10 integrantes.
- Algunas personas no participan en las fiestas de la comunidad, pero sí aportan lo de la cooperación para las fiestas del pueblo.
- Lo anterior implica que las personas tengan que dedicar más tiempo a su trabajo, o bien, buscar otros trabajos para poder cubrir este gasto que se pide en al menos tres ocasiones en el año.
- 29 mujeres de la 42 encuestadas respondieron que el dinero que juntan al mes no les alcanza para cubrir todos los gastos, sin embargo, siguen dando estas aportaciones para las fiestas y otras actividades de la comunidad como las faenas, “por el hecho de que las fiestas, como otros símbolos, forman parte de su identidad”.²⁷

Pirámide poblacional

Según datos de la página del Catálogo de localidades de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), el último censo efectuado en el 2010 arroja un total de 4,879 habitantes, de los cuales 2,572 son mujeres y 2,307 son hombres, con un total de 1166 viviendas habitadas.²⁸

El 60% de la población cuenta con dos dormitorios o más, mientras que el 40% requiere aumentar el espacio, ya que tiene un solo dormitorio. El 53% de las viviendas tienen piso de tierra y solo el 43% tienen piso de material diferente de tierra (INEGI, 2010).

5.- LOS BARRIOS Y LA ORGANIZACIÓN COMUNITARIA

La organización nace en el núcleo familiar, la cual le imprime algunos rasgos a la organización del barrio, como es el localismo y la patriarcalidad, de tal suerte que la asamblea

²⁷ ENES-UNAM, *Diagnóstico exploratorio*, p. 13.

²⁸ <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=160730011>.

del barrio la componen únicamente hombres varones del barrio y, consecuentemente, los ocho barrios componen la comunidad.

El núcleo poblacional de la comunidad se encuentra compuesto por dos grandes mitades cuyo eje divisorio es el hospital o Iurixeo. Estas dos secciones están separadas por una calle que atraviesa la comunidad de norte a sur, pasando por el atrio del templo. Estas mitades son: *Ueramani* o salida y *antajchukua* o el rincón. Del mismo modo, la calle principal que recorre a la comunidad de Oriente a Poniente, y que pasa por la plaza del pueblo, secciona a la localidad en arriba (*karhakua o norte*) y abajo (*ketzekua o sur*).

Entonces en la localidad hay cuatro grandes partes: *ueramani*, *antahchukua*, *karhakua ka ketzekua*: salida, rincón, arriba y abajo (Este, Oeste, Norte y Sur), respectivamente, que podrían simbolizar a las prehispánicas cuatro partes del mundo, según la cosmovisión de los antiguos purhépecha:

Algunos de los elementos (ideas) de la identidad étnica tarasca (visión del mundo, cosmología) reaparecen en la conformación (estructura) de los pueblos-hospital, como la división cuatripartita del espacio: cuatro barrios orientados según los puntos cardinales regidos por cuatro santos patronos que se corresponden con los dioses de los cuatro vientos.²⁹

Cristina Monzón se refiere a la ubicación espacial del territorio purhépecha con base en la etimología tarasca de la siguiente manera:

Se puede concebir al cuenco terrenal como el cuerpo de un ser animado acostado panza abajo con la mano izquierda hacia el sur, la mano derecha hacia el norte, el poniente *-mu*, que es el orificio por donde entra el sol, se puede ver como la boca, y el levante *-hchu*, que es el lugar de donde sale el sol, puede asociarse con el año.³⁰

El orden espacial en que se ubican los mismos puntos de referencia en Santa Fe de la Laguna es curiosamente distinto a como lo plantea Monzón, ya que el *andahchukua* se encuentra justamente al Poniente, es decir, el cuerpo de este ser animado en cuestión, estaría acostado

²⁹ ZÁRATE HERNÁNDEZ, *Los Señores de Utopía*, p. 84.

³⁰ MONZÓN, Cristina, “Los principales dioses tarascos: Un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca”, *Relaciones*, vol. 26, núm. 104, otoño de 2003, p. 141.

panza arriba, quedando el Sur y el Norte en los mismos lugares en que los refiere la autora, es decir, los dioses de la mano izquierda estarían al Sur, efectivamente, tal como lo refiere la mitología purhépecha.

Cada una de las mitades se compone de cuatro barrios, que se enumeran líneas más adelante; esta conformación y organización territorial sirve, entre otras cuestiones, para la elección de las autoridades comunales, ya que la mitad de ellas debe ser una sección; de esta forma un Jefe de Tenencia debe ser del rincón (*antahchukua*) y el otro de la salida (*ueramani*), los cuales estarán en el cargo por un periodo de un año a partir del mes de enero. En la actualidad, la comunidad se aglutina para la organización interna en torno a ocho *huapatzecua* o barrios, que adoptan los nombres de cuatro santos cristianos: (1) San Juan Urhepati; (2) San Juan Tatsepari; (3) San Sebastián Urhepati; (4) San Sebastián Tatsepari; (5) Santo Tomás Urhepati; (6) Santo Tomás Tatsepari; (7) San Pedro Urhepati, y (8) San Pedro Tatsepari. *Urhepati* (= adelante), *Tatsepari* (= atrás), de acuerdo con la cercanía a la plaza, el pueblo-hospital y el templo principal de la comunidad y probablemente al lugar que ocupan durante las procesiones de los santos en la comunidad.

Anteriormente había otro barrio, el de San Miguel, que actualmente es el barrio del Calvario, que en décadas pasadas todavía se organizaba para la protección del territorio comunal de la parte noreste de la comunidad de Santa Fe. Sin embargo, actualmente se encuentra anexado a la cabecera municipal de Quiroga y ya no participa en la organización de la comunidad.

Todos estos barrios tienen su representación por medio de encargados de barrio, los cuales realizan asambleas barriales para organizar las colectas económicas para las fiestas de la comunidad, o bien para algún asunto particular que tiene que ver con decisiones del barrio, que se llevan a ratificación al interior de la asamblea general de comuneros, como el caso del nombramiento anual de los jefes de tenencia y las demás autoridades comunales. De igual manera, esta es la unidad organizativa esencial de la comunidad y sirve para organizar los trabajos comunitarios, como la faena para el mejoramiento de calles, escuelas, los cuidados del bosque, apagar incendios forestales y asuntos de vigilancia local nocturna a través de la Ronda Comunitaria.

Por otro lado, es importante señalar que esta organización también es de utilidad para la celebración de fechas cívicas y para la conmemoración de las festividades civiles, como el

21 de marzo en el que se conmemora el natalicio de Benito Juárez y el 20 de noviembre el Aniversario de la Revolución Mexicana; pero también para recordar de manera colectiva los hechos históricos propiamente comunales, como el 17 de noviembre (fecha en que la comunidad se levantó para recuperar las tierras comunales invadidas) y el 31 de diciembre (fecha en la cual fue asesinado Elpidio Domínguez Castro, dirigente de la lucha por la tierra en nuestra comunidad).

6.- FIESTAS, RELIGIÓN Y TRADICIONES

Las fiestas principales de la comunidad son la del 6 de diciembre, en la cual se festeja al Obispo San Nicolás de Bari, y la del 14 de septiembre, en la que se celebra al Cristo de la Exaltación. Hay otras festividades de menor importancia, dado que no toda la comunidad participa, como los festejos de cada Santo de barrio (en cada uno de los barrios); la fiesta de San José, el 19 de abril; la fiesta de Santa Ana; el jueves de Corpus en el mes de junio, la Semana Santa, la fiesta y los cargos del Niño Jesús, que duran alrededor de 12 días (desde el 24 de diciembre hasta el 8 de enero). De igual manera, hay dos celebraciones en el año que se hacen a sitios sagrados ubicados en los cerros del Señor de la Misericordia (Gortaire lo recoge como “el de la piedra”) y el Tzirate en los meses de mayo y septiembre, etc.

Para tener un mejor acercamiento al calendario de fiestas que tenía la comunidad, podemos remitirnos al trabajo etnográfico de Alfonso Gortaire, quien tuvo acceso al *P'indekuario* (p'indekua = tradición y/o costumbre), que es la relación de todas las festividades del año, según la costumbre de la iglesia y los cargueros de cada fiesta, la cantidad de ofrendas recibidas y la participación de las personas de la localidad. También señala a cuál de los cargueros le correspondía el pago de los oficios que se realizaban ese día determinado.³¹ Dicho compendio da cuenta del sistema de fiestas y cargos de relativo valor histórico. El *P'indekuario* data de un periodo histórico que comprende de 1783 a 1829, y que reproduce José Eduardo Zárate en su obra *Los Señores de Utopía*. Comprendía un total de 46 fiestas que reproducimos tal cual en los anexos.

³¹ GORTAIRE ITURRALDE, Alfonso, *Santa Fe*, pp. 78-80.

Por razones económicas y por la reestructuración del sistema de cargos en la iglesia, ahora ha disminuido el número de cargos eclesiales y se ha determinado que no todas las fiestas se lleven a cabo con la rigurosidad de tiempos de antaño.³²

En este calendario apreciamos lo numeroso de las celebraciones que tenía la comunidad a lo largo de un año, y también notamos la evolución de las ofrendas en cuanto a su abundancia, lo que nos da una idea de los gastos y situación económica tanto de los cargueros principales como del resto de la población. Se trata de alrededor de cuarenta y seis fiestas de carácter religioso en un año, (anexo I).

7.- SANTA FE DE LA LAGUNA, EN EL CONTEXTO DE LAS COMUNIDADES PURHÉPECHA

Podemos afirmar que Santa Fe de la Laguna siempre se ha movido alrededor de los conflictos generados por la tenencia de la tierra y los fenómenos que existen alrededor de ellos, convirtiéndolos en conflictos de carácter social. Es posible encontrar interesantes pasajes a lo largo de la historia que dan cuenta de esta problemática, ligada íntimamente con la pertenencia a la tierra. La profundización de los problemas por la tenencia de la tierra a lo largo de la historia la retomaremos en el segundo capítulo.

Es cierto que la lucha por la tierra es la primera referencia que nos podremos imaginar actualmente de la comunidad. Sin embargo, existen actualmente otras características que con frecuencia pasan desapercibidas a los ojos de muchas personas. Santa Fe de la Laguna es un sitio eminentemente histórico y cultural, donde las manifestaciones artísticas se han venido refrescando continuamente. Es una de las comunidades de la rivera del lago con mayor número de profesionistas, entre ellos existen profesores, historiadores, abogados, médicos, enfermeras, ingenieros; en ella han crecido por lo menos tres curas o párrocos en el siglo pasado, dos de ellos ya fallecidos.

Frecuentemente se han hecho bajo el cobijo del hospital y la plaza principal eventos culturales tales como concursos de pirekuas, danzas, juego de pelota, concursos artesanales y gastronómicos auspiciados por diversas instituciones y de manera autónoma, a los cuales acuden personas de otras comunidades. De igual manera, se han hecho reuniones, encuentros,

foros, talleres, cursos, congresos, coloquios, reuniones académicas, políticas, marchas, tomas de carreteras, desfiles y caravanas.

El 17 de noviembre de 1980, en el marco del levantamiento por la defensa de las tierras comunales y a un año de haberse iniciado la lucha de la comunidad, nació en Santa Fe la bandera purhépecha, símbolo que engloba las cuatro subregiones del territorio purhépecha (la Cañada de los Once Pueblos, la Sierra, la rivera del Lago de Pátzcuaro y la Ciénega de Zacapu) cuyos colores son amarillo, verde, azul y morado, con una obsidiana blanca en el centro, una mano empuñada, el fuego con cuatro grupos de flechas y el lema: “Juchari Uinapekua”.

En ese día se hizo la toma de protesta de la bandera purhépecha, en un acto cívico político, en memoria de los caídos un año antes en la defensa de la tierra. En ese mismo acto se proclamó un discurso conmovedor del cual transcribimos un fragmento:

Hacemos memoria y honor a todos los hermanos y compañeros indígenas y campesinos de todo el país que han sido asesinados por los caciques, guardias blancas y terratenientes, y por toda clase de cuerpos represivos del gobierno que los protege... y juramos ante la memoria de todos nuestros compañeros, que estaremos en pie de lucha, hasta las últimas consecuencias por lograr sus anhelos y sus ideales, que también son los nuestros.³³

Nuestra comunidad ha sido cuna de organizaciones políticas tan poderosas como la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ), bajo la dirección del legendario abogado Efrén Capiz Villegas. Dicha organización de masas indígenas y campesinas, en la década de los ochenta, tuvo representantes en casi todo el territorio estatal, y fue una de las partes integrantes más importantes de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), que operó a nivel nacional como uno de los referentes más importante de la movilización y de la lucha campesina:

En sus primeros dos años de vida la CNPA organiza tres Encuentros Campesinos Nacionales con miles de participantes. El primero, en Milpa Alta, Distrito Federal; el segundo en Santa Fe de la Laguna, Michoacán, y el tercero en Vega Chica, Veracruz.³⁴

³³ SOTO GONZÁLEZ, José Luis, *Arte y simbología del Año Nuevo Purhépecha*, Casa Natal de Morelos / Taller de Investigación Plástica, Morelia Mich, 2008. p. 20.

³⁴ BARTRA, Armando, *Los nuevos herederos de Zapata, campesinos en movimiento 1920-2012*. México, PRD, 2012, p. 192.

Otra de las organizaciones que se vio cobijada por la comunidad y en parte fue producto de la lucha de la comunidad, junto con otras, fue el Consejo Supremo Purhépecha de años posteriores al nacimiento de la UCEZ, el cual tuvo como uno de los principales logros a nivel local la toma y la recuperación del Palacio de Don Pedro Huitzimengari, el cual se ubica en pleno centro de la ciudad de Pátzcuaro y que ahora se encuentra en manos de artesanos que provienen de diversas comunidades de la región.

Estudiantes y activistas formados a la luz de la lucha estudiantil y por la tierra en Santa Fe, egresados de las casas del estudiante, formaron agrupaciones y movimientos como la “Ireta Xanaru” (el camino del Pueblo), que entre sus planteamientos tenían como meta la democratización de los procesos comunales y el rescate y la proletarización de la cultura.

Otra de las organizaciones nacidas al calor de la lucha de varias comunidades, entre otras de Santa Fe de la Laguna, fue el Frente Independiente de Comunidades Indígenas de Michoacán (FICIM), integrado después del primer encuentro de comunidades indígenas, celebrado en los días 16 y 17 de febrero de 1991, en la comunidad de Cherán, en donde acudieron varios comuneros de Santa Fe. En dicho congreso se plantearon los principios de una nueva organización india que luchara combativamente por los intereses de las comunidades indígenas y se emitió el ya célebre “Decreto de la Nación Purhépecha”, como respuesta de rechazo a la iniciativa de reforma al artículo 27 constitucional. El documento desconoce a los líderes y autoridades que firmen la iniciativa y de igual manera señala: “se expulsará a todos los comuneros y ejidatarios que en lo personal vendan sus parcelas o sus tierras” (punto tercero y cuarto del Decreto).³⁵

En 1986, nace en la comunidad el Taller Escuela de Santa Fe (TES), el cual está integrado por más de una docena de comuneros, entre jóvenes, artesanos y campesinos de la misma comunidad, los cuales tenían como objetivo el impulso a una nueva forma de organización de la comunidad, de manera democrática, a partir del consenso en los barrios y, de esta manera, revitalizar la Asamblea General de Comuneros mediante la toma de decisiones desde abajo y que dichas decisiones fueran presentadas y ratificadas en la propia asamblea general. Impulsaba, además, el estudio de los problemas locales, estatales,

³⁵ MÁXIMO CORTÉS, Raúl, *Orígenes y proyecto de Nación P'urhepecha*, en Carlos Martínez Paredes y Marta Terán (Coords.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, México, COLMICH / CIESAS / INAH / UMSNH, 2003, pp. 547 y 548.

nacionales e internacionales, así como el análisis de temas variados y la formación política de sus miembros.

En 1990, la comunidad fue la sede del año nuevo purhépecha, fiesta en la cual se celebra la “nueva purhepecheidad”, en la cual en la actualidad participan activamente más de 50 comunidades con su representación a través de los llamados cargueros del “Fuego Nuevo”. El “Año Nuevo Purhé” se trata de un evento cultural en el que se han reinventado símbolos culturales e históricos mesoamericanos, como lo son el agua, la piedra, el maíz y el fuego, en el cual se incluye últimamente la bandera purhépecha como elemento integrador de las comunidades de las cuatro subregiones del actual territorio purhépecha.

En el plano de las artes, Santa Fe cuenta con un museo local de piezas y reliquias de Vasco de Quiroga, que se encuentra en un espacio abierto en el hospital-pueblo que él mismo fundó. De igual manera, en la última década, fue la comunidad la que, en el plano educativo, propuso la creación de una escuela secundaria de corte indígena e intercultural, así como de una preparatoria con el mismo esquema, como un ejemplo a nivel estatal, ya que en Michoacán no existe el subsistema de secundarias y bachilleratos indígenas en el organigrama de la Secretaría de Educación en el Estado (SEE).

La comunidad de Santa Fe de la Laguna, en diversos momentos, ha sido la sede de foros en defensa de la tierra, con la participación de comunidades campesinas e indígenas, y de organizaciones campesinas de carácter regional y nacional. Ha sido también la sede de foros en defensa de la educación pública con la presencia de sectores magisteriales y académicos especialistas en temas de educación formal, no formal y popular.

El hospital-pueblo ha cobijado eventos académicos como los coloquios sobre historia y tradición cultural purhépecha, en los que han confluído instituciones de renombre como El Colegio de Michoacán, la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, el Exconvento de Tiripetío y el Instituto de Investigaciones Históricas de Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

En suma, Santa Fe de la Laguna es un referente obligado para las investigaciones y estudios sobre las culturas originarias. De igual manera, sintetiza todas las contradicciones que como sociedad tenemos, pero también es una de las comunidades que, aun con sus diferencias y contradicciones, ha sabido mantenerse de pie y ha resistido a la mayoría de los proyectos que impliquen la fragmentación territorial y cultural de un pueblo milenario. Ha

demostrado su solidaridad en los momentos más difíciles con varias organizaciones políticas, movimientos sociales con otras comunidades indígenas y campesinas, de otros frentes y sectores de la población, al ofrecerles cobijo y apoyo estratégico.

Capítulo II

Santa Fe, una comunidad en defensa de la tierra

“En una raza de costumbre y de alma agrarias, como la raza indígena, este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral. La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que “la vida viene de la tierra” y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente”.

José Carlos Mariátegui, “El problema Indígena”.

1.- INTRODUCCIÓN

En esta sección nos adentraremos un poco a la historia de la lucha por la tenencia de la tierra por parte de la comunidad indígena de Santa Fe de la Laguna, la transformación simbólica y el nuevo significado que adquirió a partir de su proceso de recuperación y defensa. Dicho episodio se desarrolló a lo largo de casi dos décadas (1979-1998). Examinaremos algunos antecedentes, y revisaremos sus consecuencias y sus logros más destacados. Retomaremos el proceso en su generalidad como un elemento pedagógico, del cual echaremos mano para desarrollar un ejercicio didáctico que tiene su aplicación en la enseñanza de la historia, para los alumnos de cuarto y sexto semestre del bachillerato de ciencias histórico-sociales de la preparatoria indígena de Santa Fe de la Laguna.

De manera adicional, y por los resultados que encontramos en el ejercicio, observamos que con esta práctica contribuimos a consolidar la formación académica y política de los estudiantes de la preparatoria de la comunidad como futuros miembros activos de nuestra localidad. Es decir, coadyuvamos en el fortalecimiento de la cultura comunitaria, impulsando la formación del joven comunero de Santa Fe como sujeto histórico y político de su momento, formación que se circunscribe dentro de lo que se conoce en la actualidad como la nueva etnicidad purhépecha.

La lucha por la defensa, la posesión y la tenencia de la tierra en su proceso histórico tiene dentro de sí fuertes elementos de enseñanza y aprendizaje, lo cual estudiaremos a partir de nuestra interpretación de los conceptos de conocimientos previos e *ideas de anclaje* que se encuentran en la teoría del aprendizaje significativo, de David Ausubel.

De la misma manera, y dentro del marco conceptual, trataremos de dilucidar algunos elementos formativos y educativos que se encuentran inmersos en los movimientos sociales y que Raúl Zibechi retoma como “matrices pedagógicas” en su obra *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, que originalmente desarrollan dos autores brasileños, tomando como ejemplo el proceso de lucha del *Movimiento de los Sin Tierra* (MST). En esta obra, Zibechi cita textualmente a Roseli y Salete:

Considerar al “movimiento social como principio educativo” [...], supone desbordar el rol tradicional de la escuela y del docente: deja de haber un espacio especializado en la educación y una persona encargada de la misma; todos los espacios y todas las acciones, y todas las personas, son espacio-tiempos y sujetos pedagógicos.¹

Estos conceptos los encontramos permanentemente en la vida política y cultural de Santa Fe de la Laguna (como en otros tantos espacios de lucha política). En ellos se encuentran inmersos cotidianamente los jóvenes por medio de su familia, el barrio y en general en su convivencia comunitaria; convivencia que va moldeando la personalidad y las actitudes con las que se enfrentan diariamente nuestros jóvenes estudiantes. Estos postulados se desarrollan de manera más específica en el capítulo cuatro.

Para fines de este capítulo, presentamos aquí el problema de la tierra y el territorio a manera de un acercamiento histórico a la lucha por la tierra que lleva a cabo la comunidad de Santa Fe de la Laguna, bajo la dirección de Elpidio Domínguez Castro (1950-1988). El presente análisis tiene la finalidad de estructurar una propuesta pedagógica, pero, además, de explicar someramente la dimensión social y la ideología del imaginario comunitario que adquiere el territorio, y que Bello Maldonado explica desde los movimientos de lucha por el territorio de la siguiente manera:

¹ ZIBECCHI, Raúl, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en Movimiento*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007, p. 31.

El territorio liga elementos materiales con elementos sociales y culturales... define la cosmovisión y cierta forma de convivencia social que está íntimamente ligada, según estos movimientos, con la identidad... El territorio opera de esta forma como el núcleo en que se inscribe la comunidad histórica.²

Trataremos de desmenuzar algunos aspectos que expliquen las razones de cómo y por qué una comunidad entera, aunque con diferencias en su seno, se organiza y se articula permanentemente para mantener intactos los bienes comunales (bosques, aguas, ríos, animales, tierras de cultivo y pastoreo, inmuebles, maquinaria agrícola, vehículos, etc.); todo lo anterior con una enorme carga simbólica y cultural que forman parte de la construcción del mundo comunitario.

2.- LA TIERRA COMO HERENCIA HISTÓRICA

No se sabe con certeza el origen del pueblo purhépecha. El documento conocido como *La Relación de Michoacán* lo refiere, según su autor, en el primer tomo,³ el cual se encuentra extraviado hasta la fecha. Sin embargo y como recordatorio, la historia del pueblo purhépecha data de más o menos 1,200 años. Se puede afirmar entonces, a partir de la interpretación de la segunda parte de *La Relación*, que la cultura purhépecha es una de las más jóvenes, en relación con las otras grandes culturas que habitaron en el llamado eje volcánico transversal de Mesoamérica:

La cultura P'urhepecha en occidente tiene una historia de mil años que se desarrolló en tres etapas alrededor de las cuencas lacustres de Cuitzeo, Zacapu y Pátzcuaro.

La primera etapa, respecto a la historia de los P'urhepecha en el occidente de México tiene su punto de partida en la tradición Chupícuaro y Loma Alta, que constituyen la primera etapa de continuidad basada en la cerámica y la escultura.

La segunda etapa inicia en el 550 d.C. y está marcada por la ruptura del origen antiguo y la migración al norte de parte de la población.

La tercera etapa se sitúa entre los siglos VIII Y IX y está representada por el regreso de los *Uacusecha* norteños a la tierra de sus antepasados, donde se rencuentran con los pueblos de su

² BELLO MALDONADO, Álvaro, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas*, Santiago de Chile, Naciones Unidas/CEPAL, 2004, p. 126.

³ ALCALÁ, *La Relación de Michoacán*, p. 9.

misma sangre y lengua quienes permanecieron en la cuenca del lago de Pátzcuaro, a los que reconocen porque hablan la misma lengua.⁴

Uno de los principales elementos constitutivos y de cohesión de las culturas en el mundo es el territorio, su espacio de reproducción y de desarrollo. Al igual que sucede en otras partes del planeta y de manera especial en el pasado de la cultura purhépecha, una de las principales bases materiales sobre la cual descansaba la unidad y la supervivencia de la cultura de los tarascos prehispánicos fue la posesión de la tierra y el control del territorio.

En el periodo precortesiano, el dominio tarasco llegó a abarcar parte de los actuales estados de Michoacán, Guerrero, Colima, Guanajuato, Jalisco y Querétaro. La expansión del espacio territorial de los tarascos llegó a su máximo nivel bajo la dirección de los gobernantes pertenecientes al clan de los *Chichimecas-Uacusecha* y sus alianzas con otros grupos habitantes sedentarios de los distintos lugares que fueron conquistando, se consolidó en un amplio territorio sujetando a muchas localidades como pueblos tributarios, de los cuales recibían toda clase de elementos materiales y de consumo, tales como alimentos, minerales, oro, plata, plumas, objetos ornamentales y utilitarios de diversa índole:

La rápida expansión de los P'urhepecha en la primera mitad del siglo XVI, bajo la conducción de *Tariacuri* y sus sucesores, así como su caída, es uno de los temas más fascinantes en la historia de Mesoamérica. Entre 1000 y 1300 d.C. el nivel del lago de Pátzcuaro subió considerablemente, y con ello disminuyó la disponibilidad de tierras, por lo que surgieron conflictos entre los habitantes de la cuenca.

Estos conflictos se acentuaron por la llegada de los *Uacusecha*. En este ambiente los *Uacusecha* se unieron con algunos habitantes de la cuenca mediante alianzas matrimoniales y militares. Con el paso del tiempo, y conforme avanzaban las conquistas fuera de la cuenca, los *Uacusecha* se impusieron como la parte dominante de la alianza.

Las conquistas fuera de la cuenca del lago de Pátzcuaro se iniciaron en el año 1350 d.C. Después de la muerte de *Tariacuri*, su hijo *Hinquingare* y sus nietos *Hiripan* y *Tanganxoan* se establecieron como señores de Pátzcuaro, Ihuatzio y Tzintzuntzan, respectivamente. Alrededor del año 1440 d.C. empezó la institucionalización de las conquistas militares con el

⁴ HERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ, Rolando, *Na-kanin-ne, Jucha anapu jimpo*, Tesis de doctorado, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), 2015, pp. 15-16.

establecimiento de una burocracia administrativa, y el reparto de los territorios conquistados a la nobleza.

Se conquistó primero la meseta purépecha y luego la cuenca del Balsas. En 1460 d.C. se conquistó también parte de la provincia de Zacatula, la región del camino al valle de Toluca, las áreas septentrionales de la cuenca del Lerma y la cuenca de Chapala... cuando el control fue asumido por los españoles, el imperio tenía un tamaño de entre 70.000 y 75.000 kilómetros cuadrados.⁵

La justificación para las campañas expansionistas de este pueblo conquistador fue el culto a *Tiripeme-Curicaueri*: El Sol; máxima divinidad purhépecha, también nombrado *Curicua ehueri*, del que brota el fuego, o *Kurhikua k'eri*, el gran fuego. A nombre de esta deidad prehispánica se hicieron las conquistas del vasto territorio tarasco. Este mismo territorio conquistado fue el soporte del poder de los llamados chichimecas *Uacusecha* que gobernaban a los indios en tiempos de la llegada de los españoles.

En el primer capítulo que trata de la fundación de *Ueamuo* (a la postre, Santa Fe de la Laguna), hacemos mención de la escisión de *Ticatame* con respecto del clan *Tzacapu Iretecha*, y con los de *Naranxan*, los cuales habitaban la región de la Ciénega de Zacapu y la actual localidad de Naranja de Tapia, para trasladarse con su dios principal Curicaveri al oriente de su lugar original rumbo a los montes del *Tzirate* y la localidad de *Zipiajo* para situarse finalmente en las faldas del antiguo volcán *Ueamuo*, al lado poniente de su ubicación actual.

En la fundación del pueblo-hospital (de Santa Fe), hecha por Vasco de Quiroga, cuando ocurre la congregación de los indios dispersos, se toma por hecho que el ilustre español compró y dotó, “de su propio pecunio”, la totalidad de las tierras que actualmente ostenta la comunidad. Sin embargo, es necesario precisar que una parte de ellas fue una dotación-donación que hace el gobernante Tarasco, Don Pedro Cuinierangari y su esposa Doña Inés, aliados con los representantes del imperio español. Alfonso Gortaire cita textualmente un fragmento de los archivos de lo que él mismo llama “Documento de propiedad” (de Santa Fe):

⁵ HERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ, *Na-kanin-ne, Jucha anapu jimpo*, pp. 16-17.

Don Pedro, indio Gobernador de los naturales de la dicha provincia, y doña Inés su mujer, por la devoción que tenían al dicho Hospital dio otro pedazo de tierra que ellos tenían e poseían junto a las dichas tierras de uso declaradas que son, desde el dicho señal hasta la estancia de Juan de Villaseñor; para que después de los días de los dichos Don Pedro y Doña Inés, su mujer, el dicho Hospital los tuviese y poseyere según de que más largamente en la donación y escritura que sobre ello paso se contenían.⁶

A partir de ese momento, en la memoria colectiva de Santa Fe, aun con la reducción territorial que significó el nuevo orden que impone la conquista y la colonia, se conserva la idea de unidad en torno a la tierra. Es decir: las tierras que ocupamos han sido posesión y usufructo de la comunidad por siempre “desde tiempos inmemoriales”. Este hito trasciende lo histórico hasta volverse un asunto legal-jurídico, natural e ideológico que sintetiza Lucas Domínguez en su tesis (citada por Zárate):

No es el territorio delimitado por las mojoneras y que se representa en el plano definitivo, sino “las tierras que nos heredaron nuestros padres y nuestros abuelos y los abuelos de nuestros abuelos y sobre las que tenemos no solo un derecho legal o histórico, sino natural porque nadie nos las ha dado, ni las hemos comprado, ni mucho menos robado, sino que han sido nuestras desde siempre.”⁷

Con lo anterior se abre paso una resignificación del concepto de la tierra, en su idea comunitaria y como posesión de la colectividad, con lo cual la comunidad se reorganiza internamente a sí misma a fin de generar las condiciones necesarias para la resistencia y la movilización contra cualquier factor externo que amenace a la tierra y el territorio, y todos los demás bienes de uso común que le son propios.

3.- LA PERTENENCIA DEL INDIO A LA TIERRA

En la cultura de los pueblos indígenas, el ser humano no puede estar por encima de la naturaleza, sino en una interdependencia armónica como base para el buen vivir y para la construcción de su autonomía en la actualidad; por tanto, hemos visto en las últimas décadas

⁶ GORTAIRE ITURRALDE, *Santa Fe*, p. 115.

⁷ ZÁRATE HERNÁNDEZ, *Los Señores de Utopía*, pp. 177-178

declaraciones y pronunciamientos de diferente corte, desde asociaciones civiles hasta organizaciones ambientalistas, sociales y políticas, campesinas e indígenas que han reivindicado el pensamiento del nuevo sujeto colectivo indígena; declaraciones en las cuales se condenan los actos que destruyen el territorio y la naturaleza, bosques, aguas y tierras de uso común, así como de las reservas ecológicas.

En la idea cultural de los pueblos indígenas, entre ellos la comunidad de Santa Fe, se desecha de manera implícita y explícita la concepción occidental de la superioridad del ser humano sobre la naturaleza, inclusive de aquellas ideas del materialismo antiguo que reafirman el “dominio” del humano sobre la naturaleza como premisa fundamental para la existencia y el bienestar del primero. En la cosmovisión del indio, la tierra es el origen y destino final de hombre, la tierra es simbolizada como “la madre”, dadora de vida. Tal fue el simbolismo en la cultura purhépecha, que nombró a una de sus diosas principales como *Cuerauáperi*: la madre que nació y dio vida a todo lo que existe en el mundo, la superficie sobre la cual todo es posible, el sustento material que provee lo necesario para vivir, la que espera paciente la ofrenda a los primeros dioses y a los muertos, la tierra que finalmente espera que el hombre regrese a ella para alimentarla, y también, la confianza del hombre a tener un sitio donde reposar. En este sentido Guillermo Bonfil dice:

La tierra no se concibe como una mercancía. Hay una vinculación más profunda con ella, la tierra es un recurso productivo indispensable, pero es más que eso, es un territorio común, que forma parte de la herencia cultural recibida, es la tierra de los mayores; en ella reposan los antepasados difuntos. Ahí en ese espacio concreto, se manifiestan en diversas formas las fuerzas superiores: ahí están las entidades favorables y las maléficas, a las que hay que propiciar, los sitios sagrados, los peligros, las referencias, La tierra es un ente vivo, que reacciona ante la conducta de los hombres... frecuentemente la idea que se tiene del mundo está organizada a partir de ese territorio propio, que ocupa el centro del universo. En los pueblos desplazados *–y despojados–*, queda en la memoria colectiva el recuerdo del territorio primigenio y la aspiración a recuperarlo... grupo y territorio (un grupo y territorio concretos, definidos) forman una unidad inseparable en las culturas indias... En relación con ese territorio

común (territorio-historia, territorio-cultura) se define también el grupo que aspira a la autosuficiencia.⁸

Un documento importante del Frente Independiente de Comunidades Indígenas de Michoacán, que salió a la luz pública en 1992, es *El Decreto de la Nación Purhépecha*. Este escrito colectivo dedica totalmente la concepción indígena de la tierra y el territorio en el punto número dos del corpus del documento, además de que hace una diferenciación entre la idea occidental y la indígena (del cual anexamos la totalidad del documento al final del trabajo):

2. CONCEPCIÓN INDIA Y CONCEPCIÓN OCCIDENTAL SOBRE LA TIERRA

Para la cultura occidental, expresada desde el Renacimiento hasta la época actual de la exaltación del modelo neoliberal y de la clase en el poder, la tierra es una mercancía que está sujeta al libre mercado, hoy en su máxima expresión, es un objeto de trabajo y medio de lucro que se debe y puede vender al mejor postor.

Esta misma visión occidental concibe como el mejor modo de apropiación y disfrute de la tierra a la propiedad particular, es decir, la propiedad privada.

Por el contrario, en la concepción de las naciones indias, entre ellas la Nación Purhépecha, la cosmovisión integral del universo no separa la Tierra-Naturaleza-Hombre-Cielo, todos forman un conjunto integrado, por lo que el hombre al perjudicar la tierra, el cielo o la naturaleza se perjudica a sí mismo y al protegerla se protege a sí mismo.

Para el indio, como para el purhépecha, la tierra es la madre de la cual brota todo lo que existe, incluyendo al hombre mismo, por lo tanto el purhépecha se concibe como producto de la Madre-Tierra y al servicio de ella. Esto significa que “la tierra es parte de la propia vida y nosotros somos parte de la tierra”, lo cual explica por qué no se negocia o se vende la tierra, porque sería como negociar o vender nuestra propia vida.

De la misma manera, las naciones indias, incluyendo la purhépecha, mantienen como principio la propiedad social de la tierra, es decir, la propiedad comunal, la tierra para el pueblo y no para una u otra persona, en lo particular, lo mismo que el principio del trabajo colectivo y la organización colectiva.

⁸ BONFIL BATALLA, Guillermo, *México Profundo. Una civilización negada*, México, Random House Mondadori, 2005, pp. 64-65.

Esto significa que la tenencia comunal de la tierra no sólo representa un sistema de producción, sino todo un sistema de vida.⁹

El pensamiento indígena contemporáneo

En la actualidad, las voces de comuneros y dirigentes indígenas que han estado inmersos en la vida política de sus comunidades, y más aún, que han estado involucrados en procesos de lucha por la autonomía y su libre autodeterminación, definen el pensamiento político contemporáneo a partir de la lucha que están dando ellos y sus comunidades desde las unidades organizativas más fundamentales, como los barrios y las “fogatas” (en el caso de Cherán), es decir: desde abajo.

Anexamos en la parte correspondiente, la voz de algunos dirigentes indígenas, pues consideramos que su voz en estos tiempos, es lo que podemos considerar como el pensamiento indígena michoacano, que puede ser consecuentada tal cual, aunque no siempre, de lo que es la lucha por la tierra, el territorio, la cultura, y su relación con otros elementos que constituyen la subjetividad indígena del momento. En uno de ellos existe un poderoso discurso de la negación a que la tierra se convierta en mercancía, a la cual se le puede asignar un valor determinado y con ello ponerlo bajo las reglas del capitalismo local, nacional e internacional, de este modo sitúa a la lucha actual por la tierra y el territorio, en el plano anticapitalista y anti neoliberal. En otro, es también el plano donde se conectan los humanos de ahora con el sol y la luna, el medio por el que se unen con sus ancestros, sus saberes y conocimientos. La casa de los cuatro elementos (el aire, el agua, el fuego y la tierra) que hay que defender.

La soberanía del indio, la vía de los usos y costumbres, de la libre determinación y la autonomía, una visión futurista, en la cual no se mira el fin, es no una regresión al pasado, sino de la construcción de algo nuevo, paso a paso, una propuesta innovadora y en ese sentido, por siempre inacabada.

Para los indios de Ostula, una comunidad nahua de la costa-sierra michoacana: El territorio es un espacio de organización y de encontrarse entre ellos mismos con la naturaleza y sus recursos, a la cual ellos pertenecen en unión intrínseca, de juntarse para defenderse y defender

⁹ “Decreto de la Nación Purhépecha”, *Relaciones*, núm. 61-62, invierno-primavera de 1995, pp. 163-167 (la cita en p. 2).

la naturaleza, en contra del Estado, que se presenta ante ellos de dos formas claras que identifican perfectamente: como legisladores, y como grupos del crimen organizado, ambos, partes de un mismo rostro. Finalmente, el territorio es lo que nos constituye como seres humanos, el espacio donde todo lo que existe, es necesario, en el cual vive todo lo que nos alimenta y nos cura.

Es una síntesis de lo más representativo de la ideología política indígena contemporánea y de las comunidades que representan o de las cuales son originarios.

4.- LA TIERRA COMO BIEN MATERIAL Y MEDIO DE PRODUCCIÓN

Podemos encontrar varios relatos en diferentes escritos, desde aquel que nos habla de que en la época precolombina el *Cazonci* y sus allegados más cercanos contaban con tierras de cultivo específicos y exclusivos para ellos, para lo cual había un encargado de la administración y cuidado de las llamadas sementeras o un diputado quien mandaba sobre los que sembraban la tierra y recogían la cosecha y los frutos del trabajo de los sirvientes.

Por otro lado, la gente vivía de manera no totalmente concentrada, situación que les permitía tener pequeñas parcelas, los llamados *ecuaros*, en los que se sembraban diversas plantas para el consumo (plantas medicinales, hierbas de olor, condimentos, hortalizas, árboles frutales y maíz en milpa), que hoy día todavía algunos se conservan.

Así mismo, los antiguos habitantes tenían como costumbre ir por leña a los montes de manera cotidiana, en los cuales tenían acceso libre, tanto para el servicio doméstico propio como para el uso ritual, es decir: para mantener encendido el fuego en los *cúes* o templos de los dioses; también estaban para el servicio colectivo los territorios de caza, que eran compartidos por los nativos de los diferentes parajes.

De esta manera, el territorio sirve como la base material de subsistencia y de producción de bienes de consumo, sobre el que descansa la vida de toda una cultura, en el cual se producen los alimentos necesarios para la vida de toda la población. En él se producen granos y cereales como el maíz, leguminosas como el frijol, la calabaza y gran número de verduras como chile, jitomate, etc., pero también viven en ella las fuentes proteínicas básicas como el venado, diferentes tipos de aves y animales menores, y en sus lagos el pescado que complementaba la dieta básica de los nativos en general.

Lo anterior cambió totalmente en los tres siglos que duró la Colonia, los cuales no estuvieron exentos de episodios dramáticos en relación con las comunidades originarias en torno a la propiedad de las tierras y del uso del territorio.

4.1.- La tenencia de la tierra, una lucha histórica

Tras la caída del imperio tarasco a la llegada de los occidentales, se implementan cambios radicales que repercuten directamente sobre la población nativa, la cual disminuye notoriamente; pero también hay una modificación del espacio físico en el cual se desarrolló la cultura tarasca, es decir, el territorio sufre profundas modificaciones para cubrir las necesidades de la nueva cultura que se impone.

Uno de los primeros mecanismos que cambian el espacio territorial de los indígenas fueron las congregaciones, que tuvieron como una de sus finalidades reducir a la población que vivía dispersa en áreas o lugares determinados de concentración para ejercer de manera más efectiva el control político y demográfico sobre los indígenas nativos. Con ello se pretendía dejar libres grandes extensiones territoriales, de las cuales los colonos se apropiaron con el tiempo para emprender diversos proyectos agrícolas y ganaderos con mayor facilidad. Muchas comunidades siguen ocupando y viviendo en esos mismos espacios congregacionales.

La pérdida constante de las tierras comunales está estrechamente ligada con el proceso general de destrucción de las culturas originarias y de su organización social que se estableció desde la conquista, y durante la colonia y la vida independiente de México, extendiendo su ola etnocida hasta la época postrevolucionaria de nuestro país.

Uno de los iniciadores de la destrucción indígena y por tanto de los pilares fundamentales del régimen colonial fue Hernán Cortes, con la creación del primer sostén del incipiente estado colonial: las encomiendas y el repartimiento, junto con la congregación que fue implementada en un principio en Cuba y el Caribe, donde tuvo como principal consecuencia el exterminio de los nativos caribeños. Al concentrar a los indios en áreas reducidas fueron apareciendo grandes extensiones territoriales, las cuales, al ser “liberadas”, fueron utilizadas para la producción agrícola y ganadera por parte de los nuevos habitantes: los colonos y sus descendientes.

Partiendo del hecho de que las tierras (a excepción de las sementeras de la clase dominante en la época precolombina) eran de uso común, cuando Vasco de Quiroga instala el nuevo núcleo poblacional también asigna (en *Las Ordenanzas*) tierras a las diferentes familias que componen el pueblo hospital para su uso particular y con ello abre la posibilidad de disputas por el pedazo de tierra asignado, además de la instauración de un régimen de propiedad privada en forma paralela a sus ideas utópicas.¹⁰

Según Sánchez del Olmo, con la implantación de los llamados pueblos-hospital, Vasco de Quiroga logra la consolidación de la conquista con la evangelización al reducir a las poblaciones indígenas sobrevivientes que quedan rezagadas y que viven de manera dispersa en dichos espacios de aculturación, y con la finalidad de acentuar el control social de los indígenas a través de estos hospitales:

Los hospitales en América fueron entendidos como agrupaciones que tenían como propósito agrupar a los indios en ciudades separadas de los españoles y sujetas a la Corona. Pretendían varios objetivos: eran sitios excelentes de control para conseguir mano de obra; fue más efectivo para una positiva evangelización, y por lo tanto de aculturación. Es más que significativa la urbanización en el Nuevo Mundo y, forzosamente, con la implantación de este modelo, se transformó y trastocó el espacio y la forma de vida de sus habitantes.¹¹

Para el autor, es claro el trastocamiento de la cosmovisión de los indígenas y su cultura en general, pero, además, también del espacio territorial:

Por eso, la formación de estos núcleos urbanos supuso un trauma para la población, ya que no se tuvo en cuenta las diferencias lingüísticas, étnicas, religiosas y culturales, de modo que grupos diversos de indígenas quedaron englobados en una única categoría. Es innegable la importancia del fenómeno operado en el Nuevo Mundo, y que, con la introducción de este modelo, se transformó el espacio y se perturbó para siempre la vida de sus habitantes.¹²

¹⁰ GORTAIRE ITURRALDE, Alfonso, *Santa Fe*.

¹¹ SÁNCHEZ DEL OLMO, Sara, “El texto como pretexto. Un relato histórico sobre la fundación de un pueblo de indios en Michoacán”, en Juan José Sánchez Baena y Lucía Provencio Garrigós (coords.), *El Mediterráneo y América* (Actas del XI Congreso de la Asociación Española de Americanistas), Murcia, Editora Regional de Murcia, 2006, p. 40

¹² SÁNCHEZ DEL OLMO, “El texto como pretexto”, p. 40.

El llamado problema agrario en México se vincula íntimamente con el proceso de destrucción de la sociedad indígena durante la conquista, la colonia y el México independiente. Sus pilares: Hernán Cortés con la encomienda y el repartimiento.¹³

En el territorio purhépecha, uno de los problemas sobre la posesión de la tierra y el primer ejemplo de disputas que se resuelven en la Real Audiencia es el que Vasco de Quiroga entabla contra Juan Infante; fue un litigio de tierras que reclamaba el encomendero Infante. En 1538, y en ausencia de Hernán Cortés, el capitán español Juan Infante obtuvo una enorme encomienda en esta provincia con una cédula real fechada en 1538, de dudosa procedencia. El asunto dura hasta 1554.

Su encomienda se componía de 50 pueblos, repartidos en 3 jurisdicciones: 12 en la zona de Comanja, 13 en la sierra Tarasca, y otros 25 en rivera del lago de Pátzcuaro, llamados barrios de la laguna, otorgados por la corona... Vasco de Quiroga logra la revocación de la sentencia en el año de 1554.¹⁴

La repartición de indios, los tributos y la explotación de la mano de obra indígena (sobre todo en las minas, en las plantaciones y cultivos para sostener el estilo de vida de los colonos y los gastos económicos del virreinato español) tuvo en vilo permanentemente la tranquilidad de los habitantes de las comunidades indígenas. Aunque la corona establece muy tempranamente que los indios tenían legítimo derecho a recibir el amparo y la protección de sus tierras (Castro, 2004), la vida en las comunidades estaba en ciertos momentos en una situación de conflicto como se verá más adelante.

La protección y el amparo al que se hace mención obedecía tanto al derecho natural que los españoles defendían, como “porque exista interés en la preservación de los pueblos de indios, lo cual no era posible si no se mantenían sus recursos naturales”.¹⁵ Sin embargo, en relación con las disposiciones de la corona sobre la protección de los indios, fueron

¹³ CASTRO, Pedro, “Prólogo”, en Antonio Díaz Soto y Gama, *Historia del Agrarismo en México*, edición de Pedro Castro, México, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes FONCA-Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2004, p. 13

¹⁴ YOKOYAMA, Wakako, “La familia Infante: los primeros colonizadores y la formación de la sociedad criolla Novohispana”, *Tzintzun, Revista de Estudios Históricos*, UMSNH, Núm. 19, enero-junio DE 1994, p. 45.

¹⁵ CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe, *Los tarascos y el imperio español, 1600-1740*, México, UNAM/IIH-UMSNH, 2004, p. 33.

pasados por alto por toda clase de personajes de la vida colonial de México, que veían en la explotación de los indígenas un modo “regalado” de vivir. Dice Alfonso Caso:

Leyes generosas dictadas desde la metrópoli que se volvían letra muerta; disposiciones que resolvían el problema teóricamente y que no se aplicaban en la práctica; celo ardiente de misioneros que trataban de salvar almas y librar a los indígenas de la codicia y la rapacidad, estrellándose contra el régimen económico nacido en la conquista, y que en consecuencia no podía originar sino explotación.¹⁶

A mediados del siglo XVI, los españoles comenzaron a solicitar “mercedes virreinales” y, cuando querían redondear sus propiedades, procuraron comprar sus tierras a los indios nobles, a las repúblicas de indios o de plano quedarse con ellas por la fuerza. Es por ello que la convivencia de los indios con los españoles no estuvo exenta de momentos de tensión y conflictos. Más aún:

Al lado del español venido de la península, poco a poco surgían las castas intermedias de criollos y mestizos, negros y mulatos, caciques y pseudocaciques, todos explotando al indio, todos viviendo a costa del indio, y alegando, como argumento fundamental para justificar la explotación, que el indio era holgazán, que nunca trabajaba, cuando era el único que con su trabajo sostenía a todos los parásitos de todas las castas que iban surgiendo.¹⁷

En general, compartimos la afirmación de Pedro Castro, editor de *Historia del agrarismo en México*, de que “las desgracias sobre los indígenas empezaron –o se tornaron mucho más graves– en el momento mismo en que los conquistadores se transformaron en colonos del suelo mexicano”,¹⁸ ya que a partir de ese momento se dan tres situaciones políticas que cambian radicalmente la vida indígena pero también modifican la división territorial de los señoríos originarios, dadas a consecuencia de la instauración de la *congregación*, la *encomienda*, y el *repartimiento*.

¹⁶ CASO, Alfonso, *La comunidad indígena*, México, SEPsetentas/Diana, 1971, p. 96.

¹⁷ CASO, *La comunidad indígena*, p. 97.

¹⁸ CASTRO, “Prólogo”, p. 13.

- a) La congregación entendida como el desplazamiento de poblaciones dispersas hacia áreas restringidas para el control y la sujeción, así como para el reordenamiento poblacional, las cuales se encontraban a cargo de colonos y frailes principalmente.
- b) La encomienda como el otorgamiento de espacios territoriales a los llamados encomenderos, instaurada por Hernán Cortes, para el trabajo y la servidumbre que les impusieron obligatoriamente a los indios de las diferentes regiones. En la encomienda: “Las peticiones al rey no son de tierras, ni de aguas, ni de minas, ni salinas; se piden indios en encomienda (...) porque al recibirlos se recibe con ellos la tierra y los recursos que esos hombres ya saben explotar y trabajar”.¹⁹
- c) El repartimiento, entendido como la sujeción de los indígenas para el trabajo forzado en estancias ganaderas, regiones agrícolas y el trabajo forzado en minas, lo cual se tradujo en la sustracción de grupos de hombres, mujeres y niños de sus lugares de origen para el trabajo forzado, con lo cual aumentó la mortandad a gran escala, dadas las condiciones de vida y de trabajo en jornadas extenuantes, privándolos a veces hasta de los alimentos más necesarios para la sobrevivencia, lo que trajo como consecuencia la pauperización y el despoblamiento de grandes territorios indígenas.

Como consecuencia de todo lo anterior, se abre una etapa de inconformidades y para ejemplificar, grosso modo, la historia tensa de la relación que asumen los indios con el modo de vida europeo, tomaremos como hilo conductor un documento conocido como el *Decreto de la Nación Purhépecha*. Dicho decreto es uno de los documentos más recientes que salió a la luz pública en el año de 1992 como una acción concreta de protesta ante la reforma al Artículo 27 Constitucional (promovida por el entonces presidente de la república, Carlos Salinas de Gortari, en 1991), el cual fue firmado por muchas comunidades purhépecha.

Dicha reforma tenía como objetivo una reestructuración rural profunda. Esta modificación al artículo representa el fin a la posibilidad de redistribución de la tierra y es un ataque ideológico contra la tenencia comunal. La política dirigida al campo buscó adecuar el programa agrícola con los lineamientos del Banco Mundial, ya que éste condicionó el

¹⁹ CASO, *La comunidad indígena*, p. 86.

desembolso de nuevos fondos a cuenta de un ajuste estructural radical para liberalizar el mercado rural y quitar subsidios a productos agrícolas.²⁰

El Decreto fue uno de los primeros productos de la maduración de las luchas campesinas de antaño, en el cual se retoma el lenguaje de la lucha histórica por la recuperación de las tierras desde una visión de reivindicación étnica de la actualidad y en el cual se resaltan los estallidos rebeldes y algunos levantamientos armados indígenas a veces por tierra, o bien en contra de los abusos por parte de la corona y los altos impuestos. Veamos algunos ejemplos, expuestos cronológicamente:

1530: 14 de febrero, ejecución y sacrificio de Tanganxoan II *Tzintzicha*, a manos de Nuño de Guzmán. Antes de esta ejecución, Timas (consejero y tío de Tanganxoan II) incitaba al Cazonci a rebelarse en contra de los españoles y al parecer había dejado huestes rebeldes en las inmediaciones de Coeneo, los cuales asediaron a las tropas invasoras, lo que sirvió como pretexto para ejecutar al Cazonci.

1540: en este año se logró la pacificación de los purhépechas tras el primer conflicto generado por el sacrificio de Tanganxoan II. En este mismo año se fundó el Colegio de San Nicolás en Pátzcuaro.

1766: ante el descontento general por el incremento de los tributos (de 20 y 12 reales a 5 pesos) y por el reclutamiento de milicias para la corona, que implicaba a los hombres el abandono de la familia y de sus tierras. La rebelión por parte de los indígenas de Pátzcuaro estalló el 14 de octubre, hasta que consiguieron la expulsión del despótico sargento Neve.²¹

1767: irrumpen de nuevo los indígenas de los barrios de Pátzcuaro por la liberación del indio tarasco “Armola” (Antonio de Soria Villarroel), el cual fue encarcelado por negarse a pagar los tributos de la Corona. Como consecuencia de esta rebelión se dictó una sentencia que incluía:

Pena de muerte para los líderes, cuyas cabezas colgarían en lugar público hasta consumirse al viento y sol; la destrucción de sus casas que fueron sembradas con sal en señal de oprobio; sus bienes confiscados y sus familiares desterrados a perpetuidad de la provincia... el saldo

²⁰ JASSO MARTÍNEZ, Ivy Jacaranda, “Las demandas agrarias en el discurso de las organizaciones purépechas de Michoacán: problemas sin resolver”, *Ra Ximhai. Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentable*, vol. 6, núm. 2, mayo-agosto de 2010, pp. 229-241.

²¹ MAZÍN GÓMEZ, Óscar, “Pátzcuaro subversivo, 1766-1767”, en Carlos HERREJÓN PEREDA (coord.), *Estudios Michoacanos*, Zamora, Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1986, vol. 2, p. 217.

total del castigo a los tumultos ascendió a 85 personas condenadas al suplicio, 68 a la pena de azotes, 5 a la de *baquetas*, 664 al presidio perpetuo y 117 al destierro, sin incluir a los familiares de los ajusticiados.²²

Los brotes de rebeldía anteriormente citados podrían considerarse como los preámbulos de la Independencia; sin embargo, y solo por citar algunos otros episodios y ya en un periodo más largo, posterior a la independencia, que involucraron a los indígenas en el plano nacional, retomaremos los más significativos, sin pretender hacer una historia general del agrarismo indígena.

1810: Miguel Hidalgo y Costilla, exrector del colegio de San Nicolás, en el pueblo de Dolores, llama a la sublevación. Según el historiador Miguel León Portilla:

Los pueblos indígenas participaron activamente en la guerra de Independencia, de hecho, al inicio Don Miguel Hidalgo tuvo entre sus fuerzas miles de indígenas que se sumaron a la causa, realmente la participación indígena fue muy decidida, muchísimos perdieron la vida ofreciéndola en esta lucha, ellos participaron porque creían que la insurgencia al triunfar iba a cambiar sus vidas, los iba a liberar de ser peones en las haciendas, les restituirían sus tierras y serían hombres libres.²³

En el mismo sentido y con respecto al llamado a la guerra de independencia que hace el cura Hidalgo, dice Soto y Gama, los indios se adhieren también por un asunto fundamental: la tierra.

Para la raza indígena la injusticia mayor y más grave consistía en el despojo de tierras –de las tierras comunales que formaban el patrimonio ancestral–, natural era que en el fondo de la conciencia campesina se agitase, caótico y confuso, pero vigoroso y enérgico, el motivo agrario, el impulso a la recuperación y a la obtención de tierras, montes y aguas. Para el indio carente de preparación técnica y desprovisto de recursos para triunfar en la actividad industrial o en la mercantil, la posesión de la tierra era y es la fuente única de vida y de bienestar, la

²² MAZÍN GÓMEZ, Óscar, “Pátzcuaro subversivo, 1766-1767”, pp. 219-222.

²³ LEÓN-PORTILLA, Miguel, “Los pueblos indígenas y su participación en la historia de México” (entrevista realizada por Arturo Espinoza), *Tukari*, Universidad de Guadalajara, núm. 13, junio-julio 2010, p. 4.

esperanza con más ahínco acariciada, la garantía única de paz, de felicidad, de autonomía y de progreso.²⁴

En este siglo, los cambios más importantes se dieron en las leyes, la política en general, la política fiscal, el ritmo de crecimiento de la población y la economía, los cuales afectaron la vida del país y con ello las relaciones sociales y de poder con los pueblos indios.

Uno de los mecanismos legales por los cuales las comunidades indígenas han visto mermados sus territorios en este periodo fue la llamada Ley Lerdo o “Ley de Desamortización de Fincas Rústicas y Urbanas de las Corporaciones Civiles y Religiosas de México”, expedida en el año de 1856, cuyo artífice fue Sebastián Lerdo de Tejada, fiscal de la Suprema Corte de Justicia durante la presidencia de Ignacio Comonfort.

Esta ley pasó a afectar a las comunidades indígenas de todo el país al ser considerada la comunidad como una corporación civil y, con ello, las comunidades indígenas perdieron de nuevo grandes extensiones de territorio. Como señalamos en párrafos anteriores, el problema y la destrucción de la propiedad comunal de la tierra en México, en particular, dio comienzo en la conquista y la colonia, extendiéndose hasta en la vida independiente. Escribe Alfonso Caso:

Pero la destrucción de las comunidades realizada a fuerza durante el régimen colonial... vuelve a encontrarse en la época independiente, teñida ahora con un sentido liberal: Hay que destruir la comunidad indígena para que cada hombre, individualmente, goce con toda la amplitud necesaria su derecho a la propiedad individual de la tierra. Para que el indígena tenga su propia tierra... para que sea un ciudadano en pleno uso de sus facultades y derechos, como establecieron las leyes constitucionales de las repúblicas nuevas que han surgido inspiradas en las ideas liberales.²⁵

En este periodo, las medidas socioeconómicas implementadas por los liberales son demoledoras para las comunidades indígenas:

²⁴ DÍAZ SOTO Y GAMA, Antonio, *Historia del Agrarismo en México*, edición de Pedro Castro, México, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes FONCA-Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2004, p. 283.

²⁵ CASO, *La comunidad indígena*, p. 94.

En síntesis, se busca que los pueblos indios adopten los principios de la libre competencia, la ganancia y la propiedad privada... los liberales consideraron a la comunidad como una corporación civil que obstaculiza el libre flujo de la propiedad... se promueve, incluso compulsivamente, la privatización de las tierras que poseen en comunidad... e impedir que las comunidades en tanto “corporaciones civiles” puedan poseer o administrar bienes raíces; y se les ordena, por tanto, convertir sus posesiones colectivas en propiedad privada. En el caso de México, como se sabe, la enajenación de las tierras de los indígenas se realizó junto a la “desamortización” de las corporaciones eclesiásticas.²⁶

La promulgación de la llamada ley Lerdo es el marco jurídico para pulverizar la propiedad comunal al considerarse a ésta como una cofradía o una congregación de carácter eclesiástico. En contraste, en Michoacán, para Rafael Pérez Montesinos, la ley michoacana de 1851 y la ley Lerdo de 1856 diferían en un aspecto nodal, a saber, que reparto y desamortización no suponían la misma cosa, ni en principio ni en la práctica (la extensión de la cita es crucial para explicar el fenómeno y la intención de la destrucción de la base material de las comunidades: la propiedad comunal de la tierra):

La ley michoacana de 1851 prohibía expresamente que personas ajenas a las comunidades reclamaran como suyas tierras comunales. Todavía más, ordenaba de manera inequívoca que la división y el reparto de terrenos se hicieran de manera lo más igualitaria posible, esto es, proponía (salvo en casos excepcionales) que las tierras comunales fueran repartidas en porciones idénticas en tamaño y número a cada uno de los miembros de las comunidades... Al menos en potencia, la ley estatal de reparto promovía –basada en un igualitarismo radical, aunque problemático– una reforma profunda no sólo de la propiedad, sino de la vida social, económica e incluso política de las comunidades.

La ley Lerdo, por otro lado, estaba muy lejos de pretender algo similar. Su foco, a diferencia de la ley michoacana, no eran los miembros de las comunidades indígenas. En el centro de la ley federal estaban los usufructuarios y arrendatarios de tierras en general, sin importar su procedencia o pertenencia comunitaria. Al menos en la meseta purépecha, esto abría la posibilidad de que personas ajenas a las comunidades, en particular quienes arrendaban algunas de las tierras comunales adicionales, se apropiaran de los terrenos que usufructuaban... En

²⁶ DÍAZ-POLANCO, Héctor, *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 2006, p. 89.

otras palabras, en contraste con la ley michoacana de reparto, no había en la ley Lerdo ningún atisbo de impartir “justicia” o intención alguna de resarcir y compensar a los miembros más vulnerables de las comunidades. Comparada con la ley del estado de Michoacán, la ley Lerdo no representaba ninguna amenaza sustancial al statu quo en una buena parte de las comunidades de la meseta purépecha –y más en especial, en la meseta baja, donde la diferenciación social dentro de las comunidades solía ser más notoria–.²⁷

La existencia de este tipo de diferencias (de carácter fundamental e importante para algún sector de la sociedad, en este caso para los indígenas) suele pasar desapercibida para los especialistas de hoy. No así para los actores locales de la época, quienes estaban muy conscientes de ellas, ante todo, porque de eso dependía si mantendrían o no la posesión de sus tierras y, por tanto, buena parte de su sustento.

En el plano micro regional y local, la historia de la lucha por la tierra es larga. En la comunidad de Santa Fe desafortunadamente hay pocos registros de los pleitos por tierras y por límite de tierras. En esta época solo resalta un hecho en este sentido:

En 1827, por ejemplo, el congreso michoacano dictó una disposición sobre la resolución de las tierras comunales, y aún en 1851 continuó la iniciativa; siendo la comunidad de Santa Fe de la Laguna la que más protestó, alegando que por ningún motivo aceptaría el fraccionamiento, pues querían seguir viviendo en comunidad.²⁸

En ese tenor se continuaron dando las cosas en nuestro territorio, hasta que llegó la Revolución. Un uso mercantil y extractivista de la tierra por parte de la corona, marcó los siglos posteriores.

La Revolución Mexicana surgió en 1910 por la conjunción de varios factores, entre ellos el despojo de tierras, un asunto no resuelto con la Independencia, que llevaron al hartazgo social. Los campesinos e indígenas se levantaron en distintos puntos de la geografía mexicana. Miles de indígenas y campesinos acudieron nuevamente al llamado de la insurrección revolucionaria, o de manera forzada formaron los ejércitos de ambos bandos

²⁷ PÉREZ MONTESINOS, Fernando, “Geografía, política y economía del reparto liberal en la Meseta Purépecha, 1851-1914”, *Historia Mexicana*, El Colegio de México, vol. 66, núm. 4, abril-junio de 2017, pp. 2095-2096.

²⁸ *Periódico Oficial del Estado de Michoacán*, núm. 50, 11 de junio 2012.

en pugna. Sin embargo, donde mejor se ven identificadas las aspiraciones por la recuperación de sus territorios ancestrales es en la División del Norte y en el Ejército Libertador del Sur comandados por Francisco Villa y Emiliano Zapata, respectivamente. Al término de la Revolución, sus anhelos y su programa político son recogidos de manera parcial en la convención de Aguascalientes y son plasmados en la Constitución de 1917, en el artículo 27, y traducidos posteriormente en la llamada Ley Agraria.

Fue con la Revolución Mexicana y en el periodo inmediato cuando se reivindicó y se reclamó la propiedad comunal de la tierra por una gran parte del México rural, campesino e indígena, que se levantó en armas en contra del despojo histórico y para reclamar la restitución de las tierras como eje central del movimiento campesino que integró los grandes ejércitos revolucionarios: el Libertador del Sur con Emiliano Zapata, y el de la División del Norte, bajo el mando del general Francisco Villa (Doroteo Arango). Ante todo, la Revolución para los despojados, empobrecidos y depauperados campesinos e indígenas fue una lucha por la recuperación de la tierra como medio de producción, la materia a la cual se le arranca lo mínimo necesario para el sustento de la familia.

El político y escritor peruano José Carlos Mariátegui hace una valoración de la realidad peruana de las primeras décadas del siglo XX con base en el modo de explotación de la tierra y de los campesinos, con una situación muy parecida a las haciendas porfiristas, llamadas allá los gamonales. Apoyándose en la teoría marxista, llega a la conclusión de que el problema indígena tiene aquí su dimensión no solamente simbólica (étnico-cultural) sino social y económica (de supervivencia), tal como lo define Mariátegui para el caso peruano, pero que se puede aplicar en el análisis de otros casos en América, cuyas poblaciones rurales, campesinas e indígenas se encuentran subyugados por la hacienda y el “gamonalismo”:

La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los “gamonales”.²⁹

²⁹ MARIÁTEGUI, José Carlos, “El problema del indio”, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, (Prologo de Aníbal Quijano) Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1979, p 26

4.2.- La tierra, la lucha por el poder y el cambio revolucionario

Las condiciones socioeconómicas y políticas en los diferentes momentos de la historia del mundo son las que finalmente cambian o mantienen un modelo de gobierno. En el caso mexicano, estas condiciones habían llegado a un punto crítico; las haciendas y las condiciones en las que vivían miles de campesinos e indígenas despojados de su base material principal, la tierra, detonó finalmente la bomba de la rebelión rural. Estos dos sectores mayoritarios de la población son la clase social que se levanta en armas.

Los convulsionados tiempos de la revolución dieron origen a muchos liderazgos locales y regionales; figuras tan importantes como Emiliano Zapata y Pancho Villa, que protagonizaron el movimiento social, hacen difícil una revisión que pretenda reducir esta movilización social a una síntesis enfocada a la lucha exclusiva de las comunidades indígenas. A continuación, presentamos un recuento de los documentos más significativos que precedieron a la revolución y que da cuenta del fenómeno de la lucha indígena por la tierra.

En el contexto del inicio revolucionario podemos identificar algunos documentos que nos ayudan a explicar que la lucha por la tierra impregna la lucha por el poder en el que finalmente se convierte la Revolución Mexicana. Dan cuenta de ello diversas proclamas, documentos, planes y programas revolucionarios, tales como el Programa del Partido Liberal Mexicano (PLM), Plan Valladolid (Dzelkoop), Plan San Luis Potosí, Plan Bernardo Reyes, Plan de Ayala, Plan de Santa Rosa, Pacto de la Empacadora y el Plan de Guadalupe.³⁰ Todos los documentos, planes y proclamas citados anteriormente se encuentran relacionados con el problema de la tenencia de la tierra y con cambios profundos al sistema que hace posible el despojo y la situación de opresión en la que vive una inmensa población rural en México. En estos planes y programas políticos revolucionarios podemos identificar diferentes facciones revolucionarias y, como consecuencia de estas, los siguientes documentos:

- El Programa del Partido Liberal Mexicano (PLM), en el cual se demanda la supresión de las tiendas de raya y se obligaba a los patrones a implementar y respetar la jornada laboral de ocho horas entre otras.

³⁰ PEÑA GUEVARA, Marilú, *Los municipios autónomos rebeldes zapatistas*, tesina de licenciatura, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2006.

- El Plan Valladolid (Dzelkoop). Con este plan se reclama: “Este pueblo que a diario siente en las espaldas el flagelo del caciquismo no puede soportar por más tiempo las arbitrariedades del terrible Dictador que ha visto impávido su agonía y su miseria”.
- El Plan San Luis Potosí. En este documento se obligaba a la restitución de tierras comunales arrebatadas a los campesinos por parte de los hacendados, básicamente por abuso de la Ley de Terrenos Baldíos, producto de la Llamada Ley Lerdo.
- El Plan de Ayala, cuyo artículo sexto dice: “Como parte adicional del Plan que invocamos hacemos constar: que los terrenos, montes y aguas que hayan usurpado los hacendados, científicos o caciques a la sombra de la tiranía y de la justicia venal entrarán en posesión de estos bienes inmuebles desde luego los pueblos o ciudadanos que tengan sus títulos, de las cuales han sido despojados, por la mala fe de nuestros opresores”.
- El Plan de Santa Rosa. Fue otro reclamo en contra de la traición del “maderismo científico”. Este plan, cuyo lema central fue “Tierra y justicia”, suprime la llamada contribución federal impositiva y por el contrario pretende otorgar el 20 por ciento a la “escolaridad de la raza indígena”.
- El Pacto de la Empacadora. Fue un acre y duro reclamo a la traición maderista. Se decreta la supresión de la llamada tienda de raya y también “la reivindicación de las tierras arrebatadas por despojo”, pero se continúa con la política de ocupación de “terrenos baldíos”, por otro lado, se hace una apología de las razas indígenas.
- El Plan de Guadalupe. Se establece el desconocimiento de Victoriano Huerta y a todo intento por su legitimación como presidente. Se propone además el establecimiento de un congreso republicano, así como en su adición posterior a la formación y la convocatoria de un verdadero congreso constituyente.

Además, eran manifiestos en contra de Madero y su traición a los principios de la Revolución, al nombrar como colaboradores principales a dos agentes de empresas norteamericanas. Todos los documentos anteriores son la constancia de un pueblo embravecido, con vocación agrarista y sediento de justicia por la recuperación de sus tierras, que exigía reformas que propiciaran la democracia, el desarrollo, elecciones libres y el reconocimiento de los indígenas, entre otras demandas. Destacando desde este punto de vista

el tema de la tierra a nivel local o regional, la lucha contra la dictadura de Porfirio Díaz había de ser sólo el principio de la Revolución, que llevaba por meta alcanzar la justicia social imposible de realizar sino a través de una nueva organización política, social y económica.³¹

En la época revolucionaria, el grueso de los ejércitos revolucionarios fue integrado por indígenas de todas las culturas. El hecho de que la dirigencia mestiza no dominara las diferentes lenguas indígenas los englobó con el término de “la indiada”, para facilitar su denominación. Sin embargo, el triunfo ganado por los campesinos e indígenas en los campos de batalla fue arrebatado en las discusiones del Constituyente por representantes tan disímbolos y a veces sumamente confrontados con los intereses de los sectores más empobrecidos de nuestro país en esa época, para la elaboración de la Constitución de 1917. Aun así, se logra la incorporación del Artículo 27, que abre una nueva situación para las tierras de las comunidades, ya que se logra la restitución y se garantiza la posesión de la tierra por parte de las comunidades y los ejidos. La Revolución tardaría todavía en tranquilizar las fuerzas que le dieron origen.

4.3.- La meseta purhépecha en los días de la post Revolución

Aunque los pobladores de la meseta purhépecha no participaron activa ni masivamente en la revolución, ni integraron masivamente las filas del Ejército Libertador del Sur o la División del Norte, la efervescencia revolucionaria y sus secuelas continuarían en las comunidades indígenas del país y abrirían coyunturas de toda índole. En la meseta purhépecha, por ejemplo, tendríamos varias incursiones al amparo de la revuelta revolucionaria de tropas comandadas por Joaquín Amaro y la gavilla “villista” de Inés Chávez García, que se decía revolucionario.

Inés Chávez, excoronel villista, incursionó en las comunidades de Cherán, Paracho, Nahuatzen y Pátzcuaro, entre otras localidades, cometiendo robos, violaciones y quemas de templos.³² El famoso Atila del Bajío, con acciones como la persecución, el robo y las masacres incluso contra mujeres y niños, asoló a la región serrana de la meseta purhépecha, llegando a encontrar una fuerte oposición del pueblo de Cherán que fue organizada por

³¹ PEÑA GUEVARA, *Los municipios autónomos rebeldes zapatistas*.

³² OCHOA SERRANO, Álvaro, “Inés Chávez, muerto. Dos textos del padre Esquivel”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXVII, núm. 105, 2006, pp. 178-202.

Casimiro Leco Churhú, el purhépecha descendiente de la nobleza indígena de la localidad, el cual derrotó en batalla al gavillero en un par de ocasiones

Ya en la época del reparto agrario, la comunidad se vuelve a convulsionar ya que un grupo de personas de la comunidad se unió a los agraristas en contra de la iglesia con la finalidad de recuperar las tierras que en ese momento ostenta la institución eclesiástica, con un saldo de varias personas muertas y el cierre temporal de la iglesia parroquial. Esta situación llegó hasta los años del reconocimiento del territorio comunal de Santa Fe de la Laguna por parte del Estado mexicano mediante el otorgamiento del Plano Definitivo que abarca una extensión de 5,168.00 hectáreas, el Acta de Posesión y Deslinde así como la Resolución Presidencial que data de los primeros años de la década de los cincuenta.

El 29 de julio de 1953, la presidencia de la República otorgó la Resolución Presidencial y el 24 de octubre de 1954 el Acta de Posesión y Deslinde de tierras, así como el Plano Definitivo, documentos oficiales básicos que están protegidos por la legislación nacional derivados del Artículo 27 constitucional, y la ley correspondiente en materia agraria (Ley Agraria). Los documentos fueron ganados tras varias peticiones y reconocidos por el Gobierno Federal, los cuales dan fondo en el aspecto jurídico y reconocen la posesión legal a favor de la comunidad, de una extensión territorial total que consta de 5,168.00 hectáreas.³³

Esta última etapa que se desarrolló en la comunidad como sujeto activo de la participación dentro del movimiento campesino a nivel regional y nacional fue acompañada por La Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ) Esta unión de campesinos de muchas localidades agrarias, rurales e indígenas de Michoacán, fue una organización campesina que luchó al lado de la comunidad durante varios años, fundada en octubre de 1979 en la comunidad de Tingambato, y encabezó movilizaciones en muchas comunidades del estado – y en el país con la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA)– en su lucha por la tierra:

Participó también en la creación de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala, como una organización de casi treinta organizaciones campesinas regionales e independientes de las estructuras de poder y los partidos políticos. Pero sobre todo creció rápidamente en Michoacán, donde agrupó una serie de luchas locales, como las de Santa Fe de la Laguna, Zirahuén, San Isidro Alta Huerta, Aquila, San Felipe de los Alzati, San Bartolo Cuitareo en el municipio de

³³ *Resolución Presidencial, Acta de Posesión y Deslinde y el Plano Definitivo de la comunidad de Santa Fe de la Laguna*, Presidencia de la República, Secretaría de la Reforma agraria, 1954.

Hidalgo, El Varal, Tirindiritzio, en el municipio de Ario de Rosales. El Tepamal, del mismo municipio de Ario de Rosales. La Barra, del mismo municipio. San Pedro Jorullo, municipio de La Huacana. Tecario, municipio de Maravatío. Jesús del Monte en Morelia. La comunidad de Huapamacátaro, también del municipio de Maravatío. Y la comunidad indígena de Íxtaro, Tingambato, San Francisco Peribán, Guacamayas, San Pedro Bocaneo, entre otras.³⁴

Junto con esta organización se desplegó una lucha por la reivindicación de la territorialidad de muchas comunidades y otras que se crearon de facto al amparo de la Ley agraria y bajo la Dirección de Efrén Capiz Y Eva Castañeda, -su compañera de la vida y de la lucha-, para bien de muchos campesinos e indígenas del estado, como el mismo Capiz lo decía bajo un argumento Histórico y jurídico que lleva más de 500 años de razón

4.4.- Ueamuo, el volcán que se defiende a través de la comunidad

Uno de los aspectos fundamentales para la elaboración de este trabajo es el estudio y el análisis de algunos antecedentes de carácter político y agrario de esta localidad, dado que a partir de las últimas décadas la comunidad ha tenido que emprender acciones de movilización social-comunal y política como las marchas, los mítines, el cierre de vías de comunicación, el impedimento a la instalación de procesos electorales, la protesta social y la no intromisión de partidos políticos en la vida social, comunitaria y política de la localidad. Así mismo, se ha valido de ordenamientos legales y de procedimientos jurídicos formales para la defensa y la conservación del espacio territorial que actualmente ostenta.

Para que se diera un conflicto por límite de tierras entre Santa Fe y Quiroga, y con ello la pérdida gradual de una parte del territorio comunal, tuvo que darse necesariamente una condición de pobreza crónica que ha imperado en una gran mayoría de las poblaciones indígenas purhépecha, situación que tuvo su origen en gran medida desde la conquista, prolongándose hasta nuestros días, lo que orilla a los comuneros a buscar de algún modo la resolución de sus problemas económicos con lo primero que se encuentra a su mano: el pedazo de tierra que se tiene.

³⁴ NAVA HERNÁNDEZ, Eduardo, “El comunalismo: pasado y futuro. La Unión de Comuneros en la perspectiva histórica de Michoacán”. Conferencia inédita impartida el 29 de septiembre de 2017 en El Colegio de Michoacán (Zamora, Michoacán), con motivo de la donación del archivo de la UCEZ a dicha institución. Véase en: https://www.youtube.com/watch?v=v5O_4vmLIMQ

Aunado a lo anterior, con la llegada de una economía basada en la ganadería, y la consiguiente necesidad de mayores superficies de pastoreo y en la tecnificación de la agricultura, comenzó a ejercerse una presión mayor sobre los territorios comunales. Se estableció con ello una lenta pero constante invasión de las tierras de la comunidad por algunos ganaderos y agricultores de la cabecera municipal de Quiroga, lo cual dejó como resultado una relación ríspida y no exenta de episodios trágicos entre ambos núcleos poblacionales.

Necesario también es señalar que, en las últimas décadas hasta inicios de los años ochenta, se dio de manera subrepticia y casi imperceptible la venta ilegal de terrenos por parte de algunos habitantes de la propia comunidad, a pesar de que el sistema de propiedad de la tierra, desde siempre y reafirmada por los títulos de posesión otorgados por los gobiernos postrevolucionarios, ha sido colectiva.

Otro de los factores que dio origen a la venta de terrenos comunales fue el sistema de cargos que existía, hasta ese entonces, en la iglesia de la comunidad, la cual, junto con una elite, digamos, de carácter caciquil, asignaban e imponían los diferentes cargos a los habitantes de la comunidad para las principales fiestas patronales, y ante la imposibilidad de solventar los gastos para la comida, la pirotecnia, la música en el pueblo y el pago de las misas durante un año, recurrían a la venta de sus parcelas y tierras en posesión a particulares de la cabecera municipal o al mismo grupo caciquil. Para el año de 1979, sumaban casi 1,500 hectáreas de superficie invadida, de las 5,168.00 has. que posee Santa Fe de la Laguna actualmente.

5.- LA COMUNIDAD COMO SUJETO DE UNA HISTORIA DE LUCHA SOCIAL

A continuación, presentamos unos extractos de la película *Juchari uinapekua: Crónica de una lucha campesina*, que es una producción cinematográfica auspiciada por la Universidad Autónoma de Chapingo. y que es un documental y reproducción en partes, de lo que paso el 17 de noviembre de 1979, cuando la comunidad indígena de Santa Fe de la Laguna recupera más de mil hectáreas de tierra comunal:³⁵

³⁵ Véase el documental *Juchari Uinapekua* en: <https://www.youtube.com/watch?v=E2ZZVj7Tg8U>

Don Martín:

Con qué íbamos a trabajar si ya los animales ya nos los habían robado... ¿cómo pues?, si es el único tesoro que se tiene uno... si roban los animales, ya después ¿con qué se vuelve a comprar otro animal?... con qué dinero íbamos a comprar otro animal, si no traíamos dinero... si tuviéramos dinero pos compraríamos un tractor y deja de andar al pendiente con los animales ya nomás con la máquina nos dedicaríamos a trabajar, pero pos ¡hace falta el dinero!...

Y por eso mucha gente, pues... mejor, ¿qué es lo que hacía? Las empeñaba las tierras o las vendía. Pero no van a creer que aquel hombre que vendía sus tierras las vendía por su gusto... y que hacían ellos (los de Quiroga), ¡ellos te iban y te cosechaban!... O te sacaban así con todo y rastrojo, y si tú te llegas y te regañas, ¡no, hombre! Ellos luego luego te sale con la pistola y: “te vas a salir o te vas a salir, si no, ¡ahí te va!”. (Martín Arredondo min. 33:00).

Don Juan:

Entonces mejor se ocupaban de hacer alfarera, para ya no perder el dinero, tanto... porque había veces que compraban los animales y volvían a perderlos... ahí fue donde se paró. Y empezaron a entrar los vecinos (de Quiroga y otras rancherías mestizas) a sembrar a medias... ahí fue donde nos empezó a traer pallá y pacá”. (Don Juan Bautista, esposo de Doña Camila, min. 34:00).

Elpidio:

El Tzirate es el único cerro que tiene pinabete (oyamel), pues así nos lo acabaron, lo bajan en burros, en caballos y hasta con los carros para Quiroga. El pino nos lo acabaron también. El encino nos lo acabaron también. El madroño se lo acabaron más pronto que el pino... Y la otra riqueza natural que nos han estado robando: es el pasto; el pasto nos lo roban metiendo todo su ganado, supuestamente con autorización... pues el ganado podía andar tranquilamente, las 5,168 hectáreas... hasta aquí en las casas andaban” (Elpidio Domínguez, min. 35:29).³⁶

El Movimiento por la Recuperación y Defensa de las Tierras Comunales de Santa Fe de la Laguna, Mpio. de Quiroga, Michoacán, México, tuvo su momento más simbólico, por el

³⁶ TÉLLEZ, Javier (director), *Juchari Uinapekua*, película-documental, México, Universidad Autónoma de Chapingo, 1980. <https://www.youtube.com/watch?v=E2ZZVj7Tg8U>

dramático resultado, el 17 de noviembre de 1979, cuando la comunidad se enfrentó a tiros con los caciques y ricos ganaderos de Quiroga, cuyo saldo fueron dos muertos y una decena de heridos por arma de fuego y la consiguiente recuperación de cientos de hectáreas, las cuales estaban invadidas por cientos de cabezas de ganado vacuno, propiedad de los ganaderos de Quiroga.

El episodio en la historia comunal fue resultado de un proyecto de agitación social y política que se venía gestando desde la clandestinidad con un trabajo de cuadros por un grupo de comuneros de la localidad, bajo la dirigencia de Elpidio Domínguez Castro (1948-1989) y Reynaldo Lucas Domínguez, principalmente. Ambos se venían desarrollando como miembros activos de una organización político-militar que operaba oculta desde inicios de los años setenta: el Movimiento de Acción Revolucionaria (MAR),³⁷ cuyo antecedente fue el Frente Estatal Popular Obrero Campesino y Estudiantil (FEPOCE), con las casas de estudiante de la Universidad Michoacana de Morelia y algunas organizaciones sociales y populares, el cual fue ferozmente perseguido por los órganos de inteligencia y por la policía política de nuestro país, que culminó con la desaparición de varios miembros de la familia Guzmán Cruz, de la comunidad indígena de Tarejero, Michoacán, a la cual pertenecía Amafer Guzmán, líder del MAR.

Con los escasos elementos historiográficos de los que disponemos, solo podremos hacer un ejercicio de reconstrucción de nuestra historia reciente de los hechos que tuvieron que ver con lo que sucedió el 17 de noviembre, del cual podemos afirmar que se trataba de un proyecto de carácter socialista, impulsado por una organización clandestina de corte político-militar que, según nuestra interpretación, tuvo por lo menos tres etapas:

- Una primera fase que arranca con el levantamiento por la recuperación de las tierras, con armamento mínimo y escasa preparación militar, cuyo resultado fatídico fueron dos comuneros muertos: Antonio Yépez Lucas y Alejandro Yépez Fermín, y más de una decena de heridos por parte de la comunidad.
- La segunda fase, que sería la producción agrícola de las tierras y el trabajo colectivo, la producción a mediana escala y la proletarización del indígena-campesino, mediante la constitución de cooperativas y la instalación de una planta nuclear.

³⁷ HERNÁNDEZ CENDEJAS, Gerardo Alberto, "El liderazgo y la ideología de Elpidio Domínguez Castro en Santa Fe de la Laguna 1979-1998", *Tzintzun, Revista de Estudios Históricos*, UMSNH, Núm. 39, enero-junio 2004, p. 116.

- La tercera fase, cuyo objetivo sería la transformación del sujeto social por medio de la concientización permanente, el trabajo colectivo, la educación y la formación política. Y, por último, llegar a un punto en donde fuera posible la revolución socialista en el plano local y regional, la toma del poder y la instauración del socialismo en el mediano y el largo plazo.

El mismo Elpidio Domínguez caracteriza el movimiento de la siguiente manera:

La lucha por la recuperación y la defensa de las tierras consta de tres partes:

- 1) la lucha legal-jurídica,
- 2) la toma de tierras y la movilización política para fortalecer la lucha jurídica, y
- 3) La defensa armada de las tierras tomadas.³⁸

Para describir mejor los momentos de la lucha comunitaria de los primeros años, podemos resumirlos del siguiente modo:

- a) La recuperación de las tierras comunales invadidas pasó de la ocupación por la vía de los hechos a la conservación de las mismas por medio de la producción, o bien, por medio de la defensa de la posesión por la vía de las armas, que se realizó en lo posterior con la organización de un núcleo armado en la comunidad y de brigadas de cuatro o cinco miembros distribuidos en áreas y puntos estratégicos del territorio comunal. Este tipo de organización de una fracción de la comunidad demuestra ser parte de un plan de defensa y protección de la comunidad, así como de sus tierras recién recuperadas, misma que tenía una regularidad en los patrullajes y acciones de conocimiento del terreno y ubicación de materiales y víveres.
- b) La producción agrícola de las tierras recuperadas por medio de la tecnificación con maquinaria, por medio de tractores y camiones, y la organización de los campesinos para el trabajo comunitario a través de los consejos de barrios o la creación de cooperativas de productores agrícolas (como la organización de un grupo de mujeres comuneras, que aún en nuestros días siguen organizadas para

³⁸ ZÁRATE HERNÁNDEZ, *Los Señores de Utopía*, p. 179.

producir una fracción de los terrenos conocido como *andamukuerani* en el llano, a orillas del lago). Así lo muestra la adquisición de tres tractores agrícolas, un camión Torton y posteriormente un camión de volteo; también la propuesta de la reasignación de terrenos comunales recuperados por barrios y el acuerdo de la rotatividad en la producción y usufructo de las parcelas por parte de los comuneros beneficiados.

- c) La “proletarización” del campesino indígena de Santa Fe de la Laguna y su transformación a obrero asalariado, explicada en la propuesta de la instalación de una planta nuclear para la generación de electricidad, en la ribera norte del lago de Pátzcuaro.
- d) En el acompañamiento de lo anterior se dieron cita en este periodo en la comunidad de Santa Fe varios intelectuales académicos de universidades, así como del movimiento sindical en ese entonces encabezado por el Sindicato Único de Trabajadores de la Industria Nuclear (SUTIN), estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Universidad Autónoma Metropolitana, plantel Xochimilco (UAM-X) y la Universidad Autónoma de Chapingo así como algunas Casas del estudiante, las Normales Rurales, maestros sindicalizados y el propio Movimiento de Acción Revolucionaria (MAR), y por supuesto la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ) y la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA). Esto demuestra el respaldo externo y la solidaridad de una gran parte del movimiento campesino, social, obrero y sindical del país.
- e) La propuesta de instalación de la planta nuclear constituyó un error táctico al dar pie a la división de la comunidad en dos facciones y al no considerar el rechazo de la instalación de la nucleoelectrica por sus efectos ambientales negativos. Situación que aprovechó muy bien el estado mexicano, así como el gobierno del Estado y los sectores más reaccionarios de la comunidad, de la región e al servicio del Estado, junto con el alto clero michoacano, para atacar políticamente a la dirigencia del movimiento de Santa Fe, y personalmente a la figura de Elpidio Domínguez Castro.

- f) La formación y el fogueo de los cuadros politizados para continuar el activismo socio-político en el contexto de la lucha de clases, en el terreno mismo de la participación política, la producción agrícola, la defensa armada y la lucha social, campesina y estudiantil. Se organizaron diferentes grupos de participación entre estudiantes, campesinos, maestros.
- g) Cabe destacar la integración de una dirigencia de mujeres en la comunidad, las cuales participaron activamente en los momentos más críticos de las movilizaciones y la organización, su palabra y acción en las asambleas comunales así como en los eventos masivos que fueron organizados por la comunidad.
- h) Incrementar la educación en la comunidad por medio de la instalación de la escuela secundaria hasta la universidad. Así lo demuestra el planteamiento en la asamblea general de comuneros de la instalación de una secundaria técnica en la comunidad. Así mismo la permanencia de varios comuneros en escuelas preparatorias, sobre todo en la ciudad de Morelia, moradores en casas de estudiantes, que tuvieron una participación muy activa en el movimiento de la comunidad y que sirvieron de enlace con otros moradores y personas de diferentes partes del estado y el país.

En la actualidad, en Santa Fe de la Laguna, gracias a la relación que ha mantenido la comunidad con diversas organizaciones políticas y sociales, se entremezclan una combinación de elementos prácticos y teóricos que forjan el imaginario de carácter local de nuestra comunidad, con respecto a los asuntos agrarios y en general de la relación que guarda la gente con la tierra. Esto crea una identidad específica actual que la distingue de otras comunidades. Identificamos algunos aspectos que forman –según nuestras observaciones–, parte de esta identidad:

- a) Una idea basada en el derecho natural sobre la tierra (el ser original o ser natural de estas tierras) y sus recursos naturales. Una historia que tiene sus raíces más profundas desde la rivalidad de los primeros tarascos que peleaban por territorios en el antiguo “Purhepecho”: la concepción de que el territorio y sus bienes son para uso y disfrute exclusivo de los habitantes del hospital-pueblo de Santa Fe de

la Laguna. Esta concepción ha sido resignificada en los últimos tiempos con una idea más avanzada del hecho de pertenecer a la naturaleza global y local.

- b) El comunismo-comunalismo a partir de la lucha de clases propio de la filosofía marxista-leninista, que se fue implantando en la comunidad en el periodo de Elpidio Domínguez y los círculos de estudio que impulsó en el contexto del levantamiento para la defensa de la tierra. El materialismo dialéctico de Federico Engels, en su nota a la edición inglesa de 1888 de la obra de Marx, reconoce que: “se ha ido descubriendo poco a poco que la comunidad rural, con la posesión colectiva de la tierra, es o ha sido la forma primitiva de la sociedad, desde las Indias hasta Irlanda”.³⁹ Bajo esta premisa se considera a la tierra como un medio de producción, y alrededor de este bien material se tiene que dar la lucha como respuesta histórica y concreta a la invasión y el despojo.
- c) Posteriormente se comienza a explorar la tendencia del planteamiento de Mao-Tse-Tung para el caso mexicano, en la cual el sujeto revolucionario no es el obrero o la clase proletaria sino el campesinado (de manera análoga: el indio), el indígena como sujeto político e histórico, que se ve reforzado con la cosmovisión indígena: el sujeto es parte integral de la naturaleza y de la tierra.
- d) La idea que plantea el agrarismo zapatista en el sentido de que la tierra es de quien la trabaja; además, que debe distribuirse, trabajarse y mantenerse de manera colectiva y comunalmente.
- e) La idea del territorio basada en la reinvención de una etnicidad de corte precolonial, que se ve reformulada a partir de la celebración del fuego nuevo purhépecha. Con una organización propia, alterna o fuera de la representatividad formal y con un discurso propio en el que se encuentra como centro la cultura y el territorio. En los últimos tiempos se reivindicaban los llamados cuatro pilares de la nueva purhepechidad: La Jarhoajperakua (el trabajo colectivo), la juramukua (el autogobierno), la mimixekua (la cultura) y la p’urhejkukua (la autodefensa y la defensa del territorio), todo ello para dar paso a la Kaxumpekua (el buen vivir

³⁹ SANCHEZ CAPDEQUI, Celso, *La creatividad social, narrativas de un concepto actual*, México, CIESAS, 2017, p. 130.

purhépecha). Es importante recalcar que lo anterior hace necesarias como base de identidad la lengua y una cosmovisión propias.

- f) La bandera purhépecha. Que surge en el primer aniversario del levantamiento por la defensa de las tierras comunales de Santa Fe de la Laguna y en memoria de los caídos en la lucha. La toma de la bandera se realizó el 17 de noviembre de 1980.

De esta manera se va conformando una nueva identidad purhépecha a partir de símbolos nuevos que se explican con base en planteamientos de corte etnicista, pero que no han servido para resolver del todo los problemas de los pueblos indígenas, sino al contrario, han servido de plataforma y como un mero elemento discursivo a una generación de burócratas indígenas, los cuales caracteriza Gunther Dietz (fraseando a Gramsci), como “la nueva *intelligentia* purhépecha”:

Una joven “elite intelectual” procedente de las comunidades purhépecha, pero que ocupa nuevos espacios de intermediación entre sus comunidades y las instituciones gubernamentales... la política del indigenismo requiere de este grupo para formarlo en la “cultura occidental” urbana y luego emplearlo como “agente de aculturación” en sus regiones indígenas.⁴⁰

Con lo anterior resulta de cierta manera irónico que esta nueva generación de intelectuales y profesionistas purhépecha, a pesar de su discurso étnico y etnicista, terminan por darle continuidad al indigenismo de estado y sean facilitadores de la penetración tanto de programas gubernamentales y ONG’s, como de los mismos partidos políticos y del sistema que critican, renovando así el ciclo de dominación que se ejerce desde el poder establecido.

⁴⁰ DIETZ, *La comunidad Purhépecha es nuestra fuerza*.

Capítulo III

Santa Fe de la Laguna y la educación indígena

La finalidad de la escuela es formar seres humanos y humanos que se empeñen en colmar la vocación humana de dignificación, que responde a las inconmensurables lógicas del ser.

Erich Fromm

1.- INTRODUCCIÓN

En este capítulo haremos un acercamiento a los cambios que ha experimentado el proceso educativo dirigido a las comunidades indígenas en México y en las purhépecha en particular, desde sus propuestas más significativas como parte de las políticas asimilacionistas, homogeneizadoras e indigenistas que ha aplicado el estado mexicano, cuyo objetivo fue hacer de México –según los postulados del indigenismo clásico, con autores con Manuel Gamio– una nación única, lingüísticamente homogénea y culturalmente uniforme. Esta parte del trabajo tiene la finalidad de mostrar algunos vacíos del sistema educativo institucional que se aplica desde hace décadas en las comunidades indígenas (al ser este modelo educativo una política pública aplicada desde el centro a las periferias), así como proponer una práctica educativa y de formación diferente a las colectividades indígenas, a las que se les han impuesto los diferentes modelos educativos de estado, desde la postrevolución hasta el día de hoy.

En el capítulo anterior nos hemos detenido en la historia reciente de la comunidad. Hicimos hincapié en la etapa en la que la comunidad dio un giro radical al convertir en una de sus prioridades la defensa de la tenencia de la tierra y la recuperación de una parte considerable de su territorio invadido por un grupo de agricultores y ganaderos de la cabecera municipal de Quiroga, municipio al cual se encuentra adscrita la comunidad indígena de Santa Fe de la Laguna. Insistimos en las acciones que llevó a cabo la comunidad y en su movilización social y política principalmente para enfatizar las motivaciones que percibimos

de la lucha comunitaria en defensa de la tierra, que será el eje vertebrador de nuestra intervención educativa.

2.- REFLEXIÓN HISTÓRICA EN TORNO A LA EDUCACIÓN INDÍGENA

Las diferentes propuestas educativas que se han implementado en las comunidades indígenas han excluido el potencial epistémico de éstas y, en consecuencia, se les ha negado en diferente grado el derecho fundamental de aprender y utilizar sus propios conocimientos bajo métodos que no siempre guardan correspondencia con la lógica del pensamiento occidental.¹

Tampoco se ha tomado en cuenta la cultura de las comunidades como herramienta para la elaboración de los diferentes modelos educativos que se han puesto en práctica en la generalidad de los diferentes pueblos indios de México en las últimas décadas de la historia. En este capítulo haremos referencia sobre todo a los modelos de educación “desindianizadores”, desde los de intervención directa hasta los francamente castellanizadores (alfabetización bilingüe, bicultural, el modelo intercultural, etc.), pasando por un análisis de lo que es la multiculturalidad y el multiculturalismo como aquel fenómeno mundial producto de las migraciones y como puerta de entrada para proponer nuevos caminos en la educación que se les ha proporcionado a las comunidades bajo diversas intencionalidades.

Todos estos modelos se han analizado bajo la premisa de que ninguno de ellos ha tomado en cuenta la opinión ni la realidad concreta de los pueblos indígenas. Sin embargo, la persistencia de lo que se ha denominado como *rezago educativo* obliga a hacer un acercamiento de los mismos desde la visión de los pueblos en donde se aplican. Es así como han surgido propuestas institucionales cuyo fin es continuar con políticas asimilacionistas y, en su momento, hacer funcionar de nueva cuenta estos modelos educativos a partir de propuestas más o menos innovadoras, pero sin cambiar los elementos socioeconómicos que subyacen en las regiones indígenas, mismas que han marginado a las comunidades y que afectan tarde o temprano a los esquemas educativos.

Los proyectos educativos para México y Michoacán desde la colonia hasta el México independiente y postrevolucionario se han enfocado en generar una sociedad “igualitaria”,

¹ Para ahondar en estos modelos epistémicos alternativos, véase Boaventura de Sousa SANTOS, *Una epistemología del sur*, Buenos Aires, Clacso y Siglo XXI, 2009.

políticamente uniforme, además lingüística y culturalmente homogénea según lo propiciaron los antropólogos de la época de Gamio. Como inicio de esta historia educativa de “larga duración” (para ponerlo en términos del historiador Fernand Braudel), comenzaremos desde el momento mismo de la llegada de la cultura occidental en 1492 a tierras americanas, posteriormente a Mesoamérica, y en las comunidades purhépecha en 1540, cuando Vasco de Quiroga fundó en tierras michoacanas el Colegio de San Nicolás Obispo en Pátzcuaro, o *Petatzecuarhu*, como lo llamaban los tarascos, “con la finalidad de formar clérigos que lo auxiliaran en la evangelización y en la administración religiosa de la nascente diócesis michoacana y, para instruir a los hijos de los naturales en la cultura europea”.² Tomando esta visión del oidor de la Segunda Audiencia como ejemplo, podemos señalar que aquí inician los procesos educativos colonizadores y las políticas de asimilación cultural por medio de la evangelización y la conversión de los nativos a la religión católica para su homogeneización, y de esta forma concretar el proceso de conquista y colonización. En algún momento de la conquista y en un periodo muy corto, se pasó del etnocidio que se llevó a cabo en Tenochtitlan y otros pueblos de lo que ahora es el centro de México, a la evangelización por medio de la conversión a la religión católica.

Ya para finalizar la época colonial y después en el México independiente, la forma en que se recibía instrucción sobre todo en los conventos y seminarios para la formación de curas párrocos continuaba sin grandes cambios. A la par siguió la colonización y el despojo de vastos territorios de los naturales para la explotación de minas y la implementación de grandes latifundios que originaron la economía colonial basada en la explotación de mano de obra indígena y campesina que se llevó a cabo en las grandes haciendas de la Nueva España. En la Independencia, a pesar de los idearios que pretendían la emancipación de los pobres de los párrocos egresados del colegio de San Nicolás y que lideraron el movimiento, se mantuvo la opresión sobre los indígenas y los campesinos. Para resumir la situación, y según las palabras de Guillermo Prieto (1818-1897), los indios pasamos de ser esclavos y servidumbre

² SÁNCHEZ DÍAZ, Gerardo (Coord.), *El Colegio de San Nicolás en la vida nacional*, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas-UMSNH, 2010, p. 7

de los españoles para pasar a ser los esclavos de los criollos: “la independencia a los convirtió a los mexicanos en “gachupines” de los indios”³.

Después de la Revolución pasamos de la incorporación y asimilación de los indígenas a un supuesto y mal disfrazado “respeto a la diferencia”, a la convivencia desigual entre culturas particulares y diferentes, lo cual ha dado pie a muchas formas de resistencia.

En clara oposición a la multi pregonada igualdad, discurso que solo sirve a los constructores de la nación única, muchos intelectuales, movimientos sociales e indígenas así como algunas comunidades originarias han tenido que dejar de lado la idea de que la nación mexicana está formada por una sola cultura. Debajo de ella subyacen actualmente por lo menos 62 lenguas indígenas: más de medio centenar de culturas que se encuentran distribuidas en todos los Estados de la República Mexicana, teniendo una mayor concentración en Oaxaca, Chiapas, Veracruz, Yucatán, Puebla, Hidalgo, Estado de México, Guerrero, San Luis Potosí, Quintana Roo, Distrito Federal y Michoacán, con una población de unos dieciséis millones de habitantes.⁴

3.- LOS PREÁMBULOS DEL INTEGRACIONISMO EN EL ÁMBITO EDUCATIVO

En 1921, en la presidencia de la República se encontraba Álvaro Obregón y a su lado José Vasconcelos como el impulsor de la idea de la “raza cósmica”, producto de la fusión entre los indígenas y los españoles. En 1923 Nace de manera oficial la política indigenista en el México postrevolucionario. A partir de la creación del Departamento de Educación y cultura Indígena y bajo su tutela la transformación de las anteriores casas de pueblo a escuelas rurales. De igual manera se abre la primera Casa del Estudiante Indígena en la cd. de México, con el objetivo de que fueran los estudiantes traídos de comunidades indígenas, los agentes de desindianización. Los cuales paradójicamente se quedaron a vivir en “la comodidad de las ciudades”:⁵

³ GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés, “El mestizaje mexicano en el periodo Nacional”, *Revista Mexicana de Sociología*, UNAM vol. 83 núm. 3, p. 37.

⁴ Censo Nacional de Población. INEGI. México, 2010.

⁵ SERRANO SERNA, Alfonso, “La política indigenista de integración y participación”, en Alberto Saladino García (Coord.), *El problema indígena. Homenaje a José Carlos Mariátegui*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1995, pp. 140-141

Con hombres como Manuel Gamio y Miguel Othón de Mendizábal, en su afán por instituir una nación única con una sola cultura, y específicamente en Michoacán, se hicieron los primeros intentos por integrar a los pueblos indios. En aras de una homogeneización cultural, se pretendió acabar con los pueblos indígenas bajo el pretexto de que eran una reminiscencia del pasado, símbolo del atraso y un obstáculo para el progreso. A esta política se le ha llamado el *integracionismo indigenista*, ya que su finalidad es “integrar” al indio a la marcha del “progreso” nacionalista; en ese momento, como en la actualidad, el indio es considerado como un remanente histórico y sinónimo de la ignorancia y el atraso que obstaculizan el avance del proyecto de unidad nacional.

Pasemos a continuación a un recuento de algunos de los proyectos que reflejan la política educativa para las comunidades indígenas.

El proyecto Carapan

Moisés Sáenz ubica su *Estación Experimental de Incorporación del Indio* en Carapan, Michoacán, en 1932, cuya finalidad era estudiar las características del sujeto indígena para su asimilación al nuevo país que iba naciendo y comenzar con la alfabetización, la educación de adultos, la capacitación en higiene y salud y talleres de arte en general, con un equipo multidisciplinario y con la colaboración del cacique local, Emilio Prado, iniciando con esto la política indigenista del México postrevolucionario.⁶ En ese proyecto, Sáenz busca incorporar al indio a la “familia” mexicana, a manera de un laboratorio -como su nombre lo dice-; desarrolla un abordaje minucioso con la finalidad de estudiar la mejor manera de integrar al indio al progreso nacional.

Dicho proyecto en la esencia y en sus partes “no dejaba de ser una concepción construida desde afuera y a espaldas de cualquier forma de concertación con los grupos indígenas, en una situación apremiante de reconstrucción nacional”.⁷ No obstante la rigurosidad antropológica, de los requisitos que plantea para la selección de la comunidad, Sáenz con todo y su filantropía, se topa con la realidad indígena, de ausencia total de

⁶ SÁENZ, Moisés. *Carapan*, OEA-CREFAL, Pátzcuaro, México, 1992.

⁷ SCHAFFHAUSER MIZZI, Philippe, “El proyecto Carapan de Moisés Sáenz: Una experiencia educativa entre indigenismo y desarrollo rural”, *Actas del VI Congreso del Consejo Europeo de Investigaciones Sociales de América Latina*, Toulouse, CEISAL, 2010, p. 2.

identificación para con el proyecto, percibe directamente las condiciones socioeconómicas en las que se le ha sometido (en las cuales ha sobrevivido por más de 400 años, para ese entonces). Dichas condiciones junto con una falta de una acción integral por parte del incipiente estado-nación mexicano, al cual representa, determinan el fracaso del proyecto, de tal suerte que abandona el proyecto a los seis meses de haberlo iniciado, la experiencia en Carapan por parte del proyecto dura poco más de un año.

El proyecto tarasco

Siempre con la idea del progresismo y la visión indigenista, las políticas de intervención en las comunidades, dieron lugar a proyectos que modificarán sustancialmente la vida de las comunidades. Tal fue el caso del *proyecto tarasco*. Que intentaron la asimilación de las comunidades indígenas desde el ámbito de la educación, que junto con otros proyectos en Michoacán como Carapan, Cherán y Tzintzuntzan, en el plano de la lingüística y la etnografía, tuvo lugar en Paracho.⁸

Para el asunto de la transformación educativa se instauró el Centro de Integración Social en 1939, bajo la dirección de Mauricio Swadesh, en la localidad de Paracho. Con este proyecto “constatan la eficacia del método indirecto de castellanización a través de la alfabetización en las lenguas maternas”.⁹ Es decir: la educación y la instrucción, corren a partir de la alfabetización en lengua materna, para preparar a los educandos a que aprendan con mayor facilidad el castellano, que es la lengua oficial desde entonces, en otras palabras: se trata de mexicanizar al indio utilizando para al fin su propia lengua materna.

Una veintena de jóvenes indígenas de la meseta purhépecha recibieron un curso intensivo para preparar un alfabeto práctico e hicieron además una serie de publicaciones con

⁸ KEMPER, Robert V., “Estado y antropología en México y Estados Unidos: reflexiones sobre los Proyectos Tarascos”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. 32, núm. 128, 2011, pp. 209-241.

“Uno de los más influyentes proyectos de investigación en que participaron académicos extranjeros fue conocido como el Proyecto Tarasco. En realidad, no se trata de un solo proyecto, sino de una serie de actividades de índole lingüística y etnográfica (Sáenz en Carapan, Swadesh en Paracho, Beals en Cherán y Foster en Tzintzuntzan), con cierta interrelación que empezó hacia finales de la década de 1930 y continuó por unos diez años. Esas diversas iniciativas fueron emprendidas por un también diverso conjunto de antropólogos, lingüistas y otros académicos que representaron a, y fueron apoyados por, importantes agencias de los gobiernos de México y Estados Unidos”.

⁹ MARTÍNEZ BUENABAD, Elizabeth, “La educación intercultural y bilingüe (EIB) en México. ¿El camino hacia la construcción de una ciudadanía democrática?”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. 36, núm. 141, 2015. p 106.

temas de interés para los habitantes de la región: “de esta manera se preparó por primera vez a personal de un grupo étnico para que participara activamente en el desarrollo del proceso educativo propio y utilizara técnicas lingüístico-pedagógicas adecuadas para tal fin”.¹⁰ Los cuales serían los agentes de la incipiente desindianización del indio como menciona Bonfil Batalla en su clásico “México profundo”. Tiempo después, ya en la segunda mitad del siglo XX, se implementaría la educación bilingüe bicultural.

En el gobierno Cardenista y a partir de Congreso Indigenista Interamericano de 1940, fue cuando se dejó de lado la política de incorporación para dar paso a la política de integración, con la llamada política indigenista que en esencia es la aplicación de políticas públicas en general (no solo en el ámbito de la educación) hacia los indígenas, las cuales son diseñadas por los no indígenas, cuyo fin último, como las otras es lograr la dominación y la domesticación de los indígenas. Bajo este contexto histórico es en el que la educación indígena en México viene funcionando bajo proyectos piloto que terminan por ser parcializados y duran por un periodo relativamente corto.

Posteriormente se creó el célebre Instituto Nacional Indigenista (INI), también como producto del congreso. Esta institución fue la que se encargó de continuar con el indigenismo de Estado y de implementar acciones de investigación de los problemas relacionados con las comunidades y sus propuestas de solución, el cual sigue funcionando en la actualidad con otras siglas, para integrar, mediar, mediatizar y administrar las políticas y la conflictividad de las comunidades indígenas en todo el país.

En 1963 se reunió el Consejo Técnico de la Educación, de carácter nacional, para analizar la relación de la educación con el mejoramiento de las condiciones socioeconómicas y culturales de la población indígena. Fue aquí donde se pusieron los cimientos del Sistema de Educación Indígena Bilingüe Bicultural, con el eje central de que todas las acciones llevadas a cabo “por el estado, instituciones y comisiones queden articuladas con los trabajos de planeamiento integral de la educación”.¹¹ De nueva cuenta son los procesos educativos, el instrumento principal del estado para intervenir en la vida, la organización social y política de las comunidades indígenas.

¹⁰ SERRANO SERNA, “La política indigenista”, p. 143.

¹¹ SERRANO SERNA, Alfonso, “La política indigenista”, p. 146.

Siguiendo en el mismo tenor de las políticas trazadas a partir del indigenismo de los gobiernos postrevolucionarios y del Congreso Interamericano de Pátzcuaro, a continuación, mencionaremos una serie de datos históricos, con base en las modificaciones que tuvo dicha política educativa para los pueblos originarios del país, que siguió hasta finales del siglo pasado:

En 1965 se estableció el Servicio Nacional de Promotores Culturales y en Michoacán el Servicio de Promotores y Maestros Bilingües Tarascos. Por último, se creó la Dirección General de Educación Indígena. En 1973 se implementa el Plan Nacional de Castellанизación, con la finalidad de enseñar el español a los niños indígenas monolingües de 5 a 6 años de edad. En 1978 se amplía la política educativa (castellanizante) del estado mexicano a nivel del plan nacional de educación, creándose al interior de la Secretaría de Educación Pública el Consejo Nacional de Educación a Grupos Marginados¹². Lo cual refuerza las políticas indigenistas y que no oculta su objetivo desindianizador (aunque dentro de sus objetivos se hace mención de que no debe ser en detrimento de sus identidades culturales), con tres programas prioritarios: educación primaria para todos los niños, castellanización a niños indígenas monolingües, y alfabetización y educación fundamental para adultos.¹³

En palabras de Serrano: “En este tiempo fueron capacitados dos mil castellanizadores en dos métodos: el método CIIS (Centros Indígenas de Integración Social) y el método Swadesh”,¹⁴ este último de intervención directa, lo cual significa en términos concretos, la aplicación y la enseñanza del idioma castellano sin traducción a la lengua indígena en cuestión, inclusive, se prohibió la comunicación en la lengua materna a los niños en las escuelas.

Como consecuencia casi natural de la Dirección General de Educación Bilingüe, se instituye la *Educación Indígena Bilingüe Bicultural*, en el marco del Primer Seminario

¹² DE JESÚS HIPÓLITO, José Emmanuel. *Las políticas de educación indígena y la construcción de la identidad entre los niños indígenas*. En: Dení Trejo Barajas y Miguel Ángel Urrego Ardila (Coords.), *Por una historia de todos para todos: epistemología de la historia, didáctica y formación docente, cuadernos de docencia*, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH-IIH, 2013, p. 129.

¹³ JIMÉNEZ NARANJO, Yolanda, “Exclusión, asimilación, integración, pluralismo cultural y ‘modernización’ en el sistema educativo mexicano: un acercamiento histórico a las escuelas de educación pública para indígenas”, *Revista de Investigación Educativa*, núm 12, enero-junio de 2011, s/p.

¹⁴ SERRANO SERNA, “La política indigenista”, p. 146.

Nacional del mismo nombre, en 1979, en el cual surge la Asociación Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües, Asociación Civil (ANPIBAC), que fueron algo así como los profesores indígenas que lograron una mayor conciencia étnica y social. Los miembros de la ANPIBAC representaron los intereses de los grupos indígenas para que su voz fuera escuchada en el contexto nacional. Según el mismo Serrano: “Este grupo y otras organizaciones indígenas pugnaron por la ruptura de las estructuras de dominación que los han sometido históricamente”.¹⁵

En el último párrafo de estos lineamientos nacidos en el Primer Seminario Nacional, (en el numeral III), y propuestos por la Asociación (ANPIBAC), se encuentra una de las bases de lo que sería poco después la propuesta y el modelo pedagógico de la educación indígena. Se trazaron las líneas de esta educación para los pueblos indígenas, misma que se propone que sea:

1. **Indígena**, porque debe ser instrumentada por los propios indígenas, según sus necesidades de desarrollo, teniendo como base la cultura propia; favorecer la formación del hombre y la comunidad dentro del respeto a la naturaleza.
2. **Bilingüe**, por el hecho de que contempla, de la misma forma que en el caso del castellano, la enseñanza de la lectura, escritura y la estructura lingüística y gramatical de las lenguas vernáculas donde se habla o su enseñanza en las comunidades donde se han perdido.
3. **Bicultural**, porque se enseñará en primer término la filosofía y objetivos de los indígenas, su cultura y sus valores. Sobre esta base, se enseñarán los valores de otras culturas, los conocimientos que favorezcan el desarrollo del hombre, la sociedad y la naturaleza, sin atentar contra la cultura indígena. (ANPIBAC).¹⁶

Esta propuesta evolucionó hacia la interculturalidad aplicada a la educación en comunidades indígenas, con un largo periodo de incubación y tomando como base la propuesta de los movimientos sociales y migrantes europeos, así como latinoamericanos.

¹⁵ SERRANO SERNA, “La política indigenista”, p. 146.

¹⁶ DE JESÚS HIPÓLITO, José Emanuel, *Un acercamiento a la realidad educativa de San Pedro Cucuchucho, Michoacán. Pasado, presente y futuro*, Morelia, Tesis de Maestría en Enseñanza de la Historia, Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH, 2010.

En 2005, se establece el bachillerato intercultural, con dos escuelas en el estado de Tabasco, las cuales fueron operadas por el sistema colegio de bachilleres. Ambos centros se crearon bajo la dirección de la Coordinación de Educación Intercultural Bilingüe (CGEIB). Sin embargo, se aclara que dicha propuesta se encuentra articulada a la cuestionada Reforma Integral de la Educación Media Superior (RIEMS). Según el documento:

Es una propuesta bivalente de calidad [...] que dé sentido a su formación académica, identitaria y político social. Plantea formar estudiantes para una convivencia respetuosa en la diversidad y al mismo tiempo fomentar el orgullo de la propia identidad cultural.¹⁷

Se habla de fomentar el diálogo integral de saberes y ambiguamente de “descentrar los procesos de conocimiento desde la *mirada occidental*”.¹⁸

4.- EL USO DE LA MULTI Y LA INTERCULTURALIDAD COMO FORMAS DE ACULTURACIÓN

4.1.- La multiculturalidad

La multiculturalidad es un heterogéneo conjunto de movimientos sociales, organismos, asociaciones, comunidades y posteriormente instituciones, que confluyen en la reivindicación del valor de la “diferencia” étnica o cultural. Al mismo tiempo, como observa Gunther Dietz, “este conjunto de movimientos representa y da lugar a la lucha por la pluralización de las sociedades que acogen a dichas comunidades y movimientos sociales”.¹⁹

Siguiendo con Dietz y haciendo una peligrosa reducción de los primeros enunciados de su obra sobre *multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en la educación*. El primero es un Producto eminentemente social, generado a partir de las migraciones en Europa y los Estados Unidos, así como de la diversidad cultural y como una corriente de la postmodernidad²⁰. lo cual traduzco para una lectura más concreta: la multiculturalidad tiene

¹⁷ GALLARDO GUTIÉRREZ, Ana Laura, María Guadalupe ALONSO AGUIRRE, María del Pilar RICO SÁNCHEZ y Hermelinda SCHULZ PÉREZ (Coords.), *Bachillerato intercultural. Modelo educativo, características y operación*, México, SEP/CGEIB, 2014, p. 15.

¹⁸ GALLARDO GUTIÉRREZ, ALONSO AGUIRRE y SCHULZ PÉREZ, *Bachillerato intercultural*, p. 18.

¹⁹ DIETZ, Gunther, *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación, una aproximación antropológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

²⁰ DIETZ, *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad*, pp. 13-21.

que ver con las expresiones culturales de un número diverso de colectivos, los cuales están dentro de un territorio determinado, sociedades en donde conviven grupos que provienen de diversas culturas.

En muchos países, la multiculturalidad fue el resultado de procesos de migración y de instalación, ya sea de manera voluntaria o forzosa, de minorías raciales, sexuales, étnicas y otras colectividades de tipo cultural, popular y social. Todo ello arrastró consigo muchas maneras de ver, aprender e interpretar el mundo, el cosmos, el tiempo y la vida. De igual manera, determina un específico comportamiento frente a otro ser humano, frente a las instituciones, frente al resto de la sociedad y frente al poder; factor que determina una manera de relacionarse, así como los mecanismos de inserción en otro medio sociocultural específico.

Las afirmaciones anteriores vienen al caso, dado que nuestro país en los últimos años viene definiéndose discursivamente como un país multicultural, multiétnico y multirracial, en el que conviven muchas culturas y pueblos indígenas y en el cual se deben establecer las estructuras y las instituciones políticas, económicas y jurídicas que garanticen el derecho de los diversos pueblos. Por tanto, la nación mexicana requiere de cambios profundos que establezcan una nueva relación entre la cultura nacional dominante y la de los pueblos indígenas, dominada, la cual debe garantizar, según Olivé, mínimamente:

1. La satisfacción de necesidades básicas de los miembros, de los pueblos, de acuerdo con la formulación que ellos hagan de manera autónoma.
2. El acceso y control de los recursos materiales de su territorio.
3. La participación de todos los pueblos en... las instancias políticas locales, regionales, nacionales e internacionales.²¹

En las últimas décadas en México se ha puesto en el primer punto de la agenda nacional la grave situación de los derechos humanos, sociales y políticos de los indígenas mexicanos, los cuales tuvieron su más importante vocero en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que se levantó en armas en enero de 1994, y en el Congreso Nacional Indígena (CNI), que tuvo su ceremonia fundacional en la Ciudad de México en octubre de 1996.

²¹ OLIVÉ, León, *Interculturalismo y justicia social*, México, UNAM, 2006, p. 11.

Ambos movimientos convergieron en la construcción de toda una filosofía que abarca lo político discursivo y jurídico, plasmados en los Acuerdos de San Andrés (1996), mismos que los diferentes gobiernos federales han eludido, traicionado y renegado de diferentes maneras.

Un enfoque a partir del análisis socioeconómico, como se verá líneas más adelante, asegura que el multiculturalismo se ocupa de la diversidad en tanto diferencia cultural, mientras que repudia o deja de lado las diferencias económicas o sociopolíticas en el sentido liberal (de matriz eurocéntrica); la multiculturalidad, en este sentido, es “el enfoque y la política de la identidad” del neoliberalismo globalizador (Díaz-Polanco2006). Se refiere a una diversidad no para promover la igualdad económica ni sociocultural, sino para disfrazar y reforzar la inequidad. El multiculturalismo es liberal desde cualquier punto de vista, dada su heterogeneidad, su falta de compromiso real y su exclusión hacia minorías que resultan incómodas al *statu quo*. Permanentemente está en la disyuntiva de hacer valer la “superioridad” civilizatoria o moral de la ideología neoliberal que encarna frente a las otras ideologías o identidades. Como señala Díaz-Polanco: “Se reemplaza la lucha política por la lucha ‘cultural’, que queda subsumida a la búsqueda del ‘reconocimiento de identidades marginales’ y la tolerancia hacia ellas”.²²

En esta afirmación coincide Dietz al señalar que:

Con la fachada del multiculturalismo muchos movimientos sociales (afroamericanos, indígenas, chicanos, feministas, gay-lesbianos, “tercermundistas”, etc.) confluyen programáticamente en el camino hacia la institucionalización social, política y académica y a su ulterior “domesticación” por lo menos discursiva.²³

En últimas instancias, el multiculturalismo puede ser reducido a una política de estado que tiene la finalidad de mediatizar y desmovilizar a las identidades diferentes que representan un grado real de conflictividad y desestabilización, y de esta manera elude cambios en su sistema socioeconómico y político.

²² DÍAZ POLANCO, Héctor, *Elogio a la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2006, p. 175.

²³ DIETZ, *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad*.

De igual manera, los movimientos sociales se adhieren al discurso multicultural para avanzar programáticamente y lograr posiciones políticas de diversa índole, permitiéndoles la continuidad hacia la construcción de un multiculturalismo descafeinado. Estos movimientos han sido caracterizados por Hetherington en 1998 como agrupaciones con una estructura organizativa, altamente flexible, con redes escasamente jerarquizadas, un rechazo a liderazgos explícitos, una insistente autonomía frente a otros actores políticos, sobre todo frente al estado y los partidos políticos y la carencia de una ideología de transformación de la sociedad en su totalidad, como lo fuera el proyecto marxista, es decir un rechazo al cambio de la sociedad y el estado. Tienen una composición multclasista con predominio de la clase media, lo cual plantea la imposibilidad de identificar al “sujeto histórico”. Aquí caben los movimientos estudiantiles, urbanos, feministas, ecologistas, pacifistas y multiculturalistas pedagógicos.²⁴

El derecho de los pueblos a la diferencia es el derecho de sus miembros a ser reconocidos como parte de ese pueblo, el derecho a decidir de manera autónoma sobre sus formas de vida, su autogobierno, sobre el manejo de sus recursos materiales y a participar en la vida política económica y cultural de su sociedad nacional y de la sociedad global.

Idealmente, la multiculturalidad significa reconocerse y reconocer al Otro atravesando las fronteras culturales, de ahí se fundan las bases filosóficas para construir la interculturalidad, pasando por el reconocimiento a las diferencias. Esto lleva a la inclusión y al reconocimiento jurídico de todas las formas de organización de la sociedad y de la vida que hasta el momento habían sido expulsadas de las instituciones y vistas con sospecha y desconfianza.

El caso de los pueblos indígenas es indicativo: tienen una lengua propia, un territorio propio, una espiritualidad propia, saberes, conocimientos y miles de años de historia. Son verdaderas naciones que no pueden encasillarse en normativas limitadas al pensamiento jurídico occidental, el simple concepto de ciudadanía encierra muchas de estas diferencias. Los indígenas no se consideran ciudadanos porque este concepto está ligado a una idea de desarrollo y de centralidad de la ciudad y de los derechos presentes en ella, que no reflejan el pensamiento dual de pueblos originarios:

²⁴ DIETZ, *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad*, pp. 29-30.

La comunidad y no la ciudad es el lugar donde se desarrolla la reciprocidad, la complementariedad, la solidaridad, la espiritualidad y la justicia propia de los pueblos originarios. La acción de los movimientos indígenas se dirige, a través de la interculturalidad, a desarrollar propuestas políticas que construyan relaciones con otras sociedades diferentes a las indígenas, para llevar a puerto, gracias al reconocimiento recíproco.²⁵

4.2.- La interculturalidad

Desde la década de los noventa, y con la irrupción de los movimientos sociales en la esfera de lo político, la propuesta de la interculturalidad ha venido a cobrar relevancia en el terreno de las políticas públicas en varios países del mundo. En palabras de Catherine Walsh:

La interculturalidad [...] está presente en las políticas públicas y en las reformas educativas y constitucionales, y es eje importante tanto en la esfera nacional-institucional como en el ámbito inter/transnacional. Aunque se puede argumentar que esta atención es efecto y resultado de las luchas de los movimientos sociales políticos-ancestrales y sus demandas por reconocimiento, derechos y transformación social.²⁶

Haciendo un acercamiento al concepto y a la corriente política que impulsó el movimiento por la interculturalidad, vemos que la misma es producto de la resistencia a las diferentes formas de dominación a partir del fenómeno de la globalización. Se trata de un movimiento por la emancipación de múltiples minorías étnicas, raciales y lingüísticas fundamentalmente, como parte de su resistencia histórica y de que sus culturas milenarias no desaparezcan de la faz de la tierra. Fornet Betancourt, en su texto *Sobre el concepto de la interculturalidad*, nos dice que “la interculturalidad como construcción de puentes y acercamientos entre culturas implica una alta responsabilidad de los estados y las sociedades nacionales”.²⁷ Lo anterior no

²⁵ DE MARZO, Giuseppe, *El buen vivir. Para una democracia de la tierra*, Roma, Plural Editores, 2010, p. 147.

²⁶ WALSH, Catherine, “Interculturalidad crítica y educación intercultural”, *Construyendo interculturalidad crítica*, Seminario organizado por el Instituto de Integración del Convenido Andrés Bello, 2010, pp. 1-2, www.academia.edu/20274373/Interculturalidad_critica_y_educacion_intercultural (consultado el 13 de abril de 2017).

²⁷ ZARCO MERA, Carlos, “Presentación”, en Raquel AHUJA SÁNCHEZ (Coord.), *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, México, Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe, 2004, p. 9.

se cumple en la realidad; en lo educativo debería fomentar la convivencia y el diálogo intercultural, el intercambio de saberes propios y ajenos de los procesos de enseñanza y aprendizaje. No siendo así, la interculturalidad constituye una burda manipulación política, un saqueo de conocimientos ancestrales, sobre todo de manifestaciones culturales, y una expropiación y venta del patrimonio intangible de las comunidades originarias. Tal es el caso de programas culturales como la Ruta Don Vasco en las comunidades purhépecha.

Un acercamiento más acertado y que da cuenta del brinco del multiculturalismo al interculturalismo es el siguiente:

De la inicial “educación multiétnica”, utilizada sobre todo en los Estados Unidos durante la primera fase de la problematización de los enfoques asimilacionistas tradicionales (Banks, 1981), en la mayoría de los países anglófonos se ha pasado a la denominación “educación multicultural”, connotando una estrecha vinculación con los cometidos originales de los movimientos multiculturalistas (Kincheloe y Steinberg 1997).

En la Europa continental, por su parte, se tiende a privilegiar el uso del término de “educación intercultural”.

En América Latina, por último, tanto la crítica al legado homogeneizador del indigenismo como la influencia de las agencias europeas de cooperación internacional contribuyen al paulatino paso –hasta la fecha solo terminológico– de la “educación indígena bilingüe bicultural” a la “educación intercultural”.²⁸

Actualmente, la interculturalidad es adoptada y utilizada por los mismos estados nacionales para fines de mantenimiento y oxigenación del *statu quo*, en un contexto de globalización y mercado, por lo cual es necesario:

Hacer la distinción entre una interculturalidad que es funcional al sistema dominante, y otra concebida como proyecto político de descolonización, transformación y creación. Argumentaré que la educación intercultural en sí sólo tendrá significación, impacto y valor cuando esté asumida de manera crítica, como acto pedagógico-político que procura intervenir

²⁸ DIETZ, *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad*, p. 71.

en la refundación de la sociedad, como decía Paulo Freire [...] y, por ende, en la refundación de sus estructuras que racializan, inferiorizan y deshumanizan.²⁹

No es lo mismo una interculturalidad que es utilizada para refuncionalizar el *statu quo*, a otra que sirve como plataforma de emancipación y de construcción de relaciones sociales equitativas y respetuosas, en universos propios, las cuales se encuentran profundamente ancladas en la historia y en la cosmovisión en este caso de la cultura purhépecha en particular, de la cual es integrante la comunidad indígena de Santa Fe de la Laguna.

5.- ALGUNAS INICIATIVAS EDUCATIVAS EN AMÉRICA LATINA

En América Latina algunos movimientos sociales han tomado la iniciativa de formar y crear modelos educativos propios. Veamos algunos de ellos:

a) El Movimiento de los Sin Tierra (MST). Esta organización de campesinos de Brasil dirige alrededor de 1.500 escuelas en sus asentamientos y múltiples espacios de formación de docentes, profesionales y militantes con una educación basada en la ocupación y el aprovechamiento de tierras devastadas por el avance de la agricultura de monocultivo y del extractivismo capitalista.³⁰

b) La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Los ecuatorianos de la CONAIE han puesto en pie la Universidad Intercultural de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas, que recoge la experiencia de la educación intercultural bilingüe en las casi tres mil escuelas dirigidas por los indios ecuatorianos que tienen una población mayoritaria de cerca del 90% del total poblacional.

c) El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Un ejemplo paradigmático en América Latina es lo que han hecho los indígenas colombianos en el terreno pedagógico con su sistema de educación intercultural, dirigido por el CRIC. Dicha organización desarrolló lo que

²⁹ DIETZ, *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad*, p. 71.

³⁰ ZIBECHI, Raúl, “Los movimientos sociales latinoamericanos, tendencias y desafíos”, *OSAL*, año III, núm. 9, enero de 2003, p. 186.

denominaron el Programa de Educación Intercultural Bilingüe, el cual retoma tres aspectos fundamentales de su cosmovisión cultural:

La comunalidad, como espacio donde confluye la política y la pedagogía con una visión propia y crítica de la realidad y con base en eso se desarrollan experiencias educativas que no necesariamente son lo que marca el estado;

La cosmovisión, en tanto que retoman elementos de epistemológicos, filosóficos e históricos de la propia cultura que les permite educar y potencializar la organización comunitaria, para transformar la realidad concreta;

La interculturalidad es una herramienta que puede servir como plataforma en la cual se dan lugar expresiones, filosofías e ideologías; “las voces políticas, los acercamientos pedagógicos, el pensamiento indígena, las corrientes teóricas, y cómo se transforman las relaciones entre estas voces en el transcurso del tiempo”.³¹ Las historias de diferentes culturas que se comparten y se imbrican en un plano de equidad, horizontalidad, tolerancia y respeto, con los cuales se impediría su aislamiento, y los cuales permitirían el abordaje de una realidad en extremo compleja.

d) La educación zapatista. En México, en el territorio controlado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (entendido éste como un movimiento por la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas y que cuenta con una estructura político-militar en el estado de Chiapas), las comunidades tzeltales y tzotziles fundamentalmente han desarrollado el Sistema de Educación Rebelde Autónoma Zapatista (SERAZ), con el que ponen en práctica un modelo educativo acorde a la situación y a la realidad social de los pueblos de su área de influencia, aportando una serie de conceptos cuyo contenido ha merecido el reconocimiento público como una forma diferente de creación de relaciones sociales, en un contexto de conflicto armado y de lucha por la autonomía, conceptos que han sorprendido a propios y extraños:

Se trata de la necesidad de beneficiarse de una *educación verdadera* que responda a sus demandas y problemas cotidianos, en términos de aprendizaje de contenidos colectivamente valorizados, verificables de manera pragmática por los padres y abuelos. Se trata de disputarle

³¹ ROJAS MARTÍNEZ, Axel Alejandro, *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia*, Cauca, Consejo Regional Indígena del Cauca, 2004, pp. 24-26.

al estado el poder que tiene para dirigir los destinos de la educación en un territorio que se sujeta a las necesidades de un movimiento levantado en armas. Al tomar el control de la escuela, las familias indígenas se encuentran investidas del poder de sancionar las prácticas educativas en función de sus propias prácticas de liberación, normas y valores culturales.³²

La escuela, bajo modalidades específicas que definen los propios movimientos en su seno, aparece como un medio para mejorar las condiciones de vida y contribuir a solucionar las principales dificultades sociales de sus entornos particulares.

Analizada desde el movimiento indígena, la educación con una visión y modo propios es un derecho, una necesidad, un signo de identidad y parte de un proyecto político, la cual representa “el lugar donde se pueden expresar y articular demandas y necesidades aparentemente contradictorias, como la demanda de autonomía y de integración”.³³ Los movimientos sociales han empujado sus propias escuelas: unos, como respuesta a la ausencia del estado para cumplir con esta función social; otros, como una manera de recuperar la identidad y la memoria colectiva, así como una forma de reproducción de los ideales de los propios movimientos. En el caso de los movimientos indígenas, se trata de una forma de rescatar la identidad cultural y la historia propia, así como una forma de reclamar el reconocimiento de los derechos fundamentales de dichos pueblos indígenas.

Esta nueva generación de movimientos sociales, si bien se encuentran ubicados en distintos lugares y no todos surgen en el mismo momento, posee rasgos comunes, entre otros: la revalorización de la cultura y la afirmación de la identidad de sus pueblos, la formación de sus propios cuadros dirigentes, a menudo inspirados en los planteamientos de la educación popular de influencia Freireana. Es el ejercicio propio de la política que visibiliza y afirma las diferencias étnicas y de género, al librar la lucha por la inclusión y la búsqueda de la ciudadanía.

6.- LA NECESIDAD DE UNA EDUCACIÓN INDÍGENA

³² BARONNET, Bruno, *Autonomía y educación indígena: Las escuelas zapatistas de las cañadas de la selva lacandona de Chiapas*, Tesis doctoral, México, El Colegio de México, 2009, pp. 11-13.

³³ BARONNET, *Autonomía y educación indígena*, p. 14.

En el actual mundo globalizado, cuya característica principal está ligada a un sinnúmero de avances científicos y tecnológicos tan vertiginosos, resulta sumamente difícil seguirle el ritmo al tipo de relaciones sociales que ello genera. De igual manera, resulta difícil conservar a contracorriente modos de pensamiento propios, conceptualizaciones e interpretaciones de la vida y del movimiento general del universo.

Este ir y venir tan rápido va eliminando poco a poco, entre otras cosas, tanto el significado de algunas palabras como ciertos componentes esenciales de la cosmovisión indígena: el movimiento de los astros, el conteo del tiempo, los movimientos de la tierra, los cambios climáticos, la comunicación con los elementos del ambiente y de la tierra, la preservación de los conocimientos para el cuidado de la salud, el uso de plantas medicinales, etc. Se requiere de la creación de espacios comunitarios intermedios que vayan de lo público a lo individual, de lo institucional a lo comunitario; ya que es en esos lugares y espacios indeterminados de educación y formación donde cobra sentido esta investigación.

Conviene entonces conocer algunos elementos centrales de la dialógica purhépecha, elementos de la vida comunitaria presentes a lo largo de la historia que mueven las partes más sensibles de sus integrantes y que sirven para defender lo propio y que además generan el ambiente necesario para la comunicación, el diálogo y la reconstrucción de los lazos comunitarios en bien de su misma gente y así fortalecer la identidad y la memoria colectivas y, en determinado momento, mostrar al mundo la contribución de estos pueblos.

Uno de los objetivos generales de este estudio es ir construyendo una propuesta pedagógica para los jóvenes de la comunidad, que sea la adecuada para su medio y que se fundamente en su historia; que tenga una conexión directa con su devenir cotidiano; que ponga en el centro de su enseñanza el carácter comunal de su realidad. Que tenga como finalidad el poner en práctica contenidos curriculares acordes con la problemática (realidad) y la historia de la comunidad. Enseñar una historia de la comunidad en el que se muestre a sus jóvenes su caminar en la resistencia y la oposición a esa historia oficial que se presenta absoluta, a favor de la clase dominante, del mestizaje en detrimento de lo autóctono e indígena, de los fuertes y evolutivamente aptos en detrimento de los débiles y desfavorecidos. Que a la vez sirva esta otra historia para la resignificación del estudiante como sujeto activo de su propia historia, en coincidencia con lo que señala el pedagogo Jurjo Torres: “los

contenidos culturales que se trabajan en los currículos escolares tienen que servir para que el alumnado pueda llegar a entender y hacer frente a problemas e injusticias de la vida diaria”.³⁴

La pretensión es dibujar una propuesta pedagógica a partir de la experiencia de nuestra comunidad, que hemos denominado: “El movimiento de lucha por la recuperación de las Tierras Comunales de Santa Fe de la Laguna”, que tuvo lugar a partir del 17 de noviembre de 1979, debido a la capacidad de movilización que generó este proceso de lucha y resistencia, tanto en el interior como en el exterior de la propia comunidad. La movilización social interna que se logró (en el momento mismo de los sucesos y las décadas posteriores a 1979) transformó las relaciones sociales y la vida comunitaria, poniendo en primer término la importancia de la propiedad comunal de la tierra, así como la lucha por la conservación del territorio y la autonomía comunal. Ambos aspectos han cobrado relevancia, en los últimos tiempos, a nivel nacional con los movimientos de liberación y de autonomía de las comunidades indígenas en el país.

No soslayamos el hecho de que la escuela, al ser un espacio institucionalizado, presenta algunas limitaciones importantes en relación con la dinámica de las organizaciones y movimientos sociales. De igual manera presenta diferencias notables con los procedimientos formativos propios de las comunidades indígenas, cuyo método didáctico fundamental está basado en la transmisión de los conocimientos y la historia a partir de su dominio de la oralidad (no así los movimientos que utilizan para la formación de sus cuadros variados recursos didácticos –la escuela de cuadros– en donde se utilizan métodos de lecto-escritura y otros de avanzada tecnología como es el caso de sistemas computarizados).

La didáctica comunitaria se encuentra atravesada en todo momento por la cosmovisión y las cosmovivencias –como afirman los zapatistas– de su andar colectivo, es decir, por concepciones muy particulares en torno al tiempo, el universo, el mundo y la vida. Es por ello que los modelos educativos que han implementado los movimientos sociales han sido un verdadero reto político y pedagógico para los mismos en los lugares donde han sido puestos en práctica.

El movimiento social como fuente pedagógica

³⁴ TORRES SANTOMÉ, Jurjo, “De qué hablamos en las aulas”, en Rubio RIVERA y Laura ESTEBAN Y RAYÓN RUMAYOR (Coords.), *Repensar la enseñanza desde la diversidad*, Sevilla, Publicaciones MCEP, 1999, p. 54.

Si un movimiento social es aquel que logra, mediante el desplazamiento de sus propias fuerzas, cambiar el rol de sus integrantes frente a la opresión y con ello, inducir a la transformación de los lugares que ocupan de manera habitual. Santa Fe de la Laguna, en el episodio de la lucha por la recuperación de la tierra (1979-1989), pasó de ser un clásico conglomerado social y humano a ser una colectividad en movimiento por cambiar las desventajosas relaciones de poder existentes. Tomar una posición política frente al Estado y frente a la pequeña burguesía mestiza de Quiroga, adquiriendo desde ese momento, el rostro de la lucha por la autoafirmación étnica.

Al respecto de la relación que existe entre movimientos sociales y pedagogía –o de cómo se han encontrado factores fundamentales para conformar modelos educativos propios a partir de su capacidad de movilización, regeneración y crecimiento–, podemos retomar la lucha del Movimiento de los Sin Tierra de Brasil, y en torno a éste, lo que la educadora brasileña Roseli Salette define como *matrices pedagógicas*, que retoma Raúl Zibechi en su obra *Autonomías y emancipaciones*. Vale la pena, por su importancia, al menos señalar los cuatro componentes intrínsecos que se reconocen en dichas matrices. El primer componente consiste en entender el movimiento social como una capacidad para modificar los espacios y de ese modo mejorar las condiciones de vida y ampliar las posibilidades de expresión. Se trata de un “transformarse-transformando”, ya que al modificar el contexto también se produce un cambio en los sujetos que lo transforman. El segundo componente interpela a los lazos sociales, a las raíces que “no son una identidad fija ni un lugar físico ni un rol social, sino las relaciones humanas con los que compartimos la vida”. Aquí cobra valor la noción de “pedagogía del enraizamiento en una colectividad”, desarrollado por Roseli Salette, en la que lo importante es el entramado de vínculos afectivos, lo cual implica superar una idea muy implantada en los movimientos de izquierda de contemplar la organización únicamente como un medio para conseguir fines. El tercer componente insiste en la idea marxiana de que un trabajo productivo es educativo si transforma la realidad sin destruir las relaciones humanas. En consecuencia, los movimientos sociales no deben reproducir las relaciones jerárquicas, sino invitar a la cooperación y establecer temporalidades que enriquezcan la vida personal y comunitaria. El cuarto componente se refiere a la necesidad de que el movimiento genere un clima que propicie la creatividad y la emancipación. Esta última, si bien interpela al sujeto,

pasa por ser un ejercicio colectivo que permite la construcción de lo que Braudel denominó el “hogar de la gente común”.³⁵

Bajo el mismo modelo de *matrices pedagógicas* hacemos nuestra propia interpretación y traslado de dichas matrices a la lucha en Santa Fe:

1. *El movimiento social* en la comunidad que manifestó la capacidad de nuestro colectivo comunal, de movilizar a sus integrantes de una forma organizada, bajo objetivos generales y moverse de una forma coordinada, para lograr objetivos específicos no como una institución estática o anquilosada. En el caso de Santa Fe en comisiones concretas de apoyo financiero, armamento, transporte, comida, producción y vigilancia del territorio y relaciones exteriores, etc.

2. *El ambiente de fraternidad comunitario*: las relaciones sociales previamente existentes que mantienen la unidad comunitaria, las que se transforman y las que se dan lugar al calor de la lucha. Según Zarate los rasgos que mantenía la dirigencia de Santa Fe fueron de lazos familiares entre primos y sobrinos en primera y segunda línea, además de una extensión hacia el sector estudiantil del momento los cuales compartían relaciones de amistad fuera de la comunidad, en la ciudad de Morelia.

3. *La producción* como aspecto central de construcción de relaciones humanas y la transformación de nuestro mundo. Pese a no haber un sistema de producción demasiado organizado en la comunidad, el grueso de los comuneros que participaron en las diferentes acciones políticas, producían maíz y milpa de autoconsumo los terrenos que se encuentran en el llano junto al lago y otros más en las laderas y montes aledaños a la comunidad, siendo esta forma de producción campesina la relación aglutinante en torno a la lucha por la recuperación de las tierras comunales; posterior a la recuperación se repartieron esos terrenos para la producción en colectivo y de forma rotativa, por los ocho barrios que integran a la comunidad.

4. *Las formas de vida* que se vio alterada por una relación desigual, opresiva. Condujeron poco a poco a la emancipación como punto de llegada de la gente común de Santa Fe. Como respuesta al racismo, la agresión, la invasión y el despojo de tierras que por años sufrió la comunidad por parte de ganaderos de la cabecera municipal, terminaron por

³⁵ ZIBECHI, Raúl, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007, pp. 32-33.

hacer explotar los ánimos de una comunidad que se organizó para emanciparse, luchar y resistir.

7.- PEDAGOGÍA DE LA RESISTENCIA Y EDUCACIÓN POPULAR

El preámbulo que se ha tomado en cuenta para el trabajo con los jóvenes del bachillerato se enfoca dentro de los parámetros de la educación no formal para jóvenes de la comunidad, con fundamento en lo que exponen diversos autores sobre el significado que tiene la educación y los conocimientos que se aprenden fuera de los espacios escolares.

El pensador Iván Illich hace una crítica a los sistemas educativos y defiende una educación des-institucionalizada (desescolarizada). Plantea la diferenciación entre el aprendizaje y la instrucción:

Con la escolaridad no se fomenta ni el deber ni la justicia porque los educadores insisten en aunar la instrucción y la certificación. El aprendizaje y la asignación de funciones sociales se funden en la escolarización. Y, no obstante, aprender significa adquirir una nueva habilidad o entendimiento, mientras la promoción depende de la opinión que otros se hayan formado. El aprender es con frecuencia el resultado de una instrucción, pero el ser elegido para una función o categoría en el mercado del trabajo depende cada vez más sólo del tiempo que se ha asistido a un centro de instrucción.³⁶

Al referirse al sistema educativo de “educación universal” ofrecida por los estados nacionales, Illich observa que éstos son especialmente injustos y discriminadores debido a que –entre otras cosas– anteponen como requisito la instrucción previa, al igual que la seriación de las materias en los ámbitos de la educación media, media superior y superior:

Otra gran ilusión en que se apoya el sistema escolar es aquella de que la mayor parte del saber es el resultado de la enseñanza. La enseñanza puede, en verdad, contribuir a ciertos tipos de

³⁶ ILLICH, Iván, *La sociedad desescolarizada*, México, Editorial Posada, 1985, p. 9.

aprendizaje en ciertas circunstancias. Pero la mayoría de las personas adquieren la mayor parte de su conocimiento fuera de la escuela [...] Los niños aprenden su lenguaje de manera informal, aunque con mayor rapidez si sus padres les prestan atención. La mayoría de las personas que aprenden bien un segundo idioma lo hacen a consecuencia de circunstancias aleatorias y no de una enseñanza ordenada. Llegan a vivir con sus abuelos, o viajan, o se enamoran de algún extranjero. La lectura fácil proviene con igual frecuencia de la escuela o de actividades extracurriculares de este tipo.³⁷

En el texto de Maud Mannoni titulado *La educación imposible*, se le da voz a Illich. La autora hace énfasis en la crítica de la instauración de instituciones especializadas destinadas a la enseñanza escolar:

Las cuales no han aportado soluciones al problema pedagógico, antes bien lo han oscurecido [...] porque enseña bajo un programa enciclopédico –y pone los cimientos de la desmitificación de la actividad docente–: son pocas las personas capaces de transmitir una cualificación dado el valor que se concede al título de enseñanza. De hecho, la mayor parte de los profesores encargados de enseñar los diversos oficios y artes son menos competentes, menos creativos y peores pedagogos que los buenos profesionales.³⁸

Con los planteamientos anteriores podemos ir explorando maneras diferentes de generar nuestro quehacer educativo, que no precisamente se encuentre limitado a la estrechez de las aulas ni sujeto a un programa académico específico o previamente diseñado.

7.1.- La educación popular

Uno de los aspectos fundamentales para el cambio en los paradigmas educativos es que se deben propiciar espacios donde se dé lugar al ejercicio de una educación liberadora a la manera en que lo propone Paulo Freire en sus diferentes obras, ya clásicas, que con el paso del tiempo fue interpretada como “educación popular”. Se trata de una filosofía aplicada en

³⁷ ILLICH, *La sociedad desescolarizada*, p. 10.

³⁸ MANNONI, Maud, *La educación imposible*, México, Siglo XXI, 2005, p. 53.

lo pedagógico como: “un modelo educativo que partía desde la visión del sujeto oprimido, producto de una relación política y social de dominio”.³⁹

Como sabemos, Freire propone un método que insiste en el aprendizaje como un fenómeno activo y creativo, basado en el diálogo y en relaciones horizontales entre educadores/educandos y educandos/educadores, en el cual el “maestro” tiene que aprender del pueblo para poder enseñar. Esta propuesta está basada en el reconocimiento, por el pueblo, de su propia cultura, de su capacidad creativa y su concientización. Las causas sociales de sus condiciones de vida formaban el contenido esencial de su modelo, que debía de resultar en acción popular para el cambio,⁴⁰ tomando como fuente de aprendizaje –del sujeto– el contexto social, político y cultural en el que se desarrolla su vida, estudiando y apropiándose de los elementos materiales y culturales que forman su medio ambiente específico, propiciando la conexión directa entre el objeto de estudio, el por qué y la finalidad de dicho aprendizaje, descubriendo, junto con otros, los significantes necesarios para vivir y convivir mejor. Ya no se trata solamente de transmitir habilidades y destrezas, sino de promover una práctica social que permita la construcción de los conocimientos necesarios para transformar la realidad y buscar alternativas de solución ante los problemas que se presentan.

La realidad de comunidades como Santa Fe de la Laguna proporcionan los elementos necesarios de la vida cotidiana para deconstruir y echar abajo, los procesos educativos oficiales en la actualidad, los cuales son etnocidas (transculturadores, homogeneizantes y asimilacionistas), productos de la dominación capitalista y neoliberal, e ir demostrando, como lo han hecho otras realidades semejantes, que “otra educación es posible”.

7.2.- Nuestra Otra educación

Por otro lado, y desde nuestra experiencia concreta en el trabajo comunitario, bien se podrían proponer, desde la realidad y la historia propia de las comunidades, modelos más acordes y sobre todo que sean vinculantes a las necesidades con las actividades de los propios miembros de las comunidades. Además, es necesario considerar todo el cúmulo

³⁹ FREIRE, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 2002.

⁴⁰ REZENDE, Valéria y Roselí CALDART, *Textos complementarios de lectura: Educación popular y movimiento social*, Sao Paulo, Centro Nueva Tierra, 2003, p. 5.

epistemológico y de saberes ancestrales que se pueden integrar a estos modelos en un devenir práctico y teórico con los propios conocedores de las comunidades y que son quienes hacen compaginar historia y memoria a través del diálogo como herramienta política. La historia vista como fuente de saberes, conocimientos y acontecimientos de larga duración (Braudel) en la vida en los pueblos, sin la división estricta de las épocas, y fundamentalmente como una relatoría de los significantes históricos que dan sentido a la existencia de la colectividad y de la vida en común de Santa Fe de la Laguna.

Los acontecimientos más importantes que forman parte de la red de significantes dan sustento a la identidad y conectan la vida a la tierra y a ese espacio territorial en donde se desenvuelve, vive y se reproduce la cultura de un pueblo. En términos del antropólogo Marvin Harris, constituyen un registro de cómo un pueblo se comporta y reproduce actitudes y respuestas culturalmente definidas frente a problemas determinados, los cuales también van cambiando a través de las generaciones en un proceso de *endoculturación*:

La *endoculturación* es una experiencia de aprendizaje parcialmente consciente y parcialmente inconsciente a través de la cual la generación de más edad incita, induce y obliga a la generación más joven a adoptar los modos de pensar y comportarse tradicionales.⁴¹

Esta forma de historia se va combinando con la memoria histórica, la misma que en la comunidad es de carácter colectivo. Se traduce en la vida comunitaria en:

a) La organización de la colectividad para mantener la unidad del pueblo y así soportar las presiones, los agravios y las agresiones externas.

b) Como instrumento interno, para zanjar diferencias y los perjudiciales pero tan cotidianos faccionalismos internos que, como en el caso de Santa Fe, se van generando como respuesta del pueblo ante una acumulación de poder individual, y como posicionamiento frente a una dirigencia política unipersonal, según nos lo refiere Zárate en su obra *Los señores de utopía*, al crearse facciones contrarias en torno a los manejos económicos pero sobre todo al ejercicio discrecional de la facultades conferidas en la asamblea comunal.

⁴¹ HARRIS, Marvin, *Antropología Cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 21.

Estas dos dimensiones de la cosmovisión indígena (y en particular de Santa Fe de la Laguna) confluyen sobre todo en los momentos más críticos de la comunidad para articular un discurso político que cohesionan a todos (hombres y mujeres, jóvenes, niños, niñas y ancianos) para dar sustento y sentido a la identidad, a la pertenencia y a la defensa de lo colectivo: de la tierra y el territorio, de la costumbre y de la fiesta, de cómo comportarse frente a los demás e internarse en la vida comunitaria. Este discurso que se construye con la historia y la memoria se abre lugar y tiempo en un capítulo decisivo: en la lucha política de resistencia y defensa de la tierra, el territorio y la cultura del pueblo.

7.3.- El diálogo y la oralidad como método

Para los pueblos indígenas la oralidad, la transmisión de los conocimientos ancestrales vía la expresión oral, es un elemento fundamental de la cultura: es la base sobre la cual descansan y se transmiten los conocimientos y los saberes tradicionales. También esa historia que marcó la vida de los pueblos y sus costumbres es el mecanismo mediante el cual se conserva su memoria y es el vehículo por el cual se puede construir su historia y vincular a sus miembros a los cuales sirve de piso una historia común.

En el prólogo de la *Relación de Michoacán* se hace un reconocimiento absoluto de la capacidad del sacerdote principal o *Petamuti*, que durante varios días contaba ininterrumpidamente la historia de una parte del pueblo purhépecha y, sobre todo, del clan gobernante de los *Chichimecas-Uacusecha*, y de cómo llegaron hasta el momento y el lugar que ocupaban territorialmente y la extensión política de los dominios de los hijos del gran Curicaveri, su dios principal.⁴²

Dado que forma parte de una tradición milenaria en las culturas indígenas mesoamericanas, la metodología propuesta para el desarrollo concreto del modelo pedagógico se basa en el diálogo, la oralidad como herramienta fundamental, la cual descansa en una relación fuera de paradigmas y en una dinámica horizontal en dos sentidos, educador/educando y educando/educador, en una posición equitativa, como en un diálogo.

⁴² LE CLEZIO, Jean Marie, “Estudio introductorio”, en Jerónimo de ALCALÁ, *La Relación de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2006, p. XXI.

La intervención de los profesores es de apoyo, como guía o coordinador. De igual manera se propiciará la participación de la comunidad por medio de los mayores: personas con experiencia amplia en diversos saberes y los participantes directos del movimiento por la recuperación de la tierra, la presencia como tutores y, parte íntima de esta propuesta, el acompañamiento y la participación de estos mayores.

Para el caso de nuestro trabajo, se contará con el apoyo de dos mayores que tuvieron una participación muy importante en el movimiento del 79, el Sr. Rosalío Gabriel y el Sr. Salvador Lucas, ambos personajes de reconocida presencia y trayectoria dentro de sus propios barrios, campesinos y trabajadores de la tierra, ahora ya mayores y con una experiencia consolidada por años de trabajo, organización y acompañamiento en la lucha de la comunidad por la defensa del territorio. Ellos serán los docentes, guías y acompañantes de nuestra propuesta educativa.

Capítulo IV

Hacia una educación propia

1.- OTRAS FORMAS DE HACER HISTORIA

En los últimos tiempos ha cobrado fuerza en el ámbito académico un movimiento conocido como la Nueva Historia, que busca introducir modelos diferentes de escribir y enseñar la historia. Dicha corriente parte de una crítica a los discursos históricos que ponen todo su peso en los documentos oficiales, de acuerdo con la conocida idea de Leopold von Ranke de que “hasta que no haya documentación oficial, no existe la historia como tal”.¹ Los seguidores de este autor procuraron conferir mayor valor a las reflexiones históricas que podían sustentarse en documentos de archivo, frente a otras narrativas más o menos libres en torno al pasado; es decir, tenían la pretensión de apegarse a los hechos que pueden ser demostrados y que permitirían conferir a la historia un carácter científico. Pero en contrapartida, dio mayor peso a la historia oficial y dejó en segundo plano otras fuentes que pueden dar una visión más amplia y compleja de los procesos históricos, introduciendo actores y sucesos por lo general denegados por la cultura dominante. La Nueva Historia abrió a los historiadores la posibilidad de nutrirse de fuentes muy diversas, como la oralidad, y liberó a la historia de planteamientos unilaterales, poniendo su énfasis en la diversidad de interpretaciones.

Además, en las últimas décadas la historia se ha enriquecido con las aportaciones de los llamados estudios decoloniales, que cuestionan las narrativas oficiales y hacen hincapié en la necesidad de explorar y reconocer como válidas las diversas formas de referirse al pasado.² En pocas palabras, puede decirse que la historia es un elemento cultural más y que cada cultura tiene su propia forma de asimilar y escribir la historia. Probablemente haya sido el antropólogo Jack Goody quien mejor haya cuestionado los modelos históricos actuales, al señalar que están estrechamente ligados a la cultura europea y que, al ser proyectados sobre otras civilizaciones, actúan como vectores de aculturación:

¹ PRINS, Gwyn, “Historia oral”, en Burke, Peter (Coord.), *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza, 2003, p. 145.

² Véase, por ejemplo, SETH, Suman, “Putting knowledge in its place: science, colonialism and the postcolonial”, *Postcolonial Studies*, vol. 12, núm. 4, 2009, pp. 373-388.

Desde principios del siglo XIX, la construcción de la historia del mundo ha estado dominada por Europa occidental, como consecuencia de su presencia en el resto del mundo tras la expansión colonial y la Revolución industrial [...] Lo que ha primado en los esfuerzos europeos [...] ha sido la tendencia a imponer su propia historia sobre el conjunto del mundo, una tendencia etnocéntrica que surge como extensión del impulso egocéntrico que en buena medida reside en la base de la percepción humana. La capacidad para ello ha de achacarse a la dominación fáctica que Europa ha ejercido en muchas partes del mundo.³

Goody ofrece una crítica a lo que podría denominarse una comprensión occidental de la historia, que se plasmaría en la selección de los hechos históricos más relevantes, en la periodización del pasado y en la implementación de conceptos —como democracia, capitalismo, libertad, etc.— que pueden resultar significativos para la historia de ciertos países pero que se presentan como universales. Este autor llega incluso a referirse a un “robo” de la historia por parte de Occidente, al imponer un método de medición y de cómputo del tiempo, ya que actualmente la división de los grandes periodos de la civilización se determina a partir del nacimiento de Cristo. Si nos remitimos a las culturas orales, como las mesoamericanas, el tiempo tiene que ver con fenómenos naturales como el ciclo agrícola, que depende de la temporada de lluvias; sus calendarios lunares constan de 18 meses, como parece haber sido el calendario purhépecha. La imposición de la métrica lineal y las mediciones cuantitativas estuvieron estrechamente ligadas a las formas de registrar el tiempo y las distancias, y a la apropiación de la escritura.⁴ Los desarrollos tecnológico y científico globales han girado en torno a estos aspectos tan “occidentalizantes”, mismos que de una u otra forma han permeado distintos ámbitos de la cultura de los demás pueblos del mundo, en terrenos tan fundamentales como la educación, los sistemas de salud, las artes y las humanidades.

En nuestro continente, y específicamente en nuestro país, la Conquista y posteriormente la Colonia determinaron la manera en que han sido interpretados, no necesariamente con malas intenciones, los pueblos originarios. Como observa Guillermo Bonfil Batalla:

³ GOODY, Jack, *El robo de la historia*, Madrid, Akal, 2006, p. 19.

⁴ SLOTERDIJK, Peter y Hans-Jürgen HEINRICH, *El sol y la muerte*, Madrid, Siruela, 2004, p. 263.

Una característica sustantiva de toda sociedad colonial es que el grupo invasor que pertenece a una cultura distinta de la de los pueblos sobre los que ejerce su dominio, afirma ideológicamente su superioridad inmanente en todos los órdenes de la vida y, en consecuencia, niega y excluye a la cultura del colonizado.⁵

A nuestro modo de ver, la situación anteriormente descrita continúa prevaleciendo en la actualidad. Coincidimos con las afirmaciones que desde la sociología plantea Boaventura de Sousa Santos, cuando sostiene que:

El fin del colonialismo formal, o político en sentido estricto, no significó el fin del colonialismo social, cultural y, por lo tanto, político en sentido amplio. El proyecto colonial continúa hoy en vigor bajo nuevas formas, y puede incluso afirmarse que su articulación con el capitalismo global nunca fue tan intensa como ahora.⁶

Esta idea ha sido también plasmada por Bonfil Batalla, al señalar que “la descolonización en México nunca fue completa: se obtuvo la independencia de España pero no se eliminó la estructura colonial interna porque los grupos que han detentado el poder desde 1821 nunca han renunciado al proyecto civilizatorio de occidente”.⁷

El colonialismo evidenciado por estos y otros autores se muestra muy patente en el sistema educativo actual, en el cual todavía hay grandes omisiones en lo que respecta a los grupos indígenas. Estos incluso han sido considerados oficialmente dentro de los llamados sectores sociales vulnerables, junto con los niños, las mujeres, los homosexuales, etc. Por lo general, a los pueblos indígenas se les valora como parte de un pasado sin vigencia, y se hace hincapié en sus elementos folclóricos; muy rara vez se reconocen sus saberes, sus prácticas, sus formas de organización social y sus luchas actuales por la reivindicación de sus derechos más fundamentales, como la autonomía, el territorio y el autogobierno. Tampoco se suele considerar su necesidad de contar con un modelo educativo que responda a sus necesidades sociales y a su realidad cultural. No se acepta que puedan disponer de formas muy particulares de enseñanza-aprendizaje, ni que cuenten con maneras distintas de aprehender e

⁵ BONFIL BATALLA, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, Mondadori, p. 11.

⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del Sur*, Buenos Aires, Glacso/Siglo XXI, 2009, p. 13.

⁷ BONFIL BATALLA, *México profundo*, p. 11.

interpretar el mundo, el universo y las relaciones sociales (lo que actualmente se conoce como cosmovisión, o mejor aún, como *cosmovivencias*).

En estos tiempos de globalización informática todavía se repiten en la sociedad y en la educación lo que Paulo Freire ha identificado como las formas de reproducción de la opresión y el colonialismo, tanto en nuestro sistema educativo como al interior del salón de clases, a saber:

- a) el educador es siempre quien educa; el educando el que es educado.
- b) el educador es quien sabe; los educandos quienes no saben.
- c) el educador es quien piensa, el sujeto del proceso; los educandos son los objetos pensados.
- d) el educador es quien habla; los educandos quienes escuchan dócilmente.
- e) el educador es quien disciplina; los educandos los disciplinados.
- f) el educador es quien opta y prescribe su opción; los educandos quienes siguen la prescripción.
- g) el educador es quien actúa; los educandos son aquellos que tienen la ilusión de que actúan, en la actuación del educador.
- h) el educador es quien escoge el contenido programático; los educandos, a quienes jamás se escucha, se acomodan a él.
- i) el educador identifica la autoridad del saber con su autoridad funcional, la que opone antagónicamente a la libertad de los educandos. Son éstos quienes deben adaptarse a las determinaciones de aquél.
- j) Finalmente, el educador es el sujeto del proceso; los educandos, meros objetos.⁸

Cabe señalar que en el sistema educativo predominante se identifica al educador con el profesor de asignatura, quien repite esta figura de autoridad en el salón de clases. Esta situación cambia cuando la práctica educativa es acordada a partir de la iniciativa y participación de los estudiantes, y el rol de *profesor* pasa a ser desempeñado por otra persona de la misma comunidad, un comunero conocido en la cotidianidad y que no es alguien “educado” en los ámbitos académicos o universitarios, tal como proponemos en la presente propuesta didáctica.

⁸ FREIRE, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 2005, p. 74.

Para ir concretando por qué vamos configurando y diseñando otra forma de enseñar la historia, podemos enunciar dos razones generales. La primera tiene un carácter político y jurídico, y responde a la exigencia por el respeto a la diferencia y, a consecuencia de ello, el respeto a la autonomía indígena, mediante la cual en los pueblos originarios pueda darse una educación diferenciada (dentro de los marcos referenciales de su cosmovisión como indígenas), y el respeto de su pertenencia a la tierra y a la naturaleza. De esto último se deriva el que la educación debe servir para preservar el territorio y la tierra (así como los recursos naturales) mediante modelos no depredadores que permitan la permanencia de las formas de vida de los mismos pueblos. En síntesis, como lo plantea el abogado mixteco y especialista en derechos indígenas, Francisco López Bárcenas, la propuesta de autonomía de los pueblos indígenas en la actualidad radica en “que no busquen que haya planes de desarrollo para ellos, sino que se reconozca su derecho a diseñar su propio desarrollo; que no les lleven la cultura dominante, sino que también se reconozca y respete la suya. Los pueblos indígenas no quieren seguir siendo colonias sino pueblos con plenos derechos”.⁹

El marco jurídico general con que se sostiene la propuesta anterior tiene que ver con diversos pactos internacionales que ha firmado nuestro país. Sólo mencionaremos dos de los más conocidos y que aplican para países que tengan en su seno pueblos indígenas o tribales: el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la reciente Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas (2007). Ambos pactos han sido la bandera política de muchos movimientos y pueblos indígenas en América Latina para ganar terreno a favor del ejercicio de su autonomía, que es la forma en que los pueblos han decidido su forma de ejercicio de la libre determinación, siempre y cuando el estado-nación acepte reconocerlo como pueblo, le reconozca sus derechos como tal y pacte con ellos la forma de ejercerlos.¹⁰

La segunda razón tiene un carácter histórico-pedagógico. Al menos desde que Jan Vansina señaló la importancia de la tradición oral, queda de manifiesto una de las principales razones por las que optamos por este tipo de didácticas. La tradición oral es “el testimonio oral transmitido verbalmente de una generación a la siguiente, o a más de una generación [...]”. Este material es la parte fundamental con la que contamos para reconstruir el pasado de

⁹ LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco, “Las autonomías indígenas en América Latina”, en Ana Esther CECEÑA *et al.*, *Pensar las autonomías*, México, Sísifo/Bajo Tierra Ediciones, 2011, p. 83.

¹⁰ LÓPEZ BÁRCENAS, “Las autonomías indígenas”, p. 82.

una sociedad con una cultura oral”.¹¹ Al ser la comunidad indígena una sociedad eminentemente oral, la oralidad pasa a ser un instrumento sumamente poderoso para la transmisión de saberes, conocimientos e historias, gracias a la narrativa que dominan los *Uandaris*, y que es practicada con suma frecuencia en múltiples espacios de la vida comunitaria, y de la cual se ha valido la misma iglesia para adoctrinar al pueblo, como lo mencionaremos más adelante. La importancia de esta forma de vida basada en la oralidad, junto con otras, en la comunidad de Santa Fe de la Laguna, será desglosada en el apartado siguiente.

2.- ELEMENTOS PARA UNA EDUCACIÓN HISTÓRICA EN LA COMUNIDAD

En la comunidad indígena de Santa Fe de la Laguna aún se preserva la vida en comunidad y con ella muchas formas tradicionales de convivencia. Histórica y culturalmente, la gente de la comunidad ha desarrollado sus propios dispositivos articuladores y sus plataformas reticulares para la vida interna. Se trata de un sistema de significantes y dispositivos discursivos y actitudinales que entran en juego en momentos importantes para la colectividad. De igual manera, sirven estos dispositivos para enfrentarse cotidianamente ante los retos que plantean la vida y la sociedad en su conjunto.

En este apartado trataremos de dar forma a las bases sobre las que se sustenta nuestra propuesta de un recurso pedagógico para la enseñanza de un episodio de la historia de la comunidad, aplicado a los estudiantes de la Preparatoria Indígena, toda vez que es una práctica que se encuentra aún muy presente en los ámbitos familiares y comunales de los mismos estudiantes. Es por ello que coincidimos con lo que señala la investigadora Pilar Benejam:

La metodología para enseñar las Ciencias Sociales –de las cuales forma parte la Historia– puede ser muy variada, siempre que de ello resulte un conocimiento significativo para el alumno, es decir, un conocimiento capaz de conectar lo que el alumno aprende con lo que el alumno sabe [...]. En el otro extremo entre el conocimiento empírico y lo formal, Ausubel habla del aprendizaje verbal significativo. Este autor explica que la instrucción por transmisión

¹¹ PRINS, “Historia oral”, p. 153.

y recepción como podría ser una clase magistral [...], también puede movilizar y poner en funcionamiento las capacidades mentales del alumno.¹²

Para efectos de nuestro trabajo solo describiremos cuatro aspectos que nos parecen los más ilustrativos de la vida comunitaria. Tales dispositivos se encuentran presentes en muchas comunidades indígenas y campesinas, y particularmente en Santa Fe de la Laguna, de las cuales identificamos principalmente las siguientes: la oralidad, la resistencia, el territorio y la comunalidad.

La oralidad

Para los purhépecha, la historia está ligada a la palabra y el equivalente al historiador es una persona de la comunidad de edad avanzada, beneficiada por los dioses, cuya labor es “guardar la palabra”.

El hecho de que la historia se transmita de manera oral tiene fuertes implicaciones epistemológicas. Por una parte, confiere una mayor libertad para interpretar los hechos y para adaptarlos a las expectativas y necesidades de las nuevas generaciones, sin por eso desprenderse del sentido original. Al igual que en los cuentos de transmisión oral, esto permite que la narración se vaya erosionando para permitir la emergencia de una verdad que atañe al sujeto y a la comunidad.¹³ Por otra parte, la narración oral implica un oyente activo que con su propio decir –al repetir la historia con sus propias palabras– comparece como sujeto del discurso. En consecuencia, se produce un desplazamiento de una “historia de los otros” a una *historia propia*, en la que el sujeto puede explorar con libertad los elementos significativos para su propia vida.¹⁴

Según David Mariezkurrena, en su obra *La historia oral como método de la investigación histórica*, “la historia oral es la especialidad dentro de la ciencia histórica que utiliza como fuente principal para la reconstrucción del pasado los testimonios orales”.¹⁵ Este

¹² BENEJAM ARGUIMBAU, Pilar, “Una manera de entender las ciencias sociales”, en Pilar BENEJAM ARGUIMBAU y Joan PAGÈS BLANCH (Coords.), *Enseñar y aprender ciencias sociales, geografía e historia en la Educación Secundaria*, Barcelona, Horsori/Universitat de Barcelona, Instituto de Ciencias de la Educación, 1997, p. 11.

¹³ Véase AULAGNIER, Piera, *El aprendiz de historiador y el maestro-brujo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2016.

¹⁴ Véase DOSIL, Javier, “La historia al servicio de la comunidad”. Documento leído en la reunión por un proyecto educativo en Santa Fe de la Laguna, octubre de 2009.

¹⁵ MARIEZKURRENA ITURMENDI, David, “La historia oral como método de investigación histórica”, *Gerónimo de Uztariz*, núm. 23/24, 2008, p. 227.

mismo autor describe la importancia de la historia oral en el devenir de esta disciplina de las ciencias sociales. Ante todo resalta que:

La utilización de testimonios directos de personas que participaron, como testigos o protagonistas, en la gestación de un hecho histórico, ha sido objeto de arduas investigaciones no sólo por la historia, sino también por parte de otras disciplinas como la sociología, la antropología, la psicología o la lingüística. El desarrollo de todas estas ciencias sociales coincide a la hora de buscar en fuentes orales unas respuestas que no se encuentran en fuentes escritas.¹⁶

La resistencia

Desde siempre –inclusive desde antes de la conquista europea, la colonia, la vida independiente, la revolución y la consolidación del estado nación mexicanos–, una de las constantes en las diferentes etapas de la historia de México, ha sido la resistencia, a consecuencia de una continuidad de despojo, maltratos, imposiciones y discriminación, y la rebeldía en no pocos casos de los pueblos originarios de México y el purhépecha en particular. Esta respuesta ha sido uno de los factores moldeadores de la ideología indígena, los cuales son transmitidos de generación en generación en un proceso pedagógico de largo alcance, que determina de manera muy importante las relaciones sociales en las comunidades.

El territorio

Dada la importancia que tiene para la comunidad la conservación de su territorio, como señalamos en capítulos anteriores, y a la vez que este mismo espacio sirve como plataforma de vida y unidad comunitaria –no sólo como un bien inerte, sino como parte de una unidad indivisible de los comuneros y la comunidad, más allá de la interpretación política, en cualquiera de sus variantes ideológicas– es por ello que se hace necesario el dar a conocer a profundidad un hecho tan significativo para la comunidad.

El territorio actualmente es concebido como el espacio de reproducción de la vida y la cultura comunal y comunitaria de Santa Fe de la Laguna; es el espacio físico del suelo donde se pisa y se siembra, el subsuelo y el espacio aéreo, es la tierra que produce, que no es de nadie en particular, que se adjudica a alguien para sembrar y resolver su problema alimentario

¹⁶ MARIEZKURRENA ITURMENDI, “La historia oral”, pp. 227-228.

pero que es de todos, cuando se deja de sembrar y producir regresa a la comunidad, donde puedes tomar leña y troncos para construir la vivienda. El territorio es la casa de todas y todos y se defiende en colectivo.

La superficie que se encuentra descrita y amparada en la carpeta básica comunal de 1954 (resolución presidencial, acta de posesión y deslinde, mensaje del presidente y plano definitivo) que comprende 5168:00 hectáreas, más el área poblacional. Su posesión se remonta hasta los tiempos prehispánicos, y seguidamente a los días de Vasco de Quiroga, Don Pedro Cuinierangari y su esposa doña Inés, del Clan de los Uacusecha, gobernantes tarascos reconocidos por la corona española, tras el asesinato del último cazonzi tarasco-purhépecha, Tanganxoan II *Tsintsicha*. Actualmente hay diferentes ordenamientos jurídicos, internacionales, nacionales locales y estatales, como: el Convenio 169 de la OIT, la Declaración de los Derechos de Los Pueblos Indígenas de la ONU, así como de la propia Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y la Ley Agraria.

La comunalidad

No se podría explicar la historia y la realidad actual de las comunidades indígena en México fuera de los marcos que proporciona la comunalidad, la convivencia y las vicisitudes de lo común. En el caso del pueblo purhépecha se puede resumir en lo que actualmente se conoce como la *Kaxumpekua*, que en términos generales se podría traducir como la honorabilidad de los purhépechas de antes y de ahora. Se hace valer de los llamados cuatro pilares: *Jarhoajperakua*, *Jakajkukua*, *Juramukua* y *P'urhejkukua*.

Jarhoajperakua es la ayuda mutua, la solidaridad, el acompañamiento y el caminar juntos, en una relación que implica a más de dos personas, sean familiares, parientes o no, en fiestas y celebraciones, así como en la faena o el trabajo comunitario, en las obras de mejoramiento de calles capillas, templo, calles, escuelas, defensa de bosques, tierras y aguas, así como todos los demás espacios físicos en los cuales se da la convivencia comunitaria.

Jakajkukua es la sabiduría, el arte, el conocimiento, las cosmovivencias y la religión de nuestro ser purhépecha, Curicaveri (el sol-fuego) como dios principal, pero también *Xaratanga* la madre tierra y los demás dioses primeros del panteón purhépecha, a los cuales hay que aludir en la filosofía y la religión purhé, y no a otros, que nos impusieron a sangre y fuego.

Juramukua señala la libre determinación, el autogobierno y la autonomía de nuestro pueblo purhépecha, la organización social colectiva para mandar obedeciendo, el respeto a nuestros marcos normativos y sistemas jurídicos propios, la dirección colectiva. La democracia, la justicia y la libertad purhépecha de decidir sobre todos los aspectos de la vida en comunidad.

P'urhejkukua es la disposición de defender la vida, la lengua, la cultura y el territorio de las comunidades purhépechas, proteger a los pueblos hacia los cuatro puntos cardinales y las cuatro partes del mundo. Nuestra fuerza, la unidad (“Juchari Uinapekua!”), como grito de guerra y preludio de la acción rebelde, llamado a la solidaridad y unión de todo el pueblo purhépecha para defender y/o construir otro mundo posible.

3.- EL UANDARI O ARHITSJKPERI, “EL QUE TE HABLA EN LA CABEZA”

La comunidad indígena de Santa Fe de la Laguna, al igual que otras, presenta un enorme cúmulo de conocimientos, procesos sociales, organizativos y formativos que están dirigidos, sin decirlo expresamente, a sus propios habitantes. Continuamente estos conocimientos y procesos se van renovando en tanto se practican y se traspasan de una persona o de una generación a otra. Podemos ver ejemplos de esto en el tradicional fogón de las cocinas, alrededor del cual se tratan diversos asuntos familiares y comunitarios;¹⁷ en las asambleas de barrios, e igualmente en la vida cotidiana: al término de la faena comunal, al inicio de la siembra, en la cosecha, en el ejercicio y aprendizaje de la medicina tradicional, o en los muchos asuntos de orden civil que se tratan en las jefaturas de tenencia o en el juzgado menor comunal, y sobre todo en la Asamblea General de Comuneros.

De igual manera, unos momentos propicios para la reproducción del sistema de valores comunitarios por medio de la oralidad son las fiestas y las ceremonias matrimoniales, las cuales se anteceden por la visita que los familiares del novio hacen a la familia de la novia y a los próximos padrinos de la pareja contrayente. Durante esta visita, el *Uandari* (“el que habla”: persona mayor que tiene el encargo social de preservar la tradición purhépecha a partir de la palabra) da los consejos principales, en la lengua materna, a los recién casados para la vida en comunidad.

¹⁷ GARCÍA MATEO, Juan Manuel, *Los surcos de la memoria. Sembrando experiencia*. Tesis de Maestría en Enseñanza de la Historia, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH, 2014.

En la actualidad, el discurso del *Uandari* se encuentra compuesto por elementos de la religión judeocristiana y por elementos del llamado “buen vivir comunitario”. Son valores y recomendaciones primordiales para la vida comunitaria y para el respeto a los mayores, pero que también hacen énfasis en la importancia de mantener la unidad de la comunidad y de participar en la defensa de lo que les es propio a todos sus integrantes, como son las tierras de uso común. La nueva pareja se apoyará en estas recomendaciones para iniciar su camino hacia el buen vivir del matrimonio siempre en el marco de la comunalidad. Este ritual marca permanentemente la vida de la comunidad, debido al significado que se le da al discurso de estas personas y a la sabiduría adquirida a lo largo de la vida en común, de la que es portavoz el *Uandari*. En ausencia del *Uandari*, el que toma este papel es el padre del novio o el padrino de bautizo del novio. De hecho, es el mismo padre del novio o el padrino los que acuden al *Uandari* y hacen la petición con una cajetilla de cigarros, para que los acompañe a las visitas junto con una atadura de flores que simboliza la vida, lo que le da un realce mayor a este ritual, redituando en el prestigio de la familia del novio ante los ojos de la comunidad (que aprueba y le da significancia al gesto). El momento está revestido de una gran solemnidad.

El *Uandari* es un comunero mayor, de reconocido prestigio, que sabe de la vida y la tradición comunitaria, con una habilidad demostrada en el arte de la palabra. En la comunidad hay varios: son personas que han transitado por diferentes cargos, ya sea de la iglesia o comunitarios; generalmente han sido padrinos de alguna o varias bodas. También encontramos que este personaje ha sido encargado o consejero de barrio, y que ha trabajado y apoyado en los trabajos comunitarios. Son personajes de habla coherente y hábiles en la conexión de frases y oraciones, con facilidad hacen analogías y comparaciones favorables para el fin que persigue su narrativa. Hacen una conexión sin dificultad con el pasado, por lo regular no hay manejo de tiempos en años o fechas concretas, no pierden el hilo del relato y su palabra es serena, tranquila, sin sobresaltos, solo en algunos momentos le ponen intensidad a la expresión del rostro. En ocasiones lloran o se les quiebra la voz. En síntesis, es una de las mejores ocasiones de plática. El *Uandari* (o *arhitsjkperi*, “el que te habla en la cabeza”) es un personaje de importancia fundamental en la comunidad, ya que es el que hace la conexión entre el pasado, el presente y el futuro colectivo. Tiene el don de ser el depositario de la historia que en este caso es viviente. Tiene su origen en el sacerdote mayor o *petámuti*, del cual es su heredero más próximo. De ellos nos habla la *Relación de Michoacán*.

El escritor francés Jean-Marie Le Clézio, en el estudio introductorio, que realiza a la obra en la edición del Colegio de Michoacán, observa con perspicacia la universalidad de esta obra, y señala que está “impregnada por el arte verbal de los purhépecha”. Incluso va más allá cuando afirma que “todas las técnicas y medios del hacedor de cuentos están aquí presentes y la personalidad del narrador da al discurso un valor literario que lo transforma, según nos parece, en la primera obra literaria de América”. Más adelante indica que “para el recitador [...] era preciso inventar una manera de contar, una voz personal y artística, con el fin de retener la atención del público. Así recitado, de generación en generación el discurso del *petámuti* llegó a tener cualidades literarias”,¹⁸ cubriendo un periodo histórico impreciso pero que abarca más de trescientos años.

4.- LOS MAYORES NOS CUENTAN LA HISTORIA

En este apartado describiremos la intervención educativa que realizamos como parte de esta tesis y para la cual solicitamos la colaboración de los *Uandaris*, para que sean ellos los que impartan la cátedra que describimos anteriormente, bajo el diseño del protocolo que elaboramos para esta intervención.

Toma como punto de partida un episodio reciente de la comunidad de Santa Fe de la Laguna, por lo tanto, forma parte de la línea de estudio histórico que se remite fundamentalmente a los hechos del presente, la cual ha sido denominada por los propios historiadores como *la historia del tiempo presente*. Dicha corriente es descrita por el historiador chileno Ángel Soto en estos términos:

El presente es el eje central de su análisis, al que no retiene aislado de la sucesión temporal o del espesor de los tiempos [...] en el concepto a que nos referimos aquí, lo entendemos como expresión de la relación compleja de la temporalidad, en la que se pueden superar los estrechos límites del tiempo corto y prolongar su análisis en la larga duración [...].

Esta historia trata de los que están vivos, por tanto, esto le permite una movilidad, ya que recoge la realidad, constituyéndose en una historia con un fuerte elemento experiencial y con contenido generacional [...] se identifica con el período cronológico en que desarrollan su existencia los propios actores e historiadores.

¹⁸ LE CLÉZIO, Jean-Marie, “Estudio introductorio”, en Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2013, pp. XXI-XXII.

En ella, el historiador se enfrenta a procesos abiertos, aún vigentes, inacabados, lo que le supone una mayor dificultad y renovadas exigencias metodológicas. Su límite inicial podría coincidir con la supervivencia de actores y de testigos o con la persistencia de una cierta historia vivida o de una memoria viva, en alguna de las generaciones que conviven en la misma época.¹⁹

El episodio de nuestro estudio inició el 17 de noviembre de 1979 y supuso una reconfiguración de la organización comunitaria, desde los ocho barrios que componen la comunidad.²⁰ Tuvo como finalidad la recuperación de más de mil hectáreas que habían sido invadidas por medio del pastoreo y la siembra de algunos cultivos y huertas, en manos de ganaderos y agricultores del municipio de Quiroga. Esta misma organización barrial sirvió para que posteriormente se conformara la defensa y la producción de las tierras comunales – situación que describimos en capítulos anteriores–, bajo el liderazgo del profesor Elpidio Domínguez Castro.

La organización de los ocho barrios fue uno de los elementos que consolidaron esta lucha gracias a la participación masiva de la gente de la comunidad. Una vez concluida la etapa más difícil y sangrienta de este proceso de lucha por la tierra, ambos elementos (líder y comunidad) fueron separándose gradualmente en el proceso. Esto llevó a la comunidad a un divisionismo interno muy acentuado, dando origen a dos grupos en disputa por el control de los diferentes órganos de autoridad internos, por el poder político y por la supuesta preservación de los principios que dieron origen al movimiento. De este episodio da cuenta Eduardo Zárate en su obra *Los señores de utopía*, en la cual denomina a este momento como “liderazgo y faccionalismo”.²¹

De esta manera se ha creado la idea de que este proceso fue producto de la intervención y la fuerza moral e ideológica de su líder Elpidio (cuestión que retomaremos líneas más adelante), dejándose de lado un elemento crucial de la fuerza del movimiento: la participación decidida de los comuneros de Santa Fe. Nos referimos a las mujeres y hombres concretos, de carne y hueso, que tuvieron que dejar por un largo período la dinámica familiar

¹⁹ SOTO GAMBOA, Ángel, “Historia del presente: estado de la cuestión y conceptualización”, *AHOL*, Universidad de los Andes, Chile, núm. 3, invierno de 2004, p. 107.

²⁰ Los barrios se consideran como los elementos de la organización comunitaria más fundamentales. Son ocho en su totalidad, cuatro por cada sección.

²¹ ZÁRATE HERNÁNDEZ, *Los señores de Utopía*, p. 184.

para insertarse en las diferentes tareas que iba exigiendo el mismo movimiento. En efecto, un porcentaje alto de comuneros participaron en la difusión del conflicto por el que atravesaba la comunidad y en las actividades de vigilancia, tanto de los terrenos recuperados (que se destinaron al sembradío de maíz) como del área boscosa que tiene la comunidad, alternando estas actividades con las marchas y mítines que se hacían sobre todo en la capital del Estado, en alianza con el movimiento campesino y popular michoacano.

Esta fuerza de la comunidad logró catapultar la lucha en el ámbito político, a nivel regional y nacional, colocando a Santa Fe de la Laguna como referente y ejemplo para la lucha por la reivindicación del territorio, que sirvió de ejemplo a otras comunidades indígenas y campesinas. Lo anterior fue mucho más evidente al concretarse la organización del movimiento campesino estatal, en torno a la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ), y en el plano nacional con la conformación de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA),²² iniciando con esto un movimiento cultural por el reconocimiento del derecho que tienen los pueblos sobre la autonomía y el territorio.

Por otro parte, es de resaltar la capacidad organizativa y discursiva del líder Elpidio Domínguez Castro, que adquirió gracias a su trayectoria estudiantil en las diferentes escuelas normales rurales en las que cursó su formación académica como maestro rural (Tenería y Zinacantepec, en el Estado de México, y Tiripetío, en Michoacán), y a su militancia en organizaciones político-militares clandestinas, como el Movimiento de Acción Revolucionaria (MAR) y la organización guerrillera Unión del Pueblo (UP) en el estado de Guerrero.

Con la conjunción de estos elementos se llegó a la conformación de un núcleo de acción en la comunidad que logró la recuperación de más de mil hectáreas de terreno que se encontraba en posesión de ganaderos y agricultores de la cabecera municipal de Quiroga. De igual manera se dio paso a la reestructuración del poder agrario y civil hacia el interior de la comunidad, al hacer una nueva elección para nombrar jefes de Tenencia y el Comisariado de Bienes Comunales. A partir de este momento histórico, se instauró la Asamblea General de Comuneros como órgano de consulta y como instancia máxima de toma de decisiones para la comunidad, logrando romper con esto un cacicazgo dominado por dos familias de la

²² HERNÁNDEZ CENDEJAS, Gerardo Alberto, "El liderazgo y la ideología de Elpidio Domínguez Castro", *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 39, junio 2004, p. 117.

comunidad influenciadas por el sistema de cargos de la iglesia en el pueblo. Como consecuencia de este acontecimiento histórico, se generó una ruptura con la estructura política municipal y estatal dominante hasta ese momento. Este entramado había facilitado y permitido en gran medida la pérdida del territorio comunal al beneficiar jurídica y políticamente a los ricos ganaderos y agricultores de la cabecera municipal y a partir de este momento se sentaron las bases para que la comunidad pudiera construir otra historia a partir de la resignificación de categorías como la tierra, el territorio y la organización comunitaria.

5.- LA PROPUESTA EDUCATIVA

Esta iniciativa parte de los planteamientos iniciales que se hicieron en la comunidad cuando se fundó la Preparatoria Indígena. Tales fundamentos se encuentran plasmados en uno de los documentos básicos que se elaboró en los meses de febrero a junio de 2010 por un grupo de profesionistas que nos dimos a la tarea de hacer una reflexión sobre la situación educativa de la comunidad.

Dicho documento señala en uno de sus puntos que la educación que se busca con el bachillerato debe contemplar: “estudios de lengua indígena, cultura e historia de los pueblos originarios; y aspectos de desarrollo de las comunidades indígenas”, y propone como un eje vertebrador: la “inducción a la cultura, historia y lengua indígena” (purhépecha).

En el Plan Integral de Desarrollo del Bachillerato se señala que se trata de un “programa de formación profesional y desarrollo de metodologías para la educación intercultural”. En otro párrafo del mismo documento se explica una de las características de este modelo, al señalar que: “es indígena porque ésta es la realidad que define a la comunidad indígena de Santa Fe y sus pueblos aledaños”.²³ Por lo anterior, consideramos que esta propuesta tiene que ver con la consecución de estos planteamientos que surgieron como una de las justificaciones del proyecto de bachillerato para nuestra comunidad indígena de Santa Fe de la Laguna.

Por otra parte, hay que advertir que en la historia oficial y en los libros de texto, así como en los contenidos curriculares de los diferentes niveles educativos, los pueblos indígenas apenas son tomados en cuenta. Las comunidades solo aparecen como actores

²³ “Justificación y estrategias de acción-bachillerato indígena intercultural de Santa Fe de la Laguna”, documento inédito elaborado por la propia comunidad, fechado en julio de 2010, p. 18.

relevantes en el periodo prehispánico y, tras la Conquista, como un ingrediente de un mestizaje que es representativo de la identidad nacional, y como residuo simbólico que encuentra fácil acomodo en el folclore. Esta última observación no es del todo correcta: en realidad lo indígena está presente en la historia, pero en forma de *ausencia*: muy lejos de comparecer como un componente integrado en una historia nacional total, lo indígena constituye lo no metabolizado, ese elemento no asimilable que compromete todo proceso de simbolización, al poner en evidencia sus fracturas y contradicciones.

Finalmente, en la Preparatoria Indígena de Santa Fe de la Laguna el proceso educativo es desarrollado por profesores originarios de la comunidad: egresados universitarios que imparten las clases de manera voluntaria, en una escuela que funciona prácticamente de forma autónoma. Sin embargo, no se puede asumir sin más que por el hecho de ser oriundos del pueblo e impartir las clases en purhépecha, dicho maestro ya cuenta con la preparación adecuada para conducir el proceso de acuerdo con las necesidades e intereses de la comunidad, ya que pueden operar en su contra una larga formación académica en contextos no indígenas, en los que impera el modelo pedagógico de transmisión-recepción. Esta “deformación” universitaria podría expresarse de distintas formas, por ejemplo: en la insistencia en los contenidos, en la exigencia de un currículum preestablecido y rígido, en una gestión del espacio y del tiempo similar a las escuelas nacionales, en cierta obsesión por el control del aula, en una idea del docente como mero transmisor de la información, en la deslegitimación de otros actores sociales (campesinos, pescadores, artesanos, ancianos, etc.) para la génesis del conocimiento, en pensar en la educación básica como parte de una carrera académica que culmina con el ingreso del estudiante a la universidad, y en la tendencia a institucionalizar todas las acciones educativas, aun las más espontáneas. Por lo tanto, es menester que los docentes cuenten con herramientas didácticas, tanto como con una formación y una sensibilidad que les permita responder a los desafíos que plantea una educación que no se ajusta a los modelos convencionales.

Para poder iniciar con nuestro ejercicio, como ya lo hemos dejado de manifiesto en varias partes del presente trabajo, tomamos como fecha significativa el día 17 de noviembre (para nuestro caso del 2016), día en que se conmemora el inicio de la gesta comunitaria por la recuperación de las tierras comunales. En esta fecha, desde hace varias décadas, la comunidad se reúne en la plaza principal para llevar a cabo un acto cívico dirigido a la

comunidad. Se celebra una misa y se deposita una ofrenda floral en el sitio del enfrentamiento y el asesinato de los comuneros Antonio y Alejandro Yépez –algunos años la gente continúa en una marcha de protesta al Palacio Municipal de Quiroga–, y se hace un relato breve por parte de las autoridades comunales, las cuales asumen en este momento el papel de guías de la comunidad y *Uandaris* oficiales del evento.

Cabe señalar que la selección de esta fecha obedece principalmente a tres factores. En primer lugar, puede considerarse como un momento decisivo en la historia reciente de la comunidad, un punto de inflexión que actúa de lente con la cual es posible interpretar toda la historia anterior del pueblo. Es como si todos los procesos de lucha y de resistencia previos quedaran enlazados y conformasen un camino que desemboca en este movimiento por la recuperación de las tierras, que alcanza su momento culminante en 1979. El pasado del pueblo de Santa Fe queda marcado por este proceso posterior que se presenta como una atalaya desde la cual se define retroactivamente un *sentido* a la historia. Desde este enfoque, cabe considerar esta fecha no sólo como un hito histórico, sino también como un momento decisivo de construcción de significados históricos. Los sucesos anteriores se resignifican y pasan a adquirir un valor en función de ese nuevo episodio que lleva al pueblo de Santa Fe a unirse y a defender colectivamente su territorio.

En segundo lugar, no se puede entender el presente de Santa Fe sin este movimiento del 79. No sólo configuró una estructura de la comunidad que sigue presente en nuestros días; además reafirmó ciertos valores identitarios, como la comunalidad, la defensa del territorio, un conocimiento de las resistencias, y la importancia de las tradiciones, de la lengua materna y del saber intrínseco del pueblo, que son los pilares que sostienen el presente de la comunidad y la protegen tanto de las continuas invasiones de sus espacios (por ganaderos y empresarios vinculados al sector turístico) como de la desestabilización social provocada por los procesos de aculturación y por la presión de una economía de mercado.

En tercer lugar, y como colofón de lo anterior, esta fecha resulta de una gran significatividad para la comunidad. Esta significatividad puede leerse en términos de la educación crítica Freireana como “palabra generadora” a partir de la cual es posible interpretar la realidad de la comunidad; y en términos de la pedagogía constructivista, como un elemento decisivo para conseguir que la educación de los jóvenes sea significativa, es decir, para que dé cuenta de sus experiencias cotidianas y de su conocimiento del medio y de

las circunstancias sociales. Este momento histórico puede actuar, por usar un término de David Ausubel, como “idea de anclaje”, que le permita reorganizar los conocimientos previos para constituir una plataforma sobre la cual se asientan y se retengan los nuevos conocimientos históricos. Ya que, como observa este autor, es necesario que “la estructura cognitiva de la persona *concreta*, que aprende, contenga ideas de anclaje pertinentes con las que el nuevo material se puede relacionar”.²⁴ Sin este elemento primordial, nuestro ejercicio podría caer en el vacío al no contar con un contexto propicio y un conocimiento previo para tratar el tema central de nuestro instrumento.

Por tales razones, nos parece importante que la educación histórica de los jóvenes de la comunidad parta de este momento histórico. Esta fecha marca un punto decisivo que les permitirá leer el pasado del pueblo, y comprender lo acontecido desde 1979 hasta el presente. Al mismo tiempo, permite recuperar ciertos valores ligados a la comunalidad y la resistencia, que habrán de servirles para cuajar sus proyectos comunitarios de futuro. En otras palabras, para llevar a buen puerto los deseos colectivos.

6.- LA APLICACIÓN DE LA PROPUESTA

Este ejercicio se aplicó a los jóvenes del tercer semestre de la Preparatoria Indígena Intercultural de Santa Fe de la Laguna que ya han cursado las materias de Historia de México e Historia Universal. Todos los jóvenes son originarios de la localidad, hablantes de la lengua materna (el purhépecha) y con diferentes grados de bilingüismo; sus edades varían entre los 17 y 20 años de edad, y predominan las mujeres. Se desempeñan en las labores domésticas, al término de las clases en la preparatoria ayudan a sus padres en las actividades económicas de tipo familiar.

Dos días antes (el 15 de noviembre) el profesor les dio una plática sobre la importancia de la historia de la localidad. Se acordó con ellos retomar esta actividad didáctica para el 17 de noviembre. Antes de iniciar la sesión, el profesor les formuló las siguientes preguntas sobre la lucha por la tierra en la comunidad a los jóvenes estudiantes del tercer semestre de nuestro bachillerato, con el objetivo de sondear sobre los conocimientos previos e ideas de anclaje que poseen los estudiantes, a contestar de manera oral y al azar:

²⁴ AUSUBEL, David P., *Adquisición y retención del conocimiento. Una perspectiva cognitiva*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 25.

1. ¿Qué sucedió el 17 de noviembre de 1979?
2. ¿Cuántas hectáreas mide el territorio de Santa Fe de la Laguna?
3. Mencione los barrios de la comunidad.
4. ¿Quiénes fueron los líderes de 1979?
5. ¿Cuál fue el motivo de la lucha de la comunidad?
6. ¿Qué sucedió en años posteriores a la recuperación de las tierras?

Este cuestionario oral y rápido nos permitió tomar conciencia de que los estudiantes saben, aunque de manera somera, que hubo invasión de algunas tierras comunales, que hubo pelea contra la gente de Quiroga y que el líder del movimiento fue Elpidio Domínguez. Además, reconocen la estructura de la comunidad dividida en barrios. Dos de ellos respondieron que desconocen a fondo los motivos de la conmemoración y aspectos relevantes de la lucha de la comunidad, mientras que todos ellos desconocen el número de hectáreas que componen en la actualidad el territorio de la comunidad. Una de ellas nos comentó que, en la secundaria de la localidad, una de las profesoras les habló sobre la importancia de la organización de la comunidad, sin definir exactamente lo que les compartió la profesora.

En este escenario, se les propone un ejercicio a 13 estudiantes para el reconocimiento de esta fecha y la etapa histórica de la comunidad que siguió después del parteaguas histórico que fue para Santa Fe de la Laguna el acontecimiento que denominamos: “la lucha por la recuperación y la defensa de las tierras comunales”.

El tema será impartido por dos personas de la comunidad, las cuales cuentan con mucho prestigio al interior y además tienen la cualidad de que fueron participantes en el proceso de lucha por la recuperación de las tierras. En esta parte de la fundamentación sobre los principales elementos que integrarán la plática que se impartirá el 17 de noviembre, adoptamos la propuesta de Joaquín Prats cuando señala que para seleccionar los contenidos en la enseñanza de la historia hay que:

Centrar el trabajo en la caracterización histórica de los acontecimientos sucedidos [...]. Pero es necesario recobrar este tipo de contenidos concretos para resituarlos en el contexto de una explicación más general. Desde esta perspectiva, es útil el trabajo sobre elementos de la

Historia local, sobre los grandes hitos, sobre la guerra, sobre la biografía de un personaje, sea éste relevante o no, etc.²⁵

Para concretar nuestra propuesta didáctica, se hace una revisión de los personajes que aún sobreviven de ese momento histórico y se hace una selección con base en su trayectoria en la organización y la lucha de la comunidad, así como en su participación actual dentro de la vida comunitaria y en la asamblea general de comuneros. Estos fueron los criterios principales para su selección.

Por lo anterior, se hace una invitación a dos personas mayores que fueron dirigentes barriales y parte del núcleo organizativo del movimiento en la comunidad, junto con Elpidio Domínguez, como iniciadores de la lucha por la recuperación de la tierra. Ambos personajes, a lo largo de los años, han sido participantes muy activos en la Asamblea General de comuneros y en sus respectivos barrios, así como en la política interna de la comunidad, en sus fiestas y tradiciones, y en la defensa de la historia y del proceso de lucha comunitaria, junto con otros comuneros que aún sobreviven. Son los portadores de elementos que forman parte intrínseca de la tradición en Santa Fe de la Laguna, premisa fundamental para el logro de nuestros objetivos didácticos que, a decir de Ausubel, deben ser significativos al estar íntimamente ligados a la realidad del pueblo.

Es así como se invitó al señor Rosalío Gabriel, del barrio de San Juan II, integrante del consejo de ancianos y líderes del barrio, el cual ha tenido una participación muy importante al interior del barrio, ya que ha ido transmitiendo su historia personal en la lucha por la tenencia de las tierras a los señores y nuevos integrantes en la asamblea del barrio. Tiene además una amplia trayectoria de propuestas al interior de la asamblea de comuneros en el sentido de preservar el territorio.

De igual manera se hace la invitación como transmisor al señor Salvador Lucas García, campesino, alfarero y miembro del consejo de barrio de San Juan I. Ha sido uno de los participantes más respetados en la asamblea general por su disposición en los procesos organizativos y de lucha de la comunidad, ha sabido hacer correcciones al interior cuando se

²⁵ PRATS, Joaquim, *Enseñar historia: Notas para para una didáctica renovadora*, Mérida, Junta de Extremadura, 2001, p. 67.

ha querido tergiversar la historia de los hechos en la defensa de las tierras comunales para que cuenten la historia y su participación en este acontecimiento.



Foto 1. Los comuneros Salvador Lucas y Rosalio Gabriel, relatando los momentos más significativos de la recuperación de las tierras comunales de 1979. Foto tomada en la Preparatoria Indígena de Santa Fe el 17 de septiembre de 2016.

Se hace también una invitación formal a la Lic. Maite Lucas Medina, habitante de la comunidad y sobrina de uno de los líderes de la lucha de la comunidad, egresada de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán (UIIM), de la Licenciatura en Gestión Comunitaria y Gobiernos Locales, cuyo tema de tesis de licenciatura fue “La tenencia de la tierra en Santa Fe de la Laguna: 45 años de lucha por la tierra 1970-2015”. Esta invitación tiene como finalidad nutrir a los alumnos de mayor información en torno a la lucha de la comunidad. Se convoca también de manera abierta y general a personas de la comunidad que deseen asistir.

Objetivos

El objetivo general de esta intervención didáctica es que los jóvenes estudiantes y las personas de la comunidad conozcan la importancia de la tradición oral al interior de espacios educativos para la enseñanza de la historia local. Los objetivos específicos son los siguientes:

- a) Conocer las causas que originaron esta lucha por la tierra, así como el proceso organizativo para este movimiento de la comunidad desde la voz de los actores e implicados en dicho proceso.
- b) Contribuir al desarrollo de las competencias comunicativas a partir de la historia oral.
- c) Contribuir a la revitalización de la comunalidad de los jóvenes al ubicar su pertenencia al espacio territorial de la comunidad.

El segundo objetivo obedece a la idea que plantea Gloria Sanz de que

El aula debe ofrecer al alumnado prácticas coherentes con las competencias necesarias para desenvolverse en la sociedad actual, que permitan a los chicos y chicas ser participativos, críticos y autónomos [...]. La competencia para expresarse oralmente en diversos registros, y de manera especial en los registros formales, facilita la capacidad de interacción social y la construcción del conocimiento. El aprendizaje y mejora de las habilidades orales –sobre todo en lo que respecta a– la comprensión y la expresión oral.²⁶

En lo que respecta al tercer objetivo, tiene que ver con la importancia que tiene el ejercicio de la comunalidad misma que se basa en lo que sostiene el antropólogo mixe Floriberto Díaz:

La Tierra como madre y como territorio.

El consenso en asamblea para la toma de decisiones.

El servicio gratuito como ejercicio de autoridad.

El trabajo colectivo como un acto de recreación.

Los ritos y ceremonias como expresión del don comunal.²⁷

Secuenciación didáctica

En el siguiente cuadro (secuencia didáctica) también se marcan algunos objetivos particulares por cada actividad a realizar. Advertimos que no son propiamente los objetivos

²⁶ SANZ PINYOL, Gloria, “Comunicación en el aula”, *Cuadernos de Pedagogía*, núm. 423, 2012,

²⁷ DÍAZ GÓMEZ, Floriberto. “Comunidad y comunalidad”, *Diálogos en la Acción. Culturas populares e indígenas*, Segunda etapa, 2004 (folleto).

de la propuesta, sino más bien parte de la organización de las actividades para facilitar el desarrollo del evento.

Actividad	Objetivo particular	Descripción
<i>Primer día (15 de noviembre)</i>		
Sondeo general y participación oral sobre conocimientos previos e ideas de anclaje.	Obtener un diagnóstico sobre los conocimientos previos o lo que comentábamos sobre las ideas de anclaje que tienen los estudiantes sobre esta fecha en particular.	El profesor hace preguntas concretas al azar sobre el número de hectáreas que conforman el territorio comunal, sobre el número, el nombre y organización de los barrios y sobre lo sucedido el 17 de noviembre de 1979.
Plática en la clase sobre los beneficios de la organización comunitaria en los procesos de lucha y resistencia	Proporcionar un panorama general acerca de las luchas y los procesos organizativos de la comunidad.	El profesor realiza una disertación sobre la organización comunitaria de Santa Fe de la Laguna, y algunos datos generales de las últimas luchas comunitarias.
Acuerdo de la clase para asistir a las pláticas sobre: “La historia local de la comunidad” y “La lucha por la recuperación y defensa de las tierras comunales”.	Generar un compromiso para la asistencia a la plática y verificar la pertinencia de nuestra propuesta.	En consenso con los estudiantes de la clase se toma el acuerdo sobre el presente ejercicio didáctico.
<i>Segundo día (16 de noviembre)</i>		
Invitación formal a la Lic. Maite Lucas, así como a los señores Rosalío Gabriel y Salvador Lucas, para que den sus aportes y una reseña sobre la lucha de la comunidad por sus tierras.	Asegurar la participación de los ponentes, dar una explicación sobre los objetivos de nuestra propuesta, acordar el contenido de la plática y los tiempos de la actividad.	Acordar con los mayores sobre la temática de la plática basada fundamentalmente sobre el proceso organizativo previo a la recuperación de las tierras comunales y el relato sobre aspectos que conozcan de la vida de Elpidio Domínguez en torno a la organización de la recuperación de las tierras.
Invitación general a la comunidad para que asistan a la plática que se realizará en las instalaciones de la preparatoria.	Involucrar a la comunidad a esta actividad y conocer el interés de la gente sobre su participación en el proceso formativo de los estudiantes de nuestro bachillerato.	Perifoneo en la comunidad e invitación a las autoridades comunales para que asistan a la plática que se llevará a cabo en las instalaciones de la Preparatoria de la comunidad y a la actividad con las y los estudiantes del bachillerato en la preparatoria.
<i>Tercer día (17 de noviembre)</i>		
Realización de la actividad.	Que los jóvenes asuman la validez del conocimiento	Preparación y colocación del mobiliario en el patio de

	<p>histórico de los mayores y su forma de transmitirlo.</p>	<p>usos múltiples de la escuela preparatoria para los estudiantes y público en general, así como para los disertantes y ponentes. Se dispone de igual manera un salón de clases para la proyección de la plática que dará la licenciada Maite.</p>
--	---	--

Al término de la plática, los jóvenes se acercaron a los mayores para realizarles una serie de preguntas para ahondar la información sobre:

- a) ¿Cuántos linderos o mojoneras hay en el territorio?
- b) Ubicación de las tierras en conflicto.
- c) Los nombres de todos los que participaron en el enfrentamiento con los habitantes de Quiroga el 17 de noviembre.
- d) ¿Cuántos muertos hubo?
- e) ¿Quiénes fueron los invasores de los terrenos comunales?

Este momento nos parece crucial, ya que es el punto en el que los estudiantes logran una comunicación más estrecha con los *Uandaris* (los que hablan), y en el que ambas generaciones logran hacer el contacto entre ellas sin que medie ni sea obstáculo la diferencia de edades. Los estudiantes buscaron resolver sus dudas con respecto de la lucha de la comunidad. De igual manera manifestaron querer saber de voz de los propios mayores las particularidades de lo que se impartió en la plática. Al mismo tiempo que reconocen la sabiduría que representan los mayores para los jóvenes, estos proporcionan a la vez la validez de los conocimientos adquiridos identificándose plenamente como sujetos activos que pueden construir una narrativa histórica a partir de este ejercicio, para explicar los acontecimientos que forman parte de la vida política y cultural de nuestra comunidad.

7.- EVALUACIÓN Y RESULTADOS

Días después del ejercicio que hicimos, se aplicó un cuestionario que consta de seis reactivos de respuesta libre, con la intención de valorar la importancia que tuvieron las pláticas en los estudiantes y cómo las significaron en términos de: a) Comunalidad, b) El sentido del tiempo histórico y territorialidad, y c) Los efectos de la oralidad como herramienta de enseñanza

para la historia local de nuestra comunidad en los jóvenes del bachillerato en Santa Fe de la Laguna.

Los seis reactivos fueron los que ya hemos descrito anteriormente, y que repetimos en este apartado para dar mayor precisión:

1. ¿Qué sucedió el 17 de noviembre de 1979?
2. ¿Cuántas hectáreas mide el territorio de Santa Fe de la Laguna?
3. Mencione los barrios de la comunidad.
4. ¿Quiénes fueron los líderes de 1979?
- 5.- ¿Cuál fue el motivo de la lucha de la comunidad?
6. ¿Qué sucedió en años posteriores a la recuperación de las tierras?



Foto 2. Exposición de Mayte Lucas Bermúdez, natural de Santa Fe y alumna de la licenciatura en Gestión Comunitaria y Gobiernos Locales de la UIIM, en la que presentó a los estudiantes su trabajo *Santa Fe de la Laguna. 45 años de lucha por la tierra*. Foto tomada en la Preparatoria Indígena de Santa Fe el 16 de septiembre de 2016.

Posterior a la realización del cuestionario, se observó que:

- a) seis de los trece estudiantes que contestaron el cuestionario conocen el número exacto de las hectáreas que forman la superficie total del territorio de nuestra comunidad (5,168 has.). Los otros tres manifiestan que son 5,198 (respuesta que puede considerarse como válida) y uno dejó el espacio en blanco. A pesar de las diferencias en la cantidad de hectáreas que se plasmaron en las respuestas, asumimos que hubo comprensión del plano territorial del cual es parte nuestra comunidad.
- b) diez de los trece estudiantes identificaron a Elpidio Domínguez como líder del movimiento por la recuperación de las tierras comunales. Un alumno dejó el espacio en blanco. Al parecer este consenso deja en claro que es un conocimiento muy cimentado en la comunidad, lo cual nos ayuda para reforzar el pensamiento histórico a partir de los personajes relevantes y que se relacionan con un acontecimiento de la comunidad.
- c) Todos los estudiantes identifican el motivo de la lucha como producto de la defensa de las tierras comunales. En las respuestas el concepto de *territorio* se ve complementado con el concepto de las tierras y parcelas de uso común, es decir, el concepto de la totalidad con las partes.
- d) Todos los estudiantes identifican a los ocho barrios como la estructura fundamental de la composición de nuestra comunidad. Es en esta respuesta donde se aprecia el concepto de la *comunalidad* y su asociación con los procesos organizativos a partir de cada uno de los barrios que conforman la comunidad indígena de Santa Fe de la Laguna.
- e) Todos los estudiantes identifican el acontecimiento del 17 de noviembre de 1979 como la lucha por las tierras. Aquí el concepto histórico del *acontecimiento* se acomoda de manera automática, pero, sobre todo, es reconocido como ese dispositivo necesario a partir del cual se puede construir una historia colectiva diferente.
- f) siete de los trece alumnos identifican a otros líderes del movimiento. Dos de ellos identifican a Rosalío Gabriel (nuestro *Uandari*) como uno de ellos. Desde nuestra interpretación, este es el momento donde se confirma la figura del *Uandari*, y el reconocimiento que le otorgan los estudiantes a la presencia actual de esta figura de nuestra comunidad adicionando otro elemento importante sobre el cual descansa nuestro concepto de *comunalidad*.

- g) Cinco de los trece estudiantes dieron por concluida la lucha en la actualidad. Dos dejaron el espacio en blanco. Este resultado es sumamente interesante ya que han dado por concluida esa época de la historia de la comunidad y por lo tanto como parte de un pasado sobre el cual podrá reforzarse la idea de la historia del tiempo presente para su mejor comprensión.
- h) Un estudiante respondió a la última pregunta con la organización de los barrios y la asamblea general de comuneros como resultado de la lucha además de la recuperación de las tierras. Con esto queda de manifiesto que las ideas de anclaje, así como los conocimientos previos, pueden no estar tan enraizados en todos los sujetos por igual, aunque valdría la pena enfocar una pregunta más específica en relación con la asamblea general de comuneros.

8.- REFLEXIONES SOBRE LA PROPUESTA DIDÁCTICA

Para que nuestro ejercicio tenga utilidad en el proceso educativo en la Preparatoria y que le sirva a cualquier otro profesor en estos mismos contextos o en condiciones similares, es necesario hacer los siguientes comentarios que sin ser una conclusión terminada puedan servir de guía para que se obtengan mejores resultados en el futuro.

1.- La secuencia didáctica forma parte de un proceso teórico y práctico que busca una alternativa de enseñanza de la historia específica de la comunidad en un momento concreto, -el año 1979-, que se revistió de un significado especial para la comunidad de Santa Fe de la Laguna, al estar inmersa en una situación de conflicto frente a las imperantes condiciones políticas y económicas de ese momento y que estaban mermando de manera importante la integralidad del territorio comunal (se encontraban invadidas más de mil hectáreas de tierras comunales).

2.- Para los jóvenes fue una experiencia muy novedosa en la que pudieron estar fuera de la rigidez del aula y darse cuenta de que hay otros espacios en donde se pueden adquirir conocimientos que forman parte de su formación académica, rompiendo con los esquemas tradicionales de educación.

3.- Los estudiantes conocieron la importancia de la unidad y la organización comunal, organización que retomó el barrio como su unidad fundamental para la distribución de las

diferentes actividades (comunalidad). De igual manera, comprendieron y valoraron el esfuerzo y el sacrificio que significó para la comunidad el defender las tierras de uso común.

4.- En este ejercicio, los estudiantes pudieron apreciar la importancia de la oralidad y el relato, como manera de aprender y de comunicarse con las personas mayores, y como método para construir una narrativa que permita nombrar sus expectativas de una comunidad en el futuro.

5.- También es importante mencionar que de la misma manera en que el día 17 de noviembre sitúa, en el plano temporal, a la comunidad en torno a su territorio, también es una fecha de mucha actividad para la gente de los barrios y las autoridades comunales (preparación de la comida, organización de la marcha y organización del acto cívico). Por esta situación no acudieron al evento, y por este motivo no pudo darse una relación didáctica con otro de los elementos clave para este ejercicio que son las autoridades comunales ni los demás encargados o consejeros de los barrios.

Por otro lado, consideramos que todas estas actividades en conjunto constituyen un marco idóneo para la realización de nuestro ejercicio ya que dan cobertura para la consecución de los objetivos de esta práctica, que da lugar a nuestro objeto de estudio.

6.- Los resultados de la encuesta nos orientan en el sentido de que el ejercicio logró sus objetivos al situar a nuestros estudiantes en su espacio temporal, debido a que identifican plenamente al territorio como parte de su integralidad y a la vez el ejercicio remite a un pasado inmediato, dejando como logro la recuperación de las tierras, la organización de los barrios a través de sus consejeros y encargados, y la conformación de la asamblea general de comuneros como máxima instancia de representación y de toma de decisiones de la comunidad.

7.- Para nosotros, la oralidad como herramienta didáctica y la presencia que tienen todavía los mayores en la comunidad puede constituir un método muy importante para la enseñanza de la historia, la transmisión de conocimientos y saberes ancestrales, así lo demuestra el manejo de algunos datos numéricos gruesos sobre la superficie del territorio comunal que imprimieron los jóvenes al responder el cuestionario.

De igual manera, damos cuenta del conocimiento que tienen sobre la estructura social y organizativa de la comunidad al plasmar la composición y el número de los barrios del pueblo, así como los nombres de cada uno de los mismos, lo que constata que hay elementos

e ideas de anclaje sobre las cuales se asientan los nuevos conocimientos, al trasladar estos hacia un espacio concreto: *el barrio*, en relación con la organización de la comunidad para la defensa de las tierras.

Es importante aclarar que la organización comunal de la que hace referencia el párrafo anterior no solo sirve para la defensa del territorio, sino también para la realización de las fiestas patronales, las faenas comunitarias, para la rotación del sistema de cargos y los diferentes órganos de autoridad que existen en la comunidad.

Se constató la ubicación de los estudiantes en el tiempo histórico al estar presentes en una charla que abundó sobre los sucesos que ocurrieron en tiempos del pasado inmediato. Para decirlo en otras palabras: se trató de un ejemplo de la historia del tiempo presente, al escuchar de manera viva a los sobrevivientes de la lucha por la tierra y que vienen de dos generaciones anteriores a ellos.

Por otro lado, resultaría en una omisión imperdonable no resaltar que al final de nuestro ejercicio se dio lugar a una comunicación muy importante entre los jóvenes estudiantes y los mayores de la comunidad, al hacerse un diálogo entre ellos después de la plática que se generó para aclarar algunos datos muy particulares sobre la extensión del territorio y sobre la identificación de otras personas que participaron en la lucha y sobre quiénes fueron las personas del municipio de Quiroga que invadieron el territorio comunal, etc.

9.- COROLARIO

Con este ejercicio hemos explorado solo algunas posibilidades de análisis de nuestro momento histórico, pero, sobre todo: las posibilidades pedagógicas que giran en torno a la defensa de las tierras que conforman la comunidad que son el territorio, la comunidad, la lengua y la oralidad.



Podemos afirmar que estas cuatro categorías del esquema anterior se articulan todas ellas en torno a la recuperación de las tierras comunales. Además, cada una de ellas por separado nos da una serie de posibilidades para la enseñanza de materiales históricos y un sustrato capaz de construir sujetos con competencias culturales muy definidas:

El territorio: como un bien material, cultural y simbólico para una colectividad organizada puede ser el motor de arranque para el nombramiento de una historia y un deseo propio, de una esperanza de vida y de las posibilidades de reproducción cultural. Concepto que se encuentra fuertemente vinculado a cosmovivencias propias de las culturas mesoamericanas (la tierra como madre y generadora de vida), entre ellas la cultura purhépecha (kuerauaperi), y en específico de los habitantes purépechas de la comunidad indígena de Santa Fe de la Laguna, condición que el mismo Elpidio supo adoptar en una de sus frases más conocidas: “Mi lucha es por la tierra, de ahí nadie me podrá destituir”, que emula a las frases del Legendario Caudillo del Sur: Emiliano Zapata Salazar: “La Tierra es de quien la trabaja” y “Tierra y Libertad”.

La comunalidad: sin esta plataforma de organización comunal, basada en la solidaridad, el respeto y el trabajo en común, sería muy difícil lograr la articulación necesaria para sacar adelante una gesta como la que se dio en 1979, tras haber sostenido un enfrentamiento armado con pistoleros y guardias blancas de los ricos ganaderos de Quiroga, luego de lograr sacar de las tierras comunales más 300 cabezas de ganado y después de haber sido encarcelados los líderes. La comunidad logró sostener un plantón en la céntrica avenida Madero frente al Palacio de gobierno en la ciudad de Morelia por más de treinta días. Desde este momento los habitantes de Santa Fe de la Laguna nos autodefinimos como *Comuneros*.

La oralidad: el *Uandari*, o el que tiene la encomienda de los dioses para guardar la palabra, se encuentra en cada uno de los hablantes del pueblo purhépecha, ha sido un don y un compromiso de todos dominar los elementos discursivos para la transmisión de la memoria de nuestros pueblos. La oralidad ha determinado las diferencias históricas que se encuentran, por ejemplo, entre culturas orales frente a culturas con escritura, la oralidad es ese entramado conceptual que existe entre la memoria y la historia y que da cuenta del alejamiento que existe entre la linealidad occidental y lo circular y cíclico de las culturas indígenas, para describir todo tipo de acontecimientos o conceptos tan complejos como la vida y la muerte.

La lengua materna: la capacidad de crear palabras, categorías y conceptos son uno de los logros más significativos de la humanidad, aquellos colectivos sociales que han logrado apropiarse del mundo y del universo bajo nombres propios que les son comunes, han logrado avanzar en el proceso civilizatorio del hombre. En este sentido, el mundo purhépecha ha podido crear y recrear los términos que dan soporte a sus cosmovivencias y es de este modo que en la actualidad las cuatro categorías que en la lengua materna se han aceptado y que gozan de un amplio consenso se han agrupado bajo el concepto de la “Kaxumbekua”, y en consecuencia han logrado erigirse como el soporte de nuestra comunalidad:

Anchekorhekua: que significa el trabajo comunitario y la faena.

Jarhoajperakua: que significa la solidaridad, la cooperación y la ayuda mutua.

Juramukua: la autoridad al servicio del pueblo y un sistema de buen gobierno comunitario, por medio de la coordinación y la horizontalidad de las diferentes instancias de autoridad en la comunidad en un órgano colegiado, teniendo como máxima instancia a la asamblea general de comuneros.

P'urhejkukua: la disposición para la defensa de la cultura y del territorio.

Estas últimas cuatro categorías constituyen en la actualidad y a partir del levantamiento de la comunidad de Santa Fe la esencia de la “purhepecheidad”. Y, si lo queremos ver desde la óptica de las ciencias de la educación y la pedagogía, serían las competencias culturales purhépecha.

Con esto último, entonces, nos queda un enorme campo de investigaciones y estudios para situar al conjunto de la cultura purhépecha en los ámbitos pedagógicos, políticos, históricos y sociales. Sirvan pues estas líneas para abrir un debate mejor y mucho mayor.

10.- SUGERENCIAS

No pretendemos hacer lo que en algunos párrafos de este capítulo hemos visto con una mirada crítica: pretender que esta propuesta sea el vehículo para institucionalizar lo que las comunidades han sabido preservar durante siglos: la capacidad de aprender y transmitir la historia de nuestro pueblo por medio de *la oralidad*, una historia construida desde nuestra colectividad. Esta característica que mencionamos anteriormente también ha sido el método por el cual se ha desarrollado la habilidad de nuestro aprendizaje (y transmisión) memorístico, al cual asumimos como un complemento necesario para la adquisición de un conocimiento perdurable. Solo queremos con este ejercicio sugerirles a nuestros profesores que volteen a ver los recursos didácticos que tienen al alcance de su mano, volver a lo simple y a lo sencillo; visibilizar lo que tenemos a nuestro alrededor y que hemos perdido u olvidado en el caminar de nuestra formación académica y profesional.

Regresar a ese momento en el que erramos el camino y le dimos mayor peso al conocimiento escrito, medible y cuantificable, junto al examen escrito, dado que, según lo dicho por Iván Illich:

Los valores institucionalizados que infunde la escuela son valores cuantificados. La escuela inicia a los jóvenes en un mundo en el que todo puede medirse, incluso sus imaginaciones y hasta el hombre mismo.²⁸

²⁸ ILLICH, *La sociedad desescolarizada*, p. 25.

Lo anterior se ha aplicado, además, como método para otorgarle al individuo una categoría que lo coloca como un sujeto alienado, apto para su utilización en el mercado laboral, vía su profesionalización, como si fuera un simple instrumento de trabajo.

Lo que aquí hemos hecho es resaltar la importancia de uno de los elementos didácticos de la educación no formal que tenemos y que ha estado subsumido en el actual entramado mercantilista de la educación, tratando de ponerlo al alcance de todo aquel que quiera enseñarle algo al pueblo.

Ponemos a la disposición del docente los pasos que creímos más necesarios para un ejercicio similar (seguros estamos de que no son todos), y como una metodología absolutamente perfectible, y le hemos acuerpado con las tesis de varios autores entre historiadores, pedagogos, psicólogos, sociólogos, etc., en un intento de multidisciplinariedad, para situar teóricamente los motivos de nuestro ejercicio.

Esta metodología contiene los elementos mínimos con los que se puede apoyar el profesor, la propuesta insiste en la importancia de insertar su actividad docente en la cotidianidad de la comunidad, para que no le implique al maestro ni al estudiante un forcejeo con la dinámica social del pueblo, pues en nuestra opinión eso sería contraproducente para los objetivos de nuestra propuesta.

Por otro lado, esta propuesta viene a llenar esas ausencias que existen en los programas de estudio de nuestro bachillerato y en esa medida los fortalece al armonizar el conocimiento histórico con la historia local, con el plano micro histórico. Y de esta manera se cubre una de las premisas de todo conocimiento: ir desde el plano local hacia otros niveles o contextos, ir de lo micro a lo macro, y no reproducir esas rupturas que hay en la adquisición de conocimientos.

Con la puesta en marcha de universidades interculturales en el país y que actualmente adolecen de una oferta académica previa en los niveles de secundaria y bachillerato con esta modalidad; estamos convencidos de que con esta propuesta se está poniendo uno de los pilares necesarios para una educación intercultural que rebase esa visión de interculturalidad de estado, “que declara en el discurso la diversidad, pero que en la realidad educativa impide la interacción recíproca y el respeto en igualdad de condiciones de los diferentes

conocimientos”.²⁹ Al retomar en nuestra preparatoria una de las maneras propias de enseñanza en nuestras comunidades que ha reconocido la importancia del contexto local, la oralidad y el uso de la lengua materna, se pone el énfasis en la necesidad de una historia de la comunidad, para la comunidad y con la comunidad.

²⁹ SANDOVAL FORERO, Eduardo Andrés, “Universidades interculturales, modelo del indigenismo en la globalización”, en Sarah CORONA BERKIN y Rebeca BARRIGA VILLANUEVA (Coords.), *Educación indígena, en torno a la interculturalidad*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, UAM-X y Ayuntamiento de Zapopan, 2004, p. 51.

Conclusiones

A continuación, exponemos las cinco principales ideas que hemos desarrollado en esta tesis, haciendo hincapié en los aspectos que guardan relación con la propuesta didáctica, con la intención de que sirvan de referencia para seguir avanzando hacia una educación indígena.

1.- Santa Fe de la Laguna es una comunidad indígena que sigue reivindicando su origen purhépecha, más allá de las presiones políticas y culturales a los que ha sido sometido en siglos de su vida. Para ello, ha contado con fuertes asideros históricos: su lengua purhépecha, sus fiestas, el territorio, el pueblo-hospital fundado por Vasco de Quiroga, su organización y la lucha política, entre otros. Recurre a ellos cada vez que se presenta una oportunidad de refrendar su identidad y pertenencia; los usa para afirmar su personalidad y su razón de ser en la historia.

En lo que respecta al origen de la comunidad como pueblo, sus raíces más conocidas nos hablan de Ireta Ticatame, el cual tuvo que asentarse en este lugar después de haber sufrido el exilio. A partir de ahí, su linaje guerrerista extendió el territorio a fuerza de conquistas, siempre a nombre de Curicaveri. Este expansionismo que perduro hasta la llegada de la cultura europea. Antes y después de ese momento histórico, la cultura purhépecha ha estado fuertemente ligada al territorio: es su fuente de inspiración y donde tiene lugar la vida, el trabajo, la recreación, el canto y la pirekua.

La tierra, la cultura y la supervivencia material se encuentran encadenadas de manera indisoluble; forman un nudo que queda simbolizado por la siembra y el cultivo del maíz, la extracción del barro (utilizado para la elaboración de vasijas y alfarería) y el bosque, que sirve como fuente de material para la construcción de la vivienda purhé y la preparación de los alimentos cotidianos. Esto hace del territorio un factor fundamental para entender la vida y la cultura local de Santa Fe de la Laguna, un pueblo que se organiza desde la comunalidad. De esta organización y del territorio, aprende para continuar su camino de resistencia, de la cual las sucesivas generaciones se nutren ideológica y políticamente. Son elementos que

enseñan los valores de la purhepechidad, basados en la defensa de la tierra, el lago, los bosques, los cerros, el territorio y de la cultura en general.

2.- Uno de los pilares de lo que se ha denominado en los últimos años como *Kaxumpekua*, es la *P'urhejkukua*, que es el ser guerrero para defender la comunidad, la cultura y el territorio. Con base en el territorio, las comunidades se han movilizadas en el plano de lo cultural con la celebración de la fiesta del fuego nuevo (*Kurhikueri Kuinchekua*), y en los últimos años en el plano de la política y las luchas de resistencia cultural, por la emancipación, la autonomía, el autogobierno y la libre determinación, en los que se ha avanzado con la adquisición del “presupuesto directo”.

También inspirados en la lucha y en la recuperación de las tierras comunales, en los últimos años se fueron articulando una serie de movimientos campesinos e indígena, que han ido moldeando el accionar político de la comunidad y vinculando a sus miembros a una serie de movimientos sociales externos, de variado color e ideología, a los cuales acude en caso de ser necesario. Junto a la comunidad caminaron intelectuales y organizaciones a favor de una reinención del sujeto político e histórico, con rutas dirigidas a la afirmación étnica, el nuevo agrarismo, la revitalización de la lengua, el fortalecimiento de la cultura y la protección de los territorios. En la actualidad, el acervo cultural, político y académico-educativo (es decir la formación) del joven de Santa Fe, tiene elementos nuevos que le hacen entender que su papel en la vida comunitaria tendrá que ser a favor de la auto organización y la lucha por la tierra, la participación en la asamblea y la faena, así como en los procesos de defensa y protección del entorno comunitario.

La comunidad está compuesta por ocho barrios bien organizados, cuenta con aproximadamente 1200 familias, con un número variable de miembros. Es una comunidad que en las últimas décadas ha demostrado que sabe acompañar a sus dirigentes. En las distintas actividades que se impulsan para preservar la unidad del pueblo y promover los trabajos comunitarios, sabe que es el pueblo y no los dirigentes o la autoridad en turno el que decide, lucha y transforma la vida comunitaria; que la democracia tiene que surgir desde abajo y no al revés; que para el ejercicio del buen gobierno se tiene que mandar obedeciendo. Por supuesto, hay momentos de aletargamiento, pero cuando ocurre algo que interesa o afecta a la comunidad, se echa andar la maquinaria organizativa de los ocho barrios.

3.- México posee una extraordinaria diversidad cultural, con más de 64 lenguas vivas y una población de más de diez millones de personas indígenas. No obstante, sigue faltando un proyecto educativo que responda a esta realidad pluricultural y a las necesidades e intereses de los pueblos originarios. Detrás del discurso progresista, de integración o de asimilación cultural se oculta una dominación cultural, que apuesta por una sociedad lingüísticamente homogénea y culturalmente única. Todavía persiste la idea que los indios somos una reminiscencia del pasado y que necesitamos de alguna forma, aunque sea de manera sutil, unirnos al desarrollo nacional. Hemos transitado, por lo menos desde la Revolución, de una educación rural a una educación “indigenista”, de un modelo de castellanización directa a uno bilingüe y después a otro bicultural, para pasar luego a la educación intercultural, cuyo resultado en la práctica supone la desindianización del sujeto indígena.

Si miramos en retrospectiva, los modelos de educación indígena supusieron en diferentes medidas la desaparición paulatina de los indígenas; sus resultados más negativos han terminado con diversos modos propios de pensamiento, de aprendizaje y de adquisición de conocimientos: maneras únicas de ver, interpretar y aprehender la vida, el mundo y el universo. Algunos autores se refieren a un “epistemicidio”. Se pierden conocimientos muy valiosos para la preservación y salvación del planeta, y se excluye al indígena de la oportunidad de colaborar en la generación de conocimiento. Los proyectos educativos que se han aplicado en las comunidades indígenas, desde diversos enfoques teóricos y metodológicos, han tenido como resultado una deformada aculturación. Se ha pretendido borrar lo indio de la población indígena, campesina y rural del estado y del país

Con dichos proyectos educativos se ha buscado acabar con los saberes, los conocimientos y los sentimientos indígenas –con cosmovisiones y cosmovivencias generadas durante siglos de historia–, para dar paso a una educación de corte jerárquico y verticalista, que menosprecia lo propio y que pone en primer término el cartesianismo y el método científico occidental. El resultado ha sido la destrucción de todo un prisma cultural con muchos vértices: los saberes, la lengua, los rituales, las formas terapéuticas, las maneras de medir el tiempo y el espacio, el dialogo con la materia y el espíritu, etc.

4.- Resulta necesario formular un modelo de educación que no repita los desatinos de antaño y que retome los aciertos de otras experiencias educativas llevadas a cabo en diversas regiones de Latinoamérica. Experiencias que se han generado en el contexto de las luchas indígenas y variados movimientos sociales de resistencia, que con muchas dificultades se han ido construyendo, en ocasiones a contrapelo de los lineamientos oficiales en el ámbito educativo. Con lo anterior afirmamos que en los movimientos políticos y sociales hay fuertes elementos pedagógicos que sirven de base para el desarrollo de procesos educativos y formativos. Se trata, en definitiva, de detener el etnocidio y la negación de un rostro que siempre ha permanecido ahí y que ha contribuido con enormes sacrificios al desarrollo de nuestro país y que puede servir de fondo para darle continuidad a la existencia misma de la comunidad.

La propuesta que nosotros planteamos a partir de nuestro trabajo en la preparatoria de Santa Fe de la Laguna gira en cuatro conceptos específicos que son el territorio, la comunidad, la lengua y la oralidad. Estas cuatro categorías se articulan todas ellas en torno a la recuperación de las tierras comunales. Además, cada una de ellas por separado nos da una serie de posibilidades para la enseñanza de materiales históricos y un sustrato capaz de construir sujetos con competencias culturales muy definidas:

a) *El territorio*. Como un bien material, cultural y simbólico para una colectividad organizada, puede ser el motor de arranque para el nombramiento de una historia y un deseo propio, de una esperanza de vida y de las posibilidades de reproducción cultural. El concepto se encuentra fuertemente vinculado a cosmovivencias propias de las culturas mesoamericanas (la tierra como madre y generadora de vida), entre ellas la cultura purhépecha (kuerauaperi). Una de las frases más conocidas de Elpidio Domínguez Castro, muy recordadas en Santa Fe, dice: “Mi lucha es por la tierra, de ahí nadie me podrá destituir”; son palabras que recuerdan aquéllas otras del legendario caudillo del sur, Emiliano Zapata Salazar: “La Tierra es de quien la trabaja” y “Tierra y Libertad”.

b) *La comunalidad*. Sin esta plataforma de organización comunal, basada en la solidaridad, el respeto y el trabajo en común, sería muy difícil lograr la articulación necesaria para sacar adelante una gesta como la que se dio en 1979, tras haber sostenido un enfrentamiento armado con pistoleros y guardias blancas de los ricos ganaderos de Quiroga, luego de lograr sacar de las tierras comunales más 300 cabezas de ganado y después de haber

sido encarcelados los líderes. La comunidad logró sostener un plantón en la céntrica avenida Madero frente al Palacio de Gobierno en la ciudad de Morelia por más de treinta días. Desde ese momento, los habitantes de Santa Fe de la Laguna nos autodefinimos como *Comuneros*.

c) *La oralidad*. El *Uandari* (el que tiene la encomienda de los dioses para guardar la palabra) se encuentra en cada uno de los hablantes del pueblo purhépecha; ha sido un don y un compromiso de todos dominar los elementos discursivos para la transmisión de la memoria de nuestros pueblos. La oralidad ha determinado las diferencias históricas que se encuentran, por ejemplo, entre culturas orales frente a culturas con escritura. La oralidad es ese entramado conceptual que existe entre la memoria y la historia, y que da cuenta del alejamiento que existe entre la linealidad occidental y lo circular y cíclico de las culturas indígenas, para describir todo tipo de acontecimientos o conceptos tan complejos como la vida y la muerte.

d) *La lengua materna*. La capacidad de crear palabras, categorías y conceptos son uno de los logros más significativos de la humanidad. Aquellos colectivos sociales que han logrado apropiarse del mundo y del universo bajo nombres propios que les son comunes, han logrado avanzar en el proceso civilizatorio del ser humano. En este sentido, el mundo purhépecha ha podido crear y recrear los términos que dan soporte a sus cosmovivencias y es de este modo que en la actualidad las cuatro categorías que en la lengua materna se han aceptado y que gozan de un amplio consenso se han agrupado bajo el concepto de la *Kaxumpekua*. En consecuencia, han logrado erigirse como el soporte de nuestra comunalidad. Estas cuatro categorías constituyen en la actualidad, y a partir del levantamiento de la comunidad de Santa Fe, la esencia de la “purhepecheidad”. Si lo planteamos desde la óptica de las ciencias de la educación y la pedagogía, serían las competencias culturales purhépecha. Con lo anterior nos queda un enorme campo de investigaciones y estudios para situar al conjunto de la cultura purhépecha en los ámbitos pedagógicos, políticos, históricos y sociales. Sirvan pues estas líneas para abrir un debate mejor y mucho mayor.

5.- La presente propuesta educativa pretende ante todo sugerir a nuestros profesores que volteen a ver los recursos didácticos que tienen al alcance de su mano, volver a lo simple y a lo sencillo: visibilizar lo que tenemos a nuestro alrededor y que hemos perdido u olvidado en

el caminar de nuestra formación académica y profesional. Regresar a ese momento en el que erramos el camino y le dimos mayor peso al conocimiento escrito, medible y cuantificable, junto al examen escrito. Hemos intentado resaltar la importancia de uno de los elementos didácticos de la educación no formal que tenemos y que ha estado denegado en el actual entramado mercantilista de la educación, tratando de ponerlo al alcance de todo aquel que quiera enseñarle algo al pueblo. Ponemos a la disposición del docente los pasos que creímos más necesarios para un ejercicio similar (seguros estamos de que no son todos), con una metodología absolutamente perfectible, apoyándonos en los planteamientos de diversos autores (historiadores, pedagogos, psicólogos, sociólogos, etc.), en un intento de multidisciplinariedad, para situar teóricamente los motivos de nuestro ejercicio. Esta metodología contiene los elementos mínimos en los que se puede apoyar el profesor. La propuesta insiste en la importancia de insertar su actividad docente en la cotidianidad de la comunidad, para que no le implique al maestro ni al estudiante un forcejeo con la dinámica social del pueblo, pues en nuestra opinión eso sería contraproducente para los objetivos de nuestra propuesta.

Por otro lado, esta propuesta viene a llenar esas ausencias que existen en los programas de estudio de nuestro bachillerato, y en esa medida los fortalece, al armonizar el conocimiento histórico con la historia local, con el plano micro histórico. De esta manera, se cubre una de las premisas de todo conocimiento: ir desde el plano local hacia otros niveles o contextos –transitar de lo micro a lo macro–, y no reproducir esas rupturas que hay en la adquisición de conocimientos. En la actualidad contamos en el país con diversas universidades interculturales; sin embargo, carecemos de una opción académica previa (en los niveles de secundaria y bachillerato) con esta modalidad. Con esta propuesta se está poniendo uno de los pilares necesarios para una educación intercultural que rebase esa visión de interculturalidad de estado, al retomar en nuestra preparatoria una de las maneras propias de enseñanza en nuestras comunidades que ha reconocido la importancia del contexto local: la oralidad y el uso de la lengua materna. De esta manera, se pone el énfasis en la necesidad de una historia de la comunidad, para la comunidad y con la comunidad.

Bibliografía

- ALCALÁ, Jerónimo de, *La Relación de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2013.
- AULAGNIER, Piera, *El aprendiz de historiador y el maestro-brujo*, Argentina, Amorrortu, 2016.
- AUSUBEL, David P., *Adquisición y retención del conocimiento. Una perspectiva cognitiva*, Barcelona, Paidós, 2002.
- BARONNET, Bruno, *Autonomía y educación indígena: Las escuelas zapatistas de las cañadas de la selva lacandona de Chiapas*, Tesis doctoral, México, El Colegio de México, 2009.
- BARTRA, Armando, *Los nuevos herederos de Zapata, campesinos en movimiento 1920-2012*, México, PRD, 2012.
- BELLO MALDONADO, Álvaro, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas*, Santiago de Chile, Naciones Unidas/CEPAL, 2004.
- BENEJAM ARGUIMBAU, Pilar, “Una manera de entender las ciencias sociales”, en Pilar BENEJAM ARGUIMBAU y Joan PAGÈS BLANCH (Coords.), *Enseñar y aprender ciencias sociales, geografía e historia en la Educación Secundaria*, Barcelona, Horsori/Universitat de Barcelona, Instituto de Ciencias de la Educación, 1997.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, *México Profundo. Una civilización negada*, México, Random House Mondadori, 2005.
- CASO, Alfonso, *La comunidad indígena*, México, SEPsetentas/Diana, 1971.
- CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe, *Los tarascos y el imperio español, 1600-1740*, México, UNAM/IIH-UMSNH, 2004.
- “Censo Nacional de Población”, México, Inegi, 2010.
- DE JESÚS HIPÓLITO, José Emanuel, *Un acercamiento a la realidad educativa de San Pedro Cucuchucho, Michoacán. Pasado, presente y futuro*, Morelia, Tesis de Maestría en Enseñanza de la Historia, Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH, 2010.

- DE MARZO, Giuseppe, *El buen vivir. Para una democracia de la tierra*, Roma, Plural Editores, 2010.
- “Decreto de la Nación Purhépecha”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, El Colegio de Michoacán, vol. 16, núm. 61-62, 1995, pp. 163-167.
- DÍAZ GÓMEZ, Floriberto. “Comunidad y comunalidad”, *Diálogos en la Acción. Culturas populares e indígenas*, Segunda etapa, 2004.
- DÍAZ SOTO Y GAMA, Antonio, *Historia del Agrarismo en México* (edición de Pedro Castro), México, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes FONCA-Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2004.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor, *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 2006.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor, *Elogio a la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2006.
- DIETZ, Gunther, “Indigenismo y educación diferencial en México: balance de medio siglo de políticas educativas en la región purhépecha”. *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, núm. 21, 1999, pp. 35-60.
- DIETZ, Gunther, *La comunidad Purhépecha es nuestra fuerza: etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán*, Quito, Editorial Abya-Yala, 1999.
- DIETZ, Gunther, *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación, una aproximación antropológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- ENES-UNAM, *Diagnóstico Exploratorio en Santa Fe de la Laguna*. Licenciatura en Estudios Sociales y Gestión Local, campus Morelia, octubre-diciembre 2016.
- ESPEJEL CARBAJAL, Claudia, *La justicia y el fuego, dos claves para entender la Relación de Michoacán*, 2 tomos, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008.
- FREIRE, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 2005.
- GALLARDO GUTIÉRREZ, Ana Laura, María Guadalupe ALONSO AGUIRRE, María del Pilar RICO SÁNCHEZ y Hermelinda SCHULZ PÉREZ (Coords.), *Bachillerato intercultural. Modelo educativo, características y operación*, México, SEP/CGEIB, 2014.
- GARCÍA MATEO, Juan Manuel, *Los surcos de la memoria. Sembrando experiencia*. Morelia, Tesis de Maestría en Enseñanza de la Historia, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH, 2014.

- GOODY, Jack, *El robo de la historia*, Madrid, Akal, 2011.
- GORTAIRE ITURRALDE, Alfonso, *Santa Fe, presencia etnológica de un pueblo hospital*, Quito, Abya-Yala, 1999.
- HALBAWCHS, Maurice, *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- HARRIS, Marvin, *Antropología cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- HERNÁNDEZ CENDEJAS, Gerardo Alberto, “El liderazgo y la ideología de Elpidio Domínguez Castro en Santa Fe de la Laguna 1979-1998”, *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 39, enero-junio 2004.
- HERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ, Rolando, *Na-kanin-ne, Jucha anapu jimpo*, México, Tesis de doctorado, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2015.
- ILlich, Iván, *La sociedad desescolarizada*, México, Posada, 1985.
- JASSO MARTÍNEZ, Ivy Jacaranda, “Las demandas agrarias en el discurso de las organizaciones purépechas de Michoacán: problemas sin resolver”, *Ra Ximhai*. Universidad Autónoma Indígena de México, vol. 6, núm. 2, mayo-agosto de 2010, pp. 229-241.
- KEMPER, Robert V., “Estado y antropología en México y Estados Unidos: reflexiones sobre los Proyectos Tarascos”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. 32, Núm. 128, Zamora, El Colegio de Michoacán, ene. 2011, pp. 209-241.
- LE CLÉZIO, Jean-Marie, “Estudio introductorio”, en Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2013, pp. XV-XXXII
- LEÓN CALDERÓN, Nicolás, “Los indios tarascos del lago de Pátzcuaro”, *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, tomo 1, núm. 26, 1934, pp. 149-168.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, “Los pueblos indígenas y su participación en la historia de México” (entrevista realizada por Arturo Espinoza), *Tukari*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, núm. 13, junio-julio de 2010, pp. 4-5 (recuperado de <http://tukari.udg.mx/sites/default/files/Tukari%20Bicentenario%20web.pdf>).
- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco, “Las autonomías indígenas en América Latina”, en Ana Esther CECEÑA *et al.*, *Pensar las autonomías*, México, Sísifo/Bajo Tierra Ediciones, 2011.
- MANNONI, Maud, *La educación imposible*, México, Siglo XXI, 2005.

- MARIÁTEGUI, José Carlos, “El problema del indio”, en *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1979.
- MARIÁTEGUI, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- MARIEZKURRENA ITURMENDI, David, “La historia oral como método de investigación histórica”, *Gerónimo de Uztariz*, núm. 23-24, 2008, pp. 227-233
- MARTÍNEZ PRADO, Juan Carlos, “Indígenas de Michoacán en defensa de la madre tierra”. *Rebelión*. México, 20 de diciembre de 2016 (recuperado de <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=220629>).
- MÁXIMO CORTÉS, Raúl, *Orígenes y proyecto de Nación P'urhepecha*, en Carlos MARTÍNEZ PAREDES y Martha TERÁN (Coords.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, México, COLMICH / CIESAS / INAH / UMSNH, 2003.
- MAZÍN GÓMEZ, Óscar, “Pátzcuaro subversivo, 1766-1767”, en Carlos HERREJÓN PEREDO (Coord.), *Estudios Michoacanos*, vol. II, Zamora, Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1986.
- MONZÓN, Cristina, “Los principales dioses tarascos: Un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca”, *Relaciones*, vol. XXVI, núm. 104, otoño de 2003, pp. 137-168
- OCHOA SERRANO, A Álvaro, “Inés Chávez, muerto. Dos textos del padre Esquivel”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXVII, núm. 105, 2006, pp. 178-202.
- OLIVÉ, León, *Interculturalismo y justicia social*, México, UNAM, 2006.
- PEÑA GUEVARA, Marilú, *Los municipios autónomos rebeldes zapatistas*, México, Tesina de Licenciatura, Universidad Autónoma Metropolitana, 2006.
- PÉREZ MONTESINOS, Fernando, “Geografía, política y economía del reparto liberal en la Meseta Purépecha, 1851-1914”, *Historia Mexicana*, El Colegio de México, vol. 66, núm. 4, abril-junio de 2017, pp. 2073-2149.
- Periódico Oficial del Estado de Michoacán*, núm. 50, 11 de junio 2012.
- PERLSTEIN POLLARD, Helen, “El gobierno del Estado tarasco prehispánico”, en Carlos MARTÍNEZ PAREDES y Marta TERÁN (Coords.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, México, COLMICH / CIESAS / INAH / UMSNH, 2003.

- PRATS, Joaquim, *Enseñar Historia: Notas para para una didáctica renovadora*, Mérida, Junta de Extremadura, 2001.
- PRINS, Gwyn, “Historia oral”, en Peter BURKE (Coord.), *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza, 2003.
- Resolución Presidencial, Acta de Posesión y Deslinde y el Plano Definitivo de la comunidad de Santa Fe de la Laguna*, Presidencia de la República, Secretaría de la Reforma agraria, 1954.
- REZENDE, Valéria y Roselí CALDART, *Textos complementarios de lectura: Educación popular y movimiento social*, Sao Paulo, Centro Nueva Tierra, 2003.
- ROJAS MARTÍNEZ, Axel Alejandro, *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia*, Cauca, Consejo Regional Indígena del Cauca, 2004.
- SANCHEZ CAPDEQUI, Celso, *La creatividad social, narrativas de un concepto actual*, México, Centro de Investigaciones Sociales, 2017
- SÁNCHEZ DEL OLMO, Sara, “El texto como pretexto. Un relato histórico sobre la fundación de un pueblo de indios en Michoacán”, en Juan José SÁNCHEZ BAENA y Lucía PROVENCIO GARRIGÓS (Coords.), *El Mediterráneo y América* (Actas del XI Congreso de la Asociación Española de Americanistas), Murcia, Editora Regional de Murcia, 2006.
- SÁNCHEZ DÍAZ, Gerardo (Coord.), *El Colegio de San Nicolás en la vida nacional*, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas-UMSNH, 2010.
- SANDOVAL FORERO, Eduardo Andrés, “Universidades interculturales, modelo del indigenismo en la globalización”, en Sarah CORONA BERKIN y Rebeca BARRIGA VILLANUEVA (Coords.), *Educación indígena, en torno a la interculturalidad*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, UAM-X y Ayuntamiento de Zapopan, 2004.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del Sur*, Buenos Aires, Glacso/Siglo XXI, 2009.
- SANZ PINYOL, Gloria. “Comunicación en el aula”, *Cuadernos de Pedagogía*, núm. 423, 2012
- SCHAFFHAUSER MIZZI, Philippe, “El proyecto Carapan de Moisés Sáenz: Una experiencia educativa entre indigenismo y desarrollo rural”, *Actas del VI Congreso del Consejo Europeo de Investigaciones Sociales de América Latina*, Toulouse, CEISAL, 2010,

- pp. 1-20 (recuperado de: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00504050/document>).
- SERRANO SERNA, Alfonso, “La política indigenista de integración y participación”, en Alberto Saladino García (Coord.), *El problema indígena. Homenaje a José Carlos Mariátegui*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1995. Pp140-145
- SETH, Suman, “Putting knowledge in its place: science, colonialism and the postcolonial”, *Postcolonial Studies*, vol. 12, núm. 4, 2009, pp. 373-388.
- SLOTERDIJK, Peter y HEINRICHS, Hans-Jürgen, *El sol y la muerte*, Madrid, Siruela, 2004.
- SOTO GAMBOA, Ángel, “Historia del presente: estado de la cuestión y conceptualización”, *AHOL*, Universidad de los Andes, Chile, núm. 3, invierno de 2004, pp. 101-116.
- SOTO GONZÁLEZ, José Luis, *Arte y simbología del Año Nuevo Purhépecha*, Casa Natal de Morelos / Taller de Investigación Plástica.
- TÉLLEZ, Javier (director), *Juchari Uinapekua*, Película-Documental, México, Universidad Autónoma de Chapingo, 1980.
- TORRES SANTOMÉ, Jurjo, “De qué hablamos en las aulas”, en Esteban RUBIO RIVERA y Laura RAYÓN RUMAYOR, *Repensar la enseñanza desde la diversidad*, Sevilla, Publicaciones MCEP, 1999, pp. 49-70.
- WALSH, Catherine, *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. Seminario “Interculturalidad y Educación Intercultural”, organizado por el Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, 9-11 de marzo de 2009 (recuperado de https://www.academia.edu/20274373/Interculturalidad_critica_y_educacion_intercultural).
- WARREN, J. Benedict, *Vasco de Quiroga y sus hospitales pueblo de Santa Fe*, Morelia, IIH-UMSNH, 2015.
- YOKOYAMA, Wakako, “La familia Infante: los primeros colonizadores y la formación de la sociedad criolla Novohispana”, *Tzintzun, Revista de Estudios Históricos*, UMSNH, núm. 19, enero-junio de 1994, pp. 43-62.
- ZÁRATE HERNÁNDEZ, José Eduardo, *Los Señores de Utopía*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001.

ZARCO MERA, Carlos, “Presentación”, en Raquel AHUJA SÁNCHEZ (Coord.), *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, México, Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe, 2004, p. 9.

ZIBECHI, Raúl, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en Movimiento*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007.

Anexos

ANEXO I

El calendario festivo-religioso de Santa Fe de la Laguna (S XVIII-XIX)¹.

¹ Enero 1: Misa cantada, 3 danzas, “tzirutanguas”, día del Santo Niño, Nuevo Gobernador. En domingo 1º del año: Misa cantada del Santo Entierro, pagan los terunches (cargueros de San Nicolás) Viernes 1º. Del año: Misa cantada del Sr. De la Misericordia. Pagan los cofrades del señor de la Misericordia. Sábados del año: Letanías y misa de la Virgen. Los semaneros (o uretis). Enero 17: Misa a San Antonio. Procesión. Chocolate. Enero 20: Misa del Barrio de San Sebastián: Uretis, Paño al Santo y otra al padre en la procesión, dos mantas y dos servilletas. Febrero 2: Fiesta de la Candelaria. Vísperas. Misa. Procesión. Velas de Castilla. Febrero 5: Domingo de Carnestolendas. Vísperas. Misa. Procesión. Dan paño al Santísimo. Marzo 19: Misa a San José. Los carpinteros. Vísperas. Dos paños en la procesión. Marzo 11: Tercer Viernes de Cuaresma: vísperas. Misa. Los terunches de san Nicolás. Procesión. Dan cuatro tortas, cuatro sandías, cuarenta plátanos, ocho pescados que traen a freír, cuatro carmelitas de capiroxada, un celemín de ollitas, sirven tamales. Marzo 17. Viernes de Dolores: vísperas. Misa, sermón, cera, sahumerio, tarde: rosario, procesión de las muchachas. Marzo 24: Misa en el hospital. Encarnación del Señor. prioste. No hay vísperas ni procesión. Marzo 26: Miércoles Santo: los terunchetis del Calvario, que son los muchachos de doctrina, mandan decir misa cantada su Cristo. Al medio día dan tortas, dos sandías, 20 plátanos, 4 pescados. Marzo 27: Jueves Santo. El padre bendice la comida de los apóstoles, le dan un jarro nuevo, y una torta, una sandía, diez plátanos, dos pescados. Tarde: Procesión, lavatorio de los pies. Noche: se ponen las mismas ofrendas a los santos de los barrios en sus capillas, casas particulares, los muchachos al calvario, a los dos Santos Cristos del hospital y de la Iglesia. Santo entierro. “Acha Irecha”, señor de la misericordia y “al de la piedra”. Marzo 28: Viernes Santo. Beso, monumento, oficios. Dan al padre dos racimos de plátanos, dos o tres panales, dos melones, dos o cuatro sandías, naranjas, Medio día: comida. Los terunches del Santo Entierro dan comida al padre “posa en cada Barrio”. Limosna al Santo Cristo. Los cantores. Marzo 29: Sábado santo. Se bendice la lumbre; ofrendas, el sábado, día de los gozos, Misa en el Hospital, paga el prioste. Marzo 30: Domingo de resurrección. Panales a la Virgen y al Señor. Abril: Novena a la Virgen de Dolores. Mayo 1: Olla de manteca que da el gobernador. Mayo 3: Fiesta de la Cruz, vísperas, misa, procesión. Mayo 4: La “siragua”. Vísperas. Procesión. Capitanes, sargentos, alférez. Junio 13: Fiesta de san Antonio. Vísperas, misa, chocolate. Junio 24: Fiesta de San Juan Bautista. Vísperas, misa, procesión, dos mantas, servilletas. Junio 29: Fiesta de San Pedro. Igual (es fiesta del Barrio). Julio 2: Visitación. Misa en el Hospital. Julio 22: Santa María Magdalena. Vísperas, misa (chocolate). Julio 25: Fiesta de Santiago y el corpus. Misa, vísperas, procesión. Los uretis de los barrios dan razón de todo, honores, etc. (dos paños en la primera capilla y uno en cada una de las restantes, bateas, quesos, frutas, biscochos). Julio 30: Corpus. Igual. Agosto: Domingo 1º. Y viernes 1º. Misas del mes del señor del santo entierro y al señor de la Misericordia. Agosto 15: Fiesta de la asunción de la Virgen María.

¹ GORTAIRE ITURRALDE, Alfonso en, ZÁRATE HERNÁNDEZ, *Los Señores de Utopía...* pp. 227-230.

Vísperas, misa (la paga el pueblo). Cera, misa en el hospital (la paga el prioste). Septiembre: Las misas mensuales. El gobernador: olla de manteca. Natividad de la Virgen. Misa. Vísperas, misa (dos mantas, servilletas). Octubre: Misas mensuales consuetas. Noviembre 1: Todos los Santos. Ofrenda de los párvulos. Pañitos de chocolate o servilletas. Noviembre 2: Difuntos. Se dicen misas pero no se pagan. Responsos (paga el teniente responsos al señor Don Vasco) juntan las ofrendas hasta seis fanegas, pero los más se llevan, responsos (ofrendas) en los sepulcros. Noviembre 15: Domingo 2°. Patrocinio de la virgen María. Paga el prioste del hospital, al igual que el día de la presentación de las cosechas de maíz en la comunidad. Diciembre 6: Fiesta de San Nicolás. Vísperas. Misa, procesión (mantas, servilletas, etc.), el gobernador da puerco gordo. Colaboraron los cinco barrios. Las mujeres de los uretis recogen en sus respectivos barrios dos huevos por cada “indio casado” y uno por cada “india viuda”. Además de tamales, calabazas, tomates. Procesión, danza de los capitanes, danza de los moros. Diciembre 7: Sirangua (raíz-entrega del cargo a los nuevos cargueros). Danzas. Diciembre 8: Fiesta de la Concepción. Vísperas, misa, procesión, danza. Diciembre 9: Siragua, vísperas, misa, procesión, pagan las Wananchas. Diciembre 12: Virgen de Guadalupe, danzas, vísperas, misa (es fiesta voluntaria). Diciembre 18: Misa en el hospital. De la expectación. Diciembre 21: Fiesta de Santo tomas. Vísperas, misa etc. Como fiesta de barrio. Diciembre 24: Los hortelanos ofrecen la misa de gallo (verduras). Diciembre 25: Misa; Diciembre 26: Danza.

ANEXO II

LOS COMUNEROS DE SANTA FE

Por Gustavo Esteva²

Hacia 1533, Don Vasco de Quiroga, en unión de los indígenas del lugar, fundó Santa Fe de la Laguna. Buscaba crear un pueblo hospital y hospitalario: un centro comunal donde se diera hospedaje, comida, techo y servicio médico a cuantos acudieran a él, con base en el trabajo de los propios indígenas, que eran sobre todo agricultores y ganaderos, aunque también había entre ellos herreros, tablajeros, carpinteros y músicos.

La historia de Santa Fe es la historia de la explotación de los indígenas, del saqueo de sus recursos y de la persecución de quienes se han opuesto a ello.

Desde 1542 los comuneros de Santa Fe consiguieron que la administración colonial y la propia Corona Española reconocieran su derecho sobre las tierras que ocultaban. Así consta en el documento de propiedad: copia 1631 de los archivos de Santa Fe.

² La Cultura en México/ Suplemento de SIEMPRE!/ Abril 30, 1980. Núm. 945.

A mediados del siglo XIX, con ley de 1856, el Estado mexicano despojó a los comuneros de sus tierras, lo que dio motivo de encarnizadas luchas para recuperarlas durante el Porfiriato. Con la Revolución, el derecho legal e histórico de los comuneros sobre sus tierras fue nuevamente reconocido: lo hizo la Ley de Restituciones de Tierras del 6 de enero de 1915 y la Constitución de 1917 lo consagró formalmente. El Código Agrario de 1934 –como afirma Efrén Capiz– “siguió reconociendo la personalidad jurídica de los comuneros indígenas y sus derechos a las tierras, aguas y demás bienes que les pertenecen”.

Pero la historia de robos y saqueos continuó. En 1939, los agraristas, apoyados por el Gobierno, despojaron de sus tierras a las comunidades. Los P'urhépecha siguieron luchando. Se apoyaban en sus organizaciones comunitarias y se sentían amparados por la historia, la ley y la justicia. Uno de sus grupos más activos, el de Santa Fe de la Laguna, realizó por décadas intensas gestiones y el 19 de julio de 1953 obtuvo que se expidiera la resolución presidencial que reconocía –¡una vez más!– sus derechos sobre los bienes comunales. El 24 de octubre de 1954 la resolución fue ejecutada. Del mismo modo que habían conquistado de la Corona Española el reconocimiento de sus derechos ancestrales sobre la tierra, los P'urhépecha consiguieron que el México moderno se rindiera ante ellos. Sin embargo, tampoco esto fue suficiente para que pudieran vivir en paz. Presiones económicas, sociales y políticas seguían ejerciéndose sobre ellos. La lucha tenía que continuar.

Uno de sus aspectos más difíciles se originó en las relaciones con la población de Quiroga. Surgida a principios de siglo, con gente que llegó de afuera, ejerció constantes presiones sobre las tierras de los comuneros de Santa Fe. Sus prácticas de abigeato determinaron que poco a poco la comunidad dejara de ser ganadera y perdiera la mejor parte de sus bosques. Tuvo que defenderse de esta constante invasión, de las variadas formas de agresión económica proveniente de Quiroga –cabecera municipal– y de otros centros urbanos, y de la agresión física directa, que se realizaba con la complicidad constante de las autoridades. La lucha dejó muchos muertos entre comuneros.

En 1979 el conflicto se agravó al aumentar la tensión, intervino el delegado de la Secretaría de la Reforma Agraria y en su presencia se celebró un convenio (el 4 de agosto). Aunque en él se pactó una cuota irrisoria por el pastoreo del ganado de Quiroga en los campos de la comunidad, los P'urhépecha aceptaron, porque de ese modo se había creado, por lo menos, un instrumento formal que permitiera avanzar en la lucha por la vía de la negociación y de la ley.

Pero los ganaderos no cumplieron. Los comuneros agotaron todas las posibilidades de gestión y no lograron que las autoridades los escucharan. El 11 de noviembre de 1979 celebraron una larga asamblea para tomar una decisión. Aprovecharon su vieja experiencia de participación, para que todos intervinieran y opinaran sobre la grave dificultad que estaban enfrentando. Finalmente, haciendo valer el viejo derecho conquistado desde la Colonia, decidieron arriar el ganado de los que se habían negado a pagar por el pastoreo, conforme al pacto firmado tres meses antes.

Al ejecutar la decisión del pueblo, en el descenso por una cañada, los comuneros encontraron a un grupo de guardias blancas al servicio de los ganaderos que los estaban esperando. Murieron dos comuneros. Diez más quedaron heridos. Cuatro fueron detenidos con balas en sus cuerpos y nueve más fueron trasladados a la cárcel de Pátzcuaro, donde quedaron incomunicados. Entre ellos estaban Elpidio Domínguez Castro, el presidente del comisariado de bienes comunales. Ese mismo día, fueron puestos en libertad algunos de los ganaderos presos. Así dio comienzo este periodo crítico del movimiento comunero, cuyo desarrollo, en esta fase, fue como sigue:

18 DE NOVIEMBRE

Se organiza la defensa jurídica de los comuneros presos. Se realizan gestiones ante las autoridades del Estado, que se niegan a recibir a los comuneros.

Se esparce información sobre el problema pero hay confusión acerca del camino a seguir. Es elaborado el primer volante de denuncia y se reparte masivamente. La organización interna de la comunidad comienza con la formación de comisiones encargadas de alimentar al ganado capturado. Existen órdenes de aprehensión contra algunos comuneros y la gente de Quiroga empieza a insultarlos, llamándolos “pelonas”.

19 DE NOVIEMBRE

Comuneros de los ocho barrios de Santa Fe, así como campesinos de Zirahuén, Nurío, Taracatío, Ichán, Tingambato y varios poblados más establecen un campamento frente al Palacio de Gobierno del Estado, en Morelia, exigiendo justicia. Demandan, ante todo, la libertad de sus compañeros presos.

En una entrevista con el oficial mayor del gobierno local, se le presentan en forma verbal las demandas: libertad inmediata a los detenidos, atención a los heridos, castigo a los culpables de los asesinatos, replanteo de los linderos de la comunidad, entre otras. La contestación es vaga. Una de las principales avenidas de Morelia, la Madero, es cerrada con la finalidad de presionar a las autoridades. En las guardias había más de 400 comuneros, acompañados de moradores de las Casas de Estudiantes. Se inicia así una parada permanente.

Este día se hacen circular las conclusiones del Encuentro de los Ejidos Colectivos de los Valles del Yaqui y Mayo, en las cuales se denuncia “el despojo sistemático de la comunidad indígena Santa Fe de la Laguna, Mich.” y se propone “...denunciar enérgicamente la represión despiadada ejercida por los aparatos represivos y las guardias blancas de los terratenientes en contra de movimientos campesinos, en particular, la ejercida en el pasado inmediato contra los comuneros de Michoacán”. Se acuerda también “hacer pública la denuncia del crimen cometido por los aparatos represivos contra comuneros michoacanos el 17 del presente y el apoyo por parte de todas las organizaciones presentes a su lucha; así como todo lo relativo al reparto de tierras”.

Por otro lado, se empieza a hacer sentir el apoyo de organizaciones como la Unión Independiente de Comerciantes en Pequeño, Kúnguarhekua P'urhécheri, A. C., estudiantes de diferentes escuelas y facultades de la Universidad Michoacana y otros.

En otra entrevista con el oficial mayor de gobierno, éste le habla al procurador y le pide atiende a los comuneros. El procurador los recibe con una actitud molesta y despótica, promete estudiar el caso e invita a una nueva entrevista en unos días más. Desde entonces todos los funcionarios de gobierno adoptan una actitud paternalista, inclinándose a favor de los intereses de los ganaderos de Quiroga. Esto obliga a los comuneros a estar más unidos y organizados para luchar contra la corrupción.

20 DE NOVIEMBRE

En este aniversario del triunfo de la Revolución Mexicana, los campesinos se encuentran luchando por lo que en la revolución se luchó.

Se incorpora al movimiento el Comité de Lucha Indígena de Etnoligüística de Pátzcuaro, Mich., que canta pirekuas y se realiza el primer festival musical. Se empiezan a hacer mantas de apoyo al movimiento, se volantea, se botea y comienzan a llegar las primeras donaciones tanto de alimentos como de dinero. La prensa local sigue con su campaña difamatoria: que si comunistas, que si se da una mala imagen a los turistas, que se estorba el paso a los vehículos, etc. Se incorporan al movimiento representantes de la Colonia Unión Popular Solidaria de Morelia, así como el Consejo Estudiantil en Lucha, la secundaria popular y otras.

Una delegación de los comuneros participa en el homenaje a Emiliano Zapata, que las organizaciones de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala celebran en Cuautla, Morelos. La Coordinadora ofrece su solidaridad activa.

21 DE NOVIEMBRE

Son trasladados a la cárcel municipal de Pátzcuaro nueve comuneros, se les dictó auto de formal prisión. Los 2 comuneros que están gravemente heridos siguen en el hospital civil de Morelia, también en calidad de detenidos. Ninguno de los heridos ha recibido atención adecuada.

Se plantea la formación de la Comisión Coordinadora, la cual estará integrada por un representante de cada organismo de apoyo. Esta comisión acordará y realizará las tareas de lucha, y también se hará cargo de la información a la gente que la apoye. La Coordinadora analiza este día las condiciones en que se llevará adelante la parada permanente.

Los comuneros presos de Pátzcuaro se organizan y mandan una carta al sacerdote Mateo Martínez, pidiéndole que no se continúe desinformando a la gente desde el púlpito; le piden que respete la propiedad comunal. A partir de ese momento, hay tensiones y roces con el padre Mateo. En esta misma carta, los presos señalan al padre Mateo lo siguiente:

“Lo que de ninguna manera podemos dejar pasar, es que usted tome partido en la misa sobre estos asuntos. Recuerde, señor cura, que nosotros hemos respetado todo lo que a la iglesia le corresponde, y hemos tratado de que todas las ceremonias del culto se realicen como corresponde a nuestra tradición. Pero no podemos permitirle que, usando los privilegios del púlpito, trate de dividirnos y de engañarnos. Respete nuestras actividades y nuestras luchas, como nosotros respetamos sus actos particulares y eclesiásticos. Déjenos recuperar nuestras tierras, señor cura”.

“Acuérdese que usted llegó del seminario sin nada de valor económico, y ahora cuenta con terrenos comunales que “compró” con el dinero de los feligreses de Santa Fe de la Laguna; acuérdesese que a la orilla del lago está acondicionado un buen lugar para su casa de descanso, y del automóvil Dodge último modelo que renueva todos los años”.

“Señor cura, ayúdenos a respetar su propia iglesia: respete usted nuestra propiedad comunal, nuestros auténticos derechos. Nosotros nunca le hemos estorbado en su enriquecimiento, mientras los comuneros cada vez nos empobrecemos más”. (*Uno más Uno*, 21-nov-79).

En una segunda carta, dirigida a “nuestra comunidad”, los presos encabezados por Elpidio Domínguez Castro, dicen:

“Aquí, el que va llegando debe aportar 300 pesos por concepto de “mesa”. Y mientras uno no pague, tiene que barrer de diez a quince veces diarias y semanalmente limpiar las celdas y sanitarios de los otros presos”.

“Pese a este trabajo, no se nos desquita nada, y al salir hay que pagar los 300 pesos. Por esto nos vemos obligados a recurrir a su voluntad, si es que hay condiciones. Si no las hay, no deben preocuparse: sabremos cumplir como corresponde”.

“Saludos para todos y no se desanimen: la tierra es de nosotros”.

(*Uno más Uno*, 21-nov-79).

22 DE NOVIEMBRE

La Coordinadora plantea la necesidad de llevar a cabo una marcha-mitin en Morelia, aunque no se fija fecha para efectuarla.

Los periódicos de circulación nacional, sobre todo *Uno más Uno*, empiezan a publicar una o más notas diariamente.

23 DE NOVIEMBRE

Este día se decide llevar a cabo la primera marcha-mitin, la cual tendrá un recorrido desde el palacio de gobierno de Morelia hasta el jardín de Villalongín.

Ebullición, actividad constante y coordinación son las determinantes para la marcha. Puede percibirse la unidad que hay entre los comuneros. Es la primera vez que se lleva a cabo una

manifestación de este tipo, con comuneras, comuneros, niños, estudiantes, colonos, comerciantes, amas de casa, etc. Asisten alrededor de 3,000 personas. Es imponente, ordenada y sencilla. La gente de Morelia mira asombrada. Asisten 14 comunidades tanto indígenas como agrarias y muchos organismos de apoyo. Se gritan varias consignas, muchas de ellas en p'urhépecha como: ¡Juchari Uinapikua!, ¡Elpidio, jucha seguiri Xakaksisni!, y también en español: ¡La gente se pregunta: El pueblo ¿dónde está? ¡El pueblo está en la calle buscando libertad!, ¡Solución a Santa Fe, sí señor! ¡Justicia, justicia, justicia!, etc., etc. Al término de la marcha, se realiza un mitin dentro del Palacio de Gobierno, donde hablan representantes de comuneros y otras personas más. Al término de este mitin, se regresa a las guardias normales. Empiezan las provocaciones, por medio de automóviles, que se lanzan dentro del tramo cerrado. Afortunadamente no hubo accidentes que lamentar y solamente algunas llantas pinchadas (pues se habían puesto clavos en los extremos de la cerrada), o multas para los supuestos despistados (provocadores), o algún vidrio roto para el que se iba sin pagar la multa.

En Pátzcuaro, los presos dirigen una carta abierta al gobernador Torres Manzo, en donde piden solución a las demandas y hacen saber que se lanzan a una huelga de hambre indefinida hasta lograrlo.

24 DE NOVIEMBRE

Se realiza otro festival popular con asistencia de varios grupos de píreris. Estudiantes de la comunidad presentan una obra de teatro.

Las asambleas tienden a hacerse diariamente. Existe interés en la gente por estar bien informada. Todas las comisiones funcionan bien.

La coordinación de la gente que está en la parada es buena tanto en el boteo y el volanteo, como en las comisiones que tienen que realizar tareas posteriores: de difusión, prensa y propaganda, de memoria sobre el movimiento, de movilización, etc. En todos los campesinos se nota un espíritu de disciplina y camaradería.

25 DE NOVIEMBRE

Se efectúa una marcha-mitin en la ciudad de Pátzcuaro, asistiendo 16 comunidades y distintos organismos de apoyo. Se hace un recorrido por la ciudad, que termina en un mitin frente a la cárcel municipal, donde se encuentran presos los comuneros. Se toma la radiodifusora para difundir el problema y plantear las demandas. Los comuneros presos dijeron que las manifestaciones de apoyo los animaban mucho.

26 DE NOVIEMBRE

Un campesino consigue un espacio en Radio Nicolaita para hacer un programa sobre la situación del movimiento. Comienza a salir el periódico mural donde se relatan todos los acontecimientos.

Sale la primera comisión de comuneros y comuneras a la ciudad de México, con el fin de entrevistarse con autoridades de la Secretaría de la Reforma Agraria. Las comuneras amplían su participación, se suben a los camiones, hacen difusión, demandan apoyo, etc.

Se dicta el auto de formal prisión contra los comuneros “por los delitos de homicidio, lesiones y ejercicio indebido del propio derecho”. El juez Mario García Díaz lo da a conocer a la prensa, afirmando que ha sido dictado dentro del plazo fijado por la ley (el hecho, sin embargo, es que habían transcurrido más de 72 horas).

27 DE NOVIEMBRE

Los miembros de la Casa del estudiante de Morelia ocupan algunas oficinas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, además del departamento escolar de Uruapan, como medio de presión para la solución favorable de sus demandas y en apoyo de la protesta de los comuneros.

29 DE NOVIEMBRE

Alrededor de tres mil personas, de todas las clases sociales, marchan por las calles de Morelia en una manifestación a la que se unen estudiantes de la Universidad Autónoma de Sinaloa, que se dirigen a México en busca de un aumento de su subsidio. La marcha concluye en un mitin en la plaza Melchor Ocampo, donde se demanda la libertad inmediata de los detenidos, atención médica a los heridos y el cese de las torturas.

El servicio de transporte colectivo urbano queda suspendido en Morelia, cuando algunos estudiantes inician el secuestro de camiones en apoyo a los comuneros de Santa Fe. Juan Avilés, José Zavala y Alfonso Herrera, jefes de las tres líneas de transporte de la ciudad, informan que lo han hecho por “falta de garantías”. Por la noche los permisionarios recuperan las unidades secuestradas.

30 DE NOVIEMBRE

Unas 50 comuneras de Santa Fe vienen a Morelia, con el fin de entrevistarse con el diputado Quintero Larios. Son mujeres de la liga femenil de la CNC. En la entrevista, se les promete ayudar a solucionar los problemas. Durante una Asamblea General en Santa Fe se rechaza una proposición del diputado para lograr la entrevista con el gobernador del estado.

La CNC quiere intervenir y atribuirse la solución a las demandas. Cuando se le expresa al diputado que es ya muy tarde para intervenir, contesta que “apenas se había enterado”. La Asamblea le pide que la CNC se retracte públicamente de un desplegado con su firma en el que se aseveraba, entre otras cosas, que los comuneros estaban siendo manipulados por comunistas. El diputado lo hace mediante una carta aparecida y distribuida en Santa Fe el 11 de diciembre.

En los días posteriores hubo menos asistencia de comuneros en la parada, pues además de las tareas a realizar para el movimiento ha llegado la hora de cosechar.

Se forman comisiones para ir a pescar, traer leña de los bosques, recoger alimentos, hacer guardias de vigilancia en la parada, etc.

Desde la cárcel municipal, Elpidio Domínguez Castro denuncia que la Policía Judicial del Estado lo ha torturado, a fin de que abandone la dirección comunal.

Samuel Cruz Lara y Flavio Hernández, asesores legales del Instituto Nacional Indigenista, visitan a los presos en la cárcel municipal y les aseguran que el director de esa dependencia apelará ante el gobernador Torres Manzo para que se brinde atención médica a los comuneros heridos y que, en su caso, llevará la petición ante el secretario de Gobernación y el presidente de la República.

Jesús Reyna García, subprocurador de Michoacán, reconoce que existen guardias rurales en el estado, al servicio de particulares. Considera que el conflicto de Santa Fe “data de hace treinta años, cuando un decreto dio titularidad a los campesinos de ese lugar” (¿Un decreto? ¿Hace treinta años?...)

Santa Fe queda sin comunicación telefónica, sin que se den explicaciones del hecho.

1 DE DICIEMBRE

Efrén Contreras Vallejo, procurador general de Justicia de Michoacán, declara que en su acusación a los comuneros de Santa Fe actuó “como un simple empleado del gobernador Torres Manzo; en esto no hay nada oculto”. Comenta que “los indígenas p’urhépecha son infantiles e inocentes, pero que están dirigidos por marxistas”.

Alfredo Gálvez Bravo, presidente del Tribunal Superior de Justicia de Michoacán, manifiesta desconocer los fundamentos del auto de formal prisión dictado por el juez García Díaz. Admite, sin embargo, que éste se comunicó con él la noche del fallo, para darle a conocer por anticipado sus términos.

Considera que los campesinos provocaron los hechos de sangre, porque “fueron los primeros, en agredir a pedradas, lo que obligó a los ganaderos a contestar con armas de fuego” (Sólo dos ganaderos de Quiroga se encuentran presos). Agrega también que “no había elementos suficientes” para consignar a seis de los comuneros presos, pero que el juez decidió aceptar en todos sus términos la consignación del Ministerio Público. Reconoce que “no es muy humano tener a dos comuneros heridos con tres balas adentro cada uno desde hace tres días”, sin embargo dice, “no hay otra solución”.

Desde el Hospital Civil de Morelia, los comuneros José Mendoza Ramírez (con una bala en el cuello y dos en las piernas) y Faustino Bautista Gómez (con tres balas en las piernas) se quejan del trato recibido y de las molestias que les causan las balas. El segundo, de 60 años, solicita: “No me lleven a la peni, porque me van a torturar”. Los dos se encuentran en calidad de detenidos, bajo vigilancia policiaca, aunque no existe orden de aprehensión contra ellos.

José Antonio Estrada, presidente de la Barra de Abogados de Michoacán, señala que enfrentamientos como el de Santa Fe de la Laguna suceden “porque en más de 60 años la Secretaría de la Reforma Agraria no ha resuelto la situación de millones de campesinos con problemas de tenencia de la tierra”. Afirma que el movimiento había rebasado el aspecto legal, para entrar al político y que los campesinos están dirigidos por marxistas.

2 DE DICIEMBRE

Dirigentes de los comuneros reclaman al gobernador Torres Manzo “que nos escuche y respete el derecho de la comunidad”.

Es enviada una carta de parte de los presos en Pátzcuaro, dirigida a la Comunidad de Santa Fe, en donde piden a los comuneros que no se confundan y que si la CNC quiere trabajar, acepte lo que diga la Comisión Coordinadora.

3 DE DICIEMBRE

Viene una comisión de católicos de Morelia para hablar con el sacerdote Mateo Martínez, y pedirle que hable con los campesinos, a fin de que se retiren de La Parada. El padre lo hace durante la misa.

4 DE DICIEMBRE

Toma forma la idea de realizar un tianguis artesanal para el sábado 8 y domingo 9 de diciembre.

Los ganaderos de Quiroga, encabezados por su presidente municipal, ofrecen \$25.00 diarios por cabeza de ganado, mientras los comuneros exigen \$70.00. Éste es el primer intento de arreglo con Quiroga. La presidenta municipal y el diputado Quintero Larios actúan como recaderos de los ganaderos.

Se va el tiempo en ires y venires de autoridades de Quiroga con la Asamblea General de Santa Fe y con autoridades de gobierno, hasta que se llega a un acuerdo de la Comunidad: que los ganaderos paguen \$50.00 por cada cabeza de ganado, diariamente, durante el tiempo que han estado detenidas, que efectúen el pago inmediato de las cuotas atrasadas, que se firme el convenio ante autoridades y que los ganaderos de Quiroga se comprometan a no meter su ganado en los terrenos comunales.

5 DE DICIEMBRE

Se declara huelga de hambre de las vacas, por falta de pastos para su alimentación. Esto obliga a los ganaderos de Quiroga a acelerar los trámites del arreglo. Lo que no logran los comuneros presos que se declararon en huelga de hambre para la solución de las demandas, se obtuvo por el miedo de los ganaderos a que enflaquen sus vacas.

6 DE DICIEMBRE

Los comuneros instalan un tianguis frente al Palacio de Gobierno de Morelia, para vender sin intermediarios sus productos de alfarería. Como represalia por su movimiento, los comerciantes de Quiroga querían pagarles por ellos sólo la mitad de su precio.

Se interrumpe el servicio de transportes foráneos a Santa Fe, porque “los choferes se niegan a hacer parada”.

Jaime Hernández, líder estatal del Partido Comunista, señala que el asesor de los comuneros, Efrén Capiz, no es militante de ese partido. Agrega: “La implicación política es un fantasma creado por el gobierno estatal, a través de su prensa local, para revivir el espíritu anticomunista, supuestamente desaparecido”. Tanto este líder como Luis Mejía, del Partido Acción Nacional, coinciden en que el problema de Santa Fe es social y no legal.

7 DE DICIEMBRE

Jorge Mendoza Álvarez, oficial mayor del Gobierno del Estado, recibe a los comuneros de Santa Fe. En la reunión, María Villaseñor de Fuentes, presidenta municipal de Quiroga, informa a los comuneros que los ganaderos ofrecen 50 pesos diarios como pago por pastoreo de cada una de las 64 reses que aquellos retienen en su comunidad. (Más tarde, en una asamblea, los comuneros deciden aceptar ese pago, pero condicionan la devolución de los animales al pago de indemnizaciones a los familiares de los comuneros asesinados). El oficial mayor sostiene que si los ganaderos aceptaran pagar la indemnización –75 mil pesos por cada comunero muerto– estarían reconociendo su culpabilidad. Señalan que corresponde al juez definir las responsabilidades y agrega “No quiero engañar a gente humilde, buena e inocente como ustedes; el proceso es largo y no procede una indemnización inmediata como la desean”. Elia Fabián Martínez, una de las indígenas más jóvenes del movimiento, responde: “Mira tú, señor licenciado: si no les cobramos las indemnizaciones ahora, los de Quiroga nos van a seguir matando a nuestros maridos y qué nos queda hacer a nosotras las mujeres con nuestros maridos muertos”. Un joven p’urhépecha reclama: “Ya basta de seguirnos tratando como inditos, como seres sin razón. Nosotros también podemos y sabemos pensar. Que no se siga diciendo que gente extraña nos maneja, porque nosotros ya crecimos”.

El defensor legal de los comuneros, Efrén Capiz, manifiesta que el problema tiene un aspecto jurídico, pero ante todo un marcado sentido social que el gobierno trata de reducir a policiaco. En este caso, dijo, se trata de conseguir una solución rápida y conciliatoria “antes de que se produzca la sentencia”, ya que hay antecedentes de esto en los archivos penales. Solicita la intermediación del oficial mayor de gobierno. Precisa que “si la intervención de la presidenta municipal de Quiroga ha permitido avanzar en relación al pago de los gastos de atención al ganado detenido, pensamos que la intervención del oficial mayor podría conducirnos a un convenio en cuanto a las indemnizaciones”.

Los comuneros presos en la cárcel de Pátzcuaro deciden levantar su huelga de hambre. “Ha quedado demostrado, dicen, lo poco que importa al gobierno de Torres Manzo la vida de un ser humano, sobre todo cuando es campesino”. Los presos, en una carta mandada a *Uno más*

Uno denuncian la actitud de la prensa local y regional, “que se ha dedicado a distorsionar los hechos, así como a desinformar y confundir a la opinión pública del estado, acusando a los comuneros de Santa Fe de anarquistas, comunistas y subversivos, en una campaña publicitaria que recuerda al macartismo, con la impresión clara de crear una opinión de rechazo, censura y prohibición a la lucha de nuestra comunidad”.

Así mismo, informaron que “el gobernador del estado, Carlos Torres Manzo, se ha negado a dialogar con nosotros, a pesar de tener 18 días de estar permanentemente fuera de Palacio de Gobierno; a pesar de habernos manifestado por las calles de Morelia miles de campesinos, las autoridades han adoptado una actitud de “fieles y rectos impartidores de justicia”, violando en forma sistemática y descarada la ley, al negar asistencia médica a los comuneros que heridos están incomunicados en la cárcel, al dictar auto de formal prisión a los nueve y no a los tres días que marca la ley, al no atender los amparos que protegen algunos detenidos, al olvidar que los comuneros son los agredidos y que no pueden ser tratados en forma igual a sus agresores, los ganaderos de Quiroga”.

Los comuneros deciden en una asamblea no abandonar el campamento frente a Palacio de Gobierno hasta que sus compañeros presos sean liberados.

Los integrantes del Pacto de Matlazinca (formado por otomíes, matlazincas, tlahuicas, y mazahuas) piden al presidente de la República, a las autoridades del Instituto Nacional Indigenista y al gobernador de Michoacán la libertad de los comuneros de Santa Fe. Tomás Esquivel, presidente del Consejo Supremo Mazahua y del Pacto, señala al respecto que “el hecho está inscrito dentro de la escalada de agresiones a nivel nacional contra los indígenas”. Parece inconcebible, agrega, “que en pleno centenario del Natalicio de Zapata se siga encarcelando y asesinando a los indígenas por defender sus tierras”. Esto responde, dice, a los mismos motivos “por los que asesinan a los indígenas en Guerrero y Oaxaca y a las tribus Yaquis”.

Se realiza el tianguis artesanal que sirve para vender los productos de alfarería de los comuneros y no tener que llevarla a Quiroga; también hubo venta de alimentos típicos de la comunidad. Mucha gente, música, orden y organización; cooperaron algunos estudiantes de la Universidad.

El domingo se efectúa la cuarta marcha-mitin del movimiento. Se une a la Marcha Nacional por la Amnistía y Contra la Represión, que partió de Sinaloa, llegó a Morelia con contingentes, tanto de gente de Sinaloa como de Nayarit y Jalisco y concluirá en la Marcha Nacional de la Ciudad de México. Fue una movilización de mucha importancia, pues venían universitarios de varias partes del país.

Los compañeros del Taller de Investigaciones de Artes Plásticas hacen dos esculturas que simbolizan a los comuneros muertos el pasado 17 de noviembre. Este hecho causa gran impacto, tanto a la población de Morelia como a los turistas que se acercan por ahí a preguntar qué había pasado en Santa Fe de la Laguna.

10 DE DICIEMBRE

Se va la comisión de comuneros y comuneras a la ciudad de México para asistir a la Marcha por la Amnistía y al segundo foro contra la represión. Muchas intervenciones en estos actos se dedican a Santa Fe.

11 DE DICIEMBRE

Delegados de numerosas organizaciones de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala –a la que pertenece el movimiento de comuneros de Santa Fe– acuden a Morelia a ofrecer su solidaridad y apoyo. Se celebra una asamblea en la que los delegados reciben amplia información sobre el conflicto. Junto con representantes de los comuneros se entrevistan con funcionarios del gobierno del estado para exigir una solución favorable a sus demandas.

12 DE DICIEMBRE

Los comuneros presos rechazan el auxilio legal que les ofrecen abogados de la Confederación Nacional Campesina. “Los manda –dicen– el mismo gobierno que nos explota y humilla. Desde la cárcel, los comuneros exhortan a su comunidad, en un escrito, a continuar en la lucha por rescatar sus tierras y a no abandonar el campamento de protesta que mantienen frente al Palacio de Gobierno “hasta que se nos haga justicia”.

En una asamblea, la comunidad rechaza la gratificación ofrecida por el gobierno a las viudas de los campesinos muertos.

Cuando los comuneros plantean al procurador de Justicia del Estado, Efrén Contreras, que el gobierno no debe armar guardias blancas al servicio de terratenientes, éste responde: “¿Pos qué creen que la Judicial los va a recibir a *almuadazos*?”. En entrevista a la prensa, comenta: “Esos indios son gente buena y humilde, pero mal aconsejada. El que dice que le aplicaron toques ni siquiera conoce el aparatito. Nomás denuncia eso porque la educación lo ha amañado”.

13 DE DICIEMBRE

Se efectúa una carrera de burros frente al Palacio de Gobierno. Estos burros llevaban las iniciales de los nombres de algunas autoridades. Algunos comentan que habría que buscar otras formas de presionar, en vez de estas tan infantiles.

14 DE DICIEMBRE

Se entrega el ganado. Los ganaderos de Quiroga mandan la cantidad de dinero pactada para pagar el mantenimiento del ganado mientras estuvo en Santa Fe, así como el pago de las cuotas atrasadas. La presidenta municipal se lleva el convenio para que lo firmen en Quiroga los ganaderos y en el cual se comprometen a no volver a meter su ganado a terrenos comunales. El convenio no ha regresado. La propia presidenta municipal se encarga de llevar el ganado hasta su población, sin recibir ayuda de los ganaderos.

17 DE DICIEMBRE

Hay un intento de secuestro del licenciado Capiz Villegas por parte de guardias de seguridad. La acción sucede mientras se hacían gestiones para la solución del replanteo de linderos ante la SRA.

19 DE DICIEMBRE

El procurador General de Justicia y el oficial mayor de Gobierno envían informes al gobernador.

El senador michoacano Jesús Luis Escobar y el diputado federal por Quiroga Genovevo Figueroa Zamudio urgen a una pronta solución “en el deplorable conflicto de Santa Fe”. El primero señala que está preocupado por la situación de los indígenas: “Es un problema al que tenemos que darle solución, porque no es privativo de Michoacán, sino de la mayoría de las comunidades del país, cuya situación, en muchos casos, es deplorable”. Agrega: “Los p’urhépecha no deben claudicar a sus derechos. Debe haber una solución a sus demandas, siempre que sea a favor de sus legítimos intereses, no de otros grupos que traten de servirse de los comuneros para capitalizar sus propios fines”. El diputado Figueroa señala que el problema debe ser resuelto “por los cauces legales” y elogia a la administración de Torres Manzo, “siempre abierta al diálogo: nunca ha negado a nadie la posibilidad de acercársele y analizar detenidamente los problemas”. Afirma que “los comuneros cometieron el error de tratar de hacerse justicia por sus propias manos, ya que arriaron el ganado, en vez de presentar la demanda respectiva”.

20 DE DICIEMBRE

El gobernador recibe a los comuneros. Les promete atender favorablemente sus demandas – “no de inmediato, para dejar a salvo el principio de autoridad”–, a condición de que cese su acción. Torres Manzo no admite el diálogo y plantea que los comuneros “deben abandonar el Palacio de Gobierno antes de 24 horas”, ya que después de ese plazo “el asunto quedará en manos del gobierno federal, que actúa con mayor rigidez”. Agrega que “si la represión surge, no será culpa del gobierno del Estado”. Los comuneros le presentan un pliego, denunciando las agresiones que han sufrido y planteando sus demandas, entre las que se encuentra la de garantizar la seguridad de su asesor legal (en la clandestinidad en la ciudad de México), la libertad inmediata de los comuneros presos y la indemnización para las viudas de los muertos. Al negarse al diálogo, el gobernador señala: “Me han ofendido a mí e incluso a mi esposa. Me han llamado asesino y yo no he matado a nadie”. Indica que a ocho meses de terminar su administración quiere “salir con las manos limpias” y que no le preocupa que se manifiesten todas las ideas. Antes de acceder a sus demandas, precisa, “primero arreglemos lo de allá afuera”. Señala que responde por la vida de Capiz, que dará “gratificaciones a las viudas” porque no proceden indemnizaciones y que la liberación de los presos no es posible por el momento. Ofrece también que no se encarcelará a los campesinos heridos. Cuando los comuneros solicitan un documento que exprese los compromisos

oficiales, Ausencio Chávez, secretario de Gobierno, señala que “el gobierno tiene calidad moral y ya ha empeñado su palabra”.

- Por la noche, comienzan a llegar a Palacio policías y soldados.

- Se registra una tardía intervención del Partido Socialista de los Trabajadores (PST), después de que Aguilar Talamantes y el diputado Mejía, de ese partido, se entrevistan con el gobernador. Plantean que los comuneros no hablen con Torres Manzo y presentan por escrito un proyecto de respuestas al pliego petitorio. Es notorio el acuerdo previo entre el PST y el gobierno de Michoacán.

Por la noche, la Asamblea General de Comuneros cuestiona la participación del PST y se les pide a los representantes de ese partido que se retiren de la Asamblea. Se informa a toda la comunidad sobre la plática con el gobernador y se hace un análisis sobre las posibilidades reales de seguir en La Parada, haciéndose un balance de lo logrado hasta ese momento. Se pasa a votación de la Asamblea la continuación de La Parada; la contestación es afirmativa y los campesinos regresan a Morelia.

21 DE DICIEMBRE

Los comuneros deciden levantar el campamento “sin que ello signifique claudicación del movimiento”.

25 DE DICIEMBRE

El gobierno de Michoacán entrega a las viudas de los comuneros muertos “gratificaciones” –no indemnizaciones– de 75 mil pesos por cada uno.

Las mujeres de Santa Fe renuncian en masa a la Liga de Comunidades Agrarias, “porque en nuestros momentos de mayor angustia pretendió dividirnos”. Crean la Unión de Comuneras y se integran al Consejo de los Ocho Barrios, para “cerrar filas con los varones en defensa de la comunidad, ahora más amenazada que nunca”.

Efrén Contreras, procurador de justicia, advierte que se acreditará el delito de sedición al asesor legal de los comuneros, porque los “indujo a hacerse justicia con su propia mano para crear un mayor problema”. Señala que “ese seudolider ha considerado que el conflicto es debido a la desarticulación del gobierno”. Asegura tener en su poder declaraciones de los comuneros presos en las que manifiestan “que ni siquiera saben el nombre (de Capiz)”. Precisa que “fueron reticentes en señalar a Capiz como principal instigador del problema”. En un documento para el gobernador, Efrén Contreras acepta los derechos de los p’urhépecha y reconoce el buen planteamiento jurídico de Efrén Capiz, aunque insiste en acusarlo de sedición.

Los comuneros consideran que la acción gubernamental –con la entrega de “gratificaciones”– reduce sus demandas a una simple “caridad oficial”, equivalente a “dar alas a los alacranes, y con la cual se empeorarán las cosas”.

27 DE DICIEMBRE

Efrén Contreras ordena la confinación, a los separos de la policía judicial, de Fortino Bautista y José Mendoza, que se encontraban en el hospital civil.

Hiram Ballesteros y Rafael Morelos, los médicos que atendieron a los comuneros, consideran que su estado de salud –sobre todo el de Mendoza– es delicado y requiere un tratamiento especial que no podría dársele en ningún reclusorio.

Los comuneros señalan que la decisión del procurador “muestra su odio hacia los indígenas y representa una descarada rebeldía ante el gobernador” (que había prometido no encarcelar a los comuneros). Posteriormente, anuncian un encuentro para el día 20 de enero, en el cual “se decidirá lo que debemos hacer frente a un gobierno que sólo nos engaña y nos humilla”.

28 DE DICIEMBRE

Quedan en libertad los comuneros heridos.

Ausencio Chávez Hernández, secretario de Gobierno, asegura que “autoridades menores malinterpretaron la disposición del gobernador, en ausencia del licenciado Contreras”.

Los ganaderos de Quiroga volvieron a ultrajar a las comuneras de Santa Fe.

Los comuneros denuncian, en una asamblea, que les fue robado su rastrojo y que en territorio comunal sembraron forraje vecinos de Quiroga.

2 DE ENERO

Desde la cárcel de Pátzcuaro, los comuneros presos denuncian por escrito, ante el juez Mario García Díaz, que están siendo objeto de atentados. Le solicitan también que levante la incomunicación en que se encuentran, a fin de que sus familiares puedan proporcionarles alimentos “de mano a mano”, para evitar así la ingestión de los que reciben en la cárcel, “que contiene veneno”.

PRIMERA QUINCENA DE ENERO

Los comuneros se concentran en el análisis de su situación y en la organización de su Cuarto Encuentro Campesino.

19 Y 20 DE ENERO

Se celebra el Encuentro en Santa Fe de la Laguna. El documento de conclusiones, leído y aprobado en sesión final, contiene entre otros puntos, los siguientes:

Análisis del Movimiento de la Comunidad Indígena de Santa Fe de la Laguna

Con base en el documento presentado por la Unión, que se anexa a esta acta, en el cual se describe la historia y características del movimiento, y de acuerdo con las intervenciones de los participantes, se llegó a la conclusión de que el movimiento permitió ganar en experiencia

y organización. La Coordinadora hizo suyas las conclusiones de la Comunidad, expuestas en los siguientes términos:

“Hemos ganado en experiencia; hemos ganado en organización; hemos ganado conociendo nuestras fuerzas y debilidades; hemos ganado conociendo al enemigo, conociendo las formas inadecuadas en que se pretenden resolver los problemas, conociendo la forma en que debemos enfrentarnos a las fuerzas del estado que nos atacan y oprimen”.

“Hemos aprendido que la única forma de luchar y vencer contra los que nos despojan de las tierras, contra los que nos oprimen, contra los que nos explotan, es organizándonos”.

Experiencias de la participación de la mujer en la lucha por la tierra

Con base en sus discusiones y análisis, los participantes acordaron decir NO a la discriminación de las mujeres campesinas, que son compañeras de la explotación y compañeras en la lucha por la liberación.

Como consecuencia del movimiento de la Comunidad Indígena de Santa Fe de la Laguna aquí “las comuneras no serán, nunca más, indiferentes a las presiones que comparten con los comuneros. Sienten la necesidad de luchar junto al comunero, son compañeras que no solo han participado con voz y voto en las asambleas sino que se han organizado en una unión de comuneras”.

La Coordinadora considera que esta conclusión de la Unión de Comuneros Emiliano Zapata de Michoacán corresponde también a la experiencia de las organizaciones que la forman y hace suyas esas conclusiones.

Fue de verse la fiesta popular con la que terminó el Encuentro. El entusiasmo de la gente se desbordaba por las calles y en la plaza. “Mire, decía uno; lo que pasa es que estamos estrenando todo. Sabemos que \$75,000.00 no pagan la vida de un hombre. Pero lo importante es que por primera vez el crimen no quedó totalmente impune. Es sólo un ejemplo de lo que todo esto significa para nosotros. Nuestra vida ya no será igual”.

Con la luz de los faros de varios automóviles se entregó al pueblo el mural que los propios comuneros, coordinados por el Taller de Investigaciones plásticas de Morelia, pintaron sobre una barda de la plaza principal. Una vez más, se habló primero en p’urhépecha, repitiendo ese estilo del Encuentro, que pudo haberse realizado en español, porque casi todos conocían este idioma, pero que por una razón de principio se realizó en p’urhépecha, traducándose después, para beneficio de los invitados que sólo hablaban español, a esta lengua. El mural tiene al centro a un Zapata encarcelado, cuya figura desborda los barrotes y se va extendiendo hacia el infinito, sobre figuras que representan la historia del movimiento.

Se comió a placer tamales, atole, charales. Era cosa de no acabar nunca. Todos querían estar en todas partes y compartirse la alegría retratada en las caras. Ya noche, fueron tomando el camino de sus casas.³

³ Este texto fue armado con material elaborado por la Comunidad Indígena de Santa Fe de la Laguna y por sus grupos de apoyo y con entrevistas directas. Se basó también en el material publicado por *Uno más Uno*, cuyos reporteros, Víctor Avilés y Luis Murillo del Razo, cubrieron las diversas fases del movimiento con extraordinario profesionalismo.

ANEXO III

El comunismo: pasado y futuro. La Unión de Comuneros en la perspectiva histórica de Michoacán. UMSNH

Eduardo Nava Hernández

El 29 de septiembre presenté mi ponencia en El Colegio de Michoacán a propósito de la segunda entrega del archivo Capiz-Castañeda a esa institución. Nos invitó la Dra. Carmen Ventura Patiño a participar en esta solemne ocasión. Comparto aquí mi ponencia, sin ningún otro ánimo que el de exaltar la figura del matrimonio Capiz-Castañeda, de quienes tanto aprendí.

Conocí a Efrén Capiz Villegas y a Eva Castañeda en marzo de 1983. Yo tenía tres o cuatro días de haber llegado a trabajar en la entonces Escuela de Economía de la Universidad Michoacana, y me incorporé de inmediato, junto con mi entonces compañera Patricia, a apoyar a la Unión de Comuneros “Emiliano Zapata”. Ya en la ciudad de México había tenido algunas referencias del llamado “defensor de los indios”; pero mi experiencia allá era más con grupos obreros y de sindicalistas. Cien por ciento urbano, nunca había militado en una organización campesina. La primera dificultad era, entonces, entablar comunicación y tener un lenguaje común, que no era el de los militantes obreros. Aquí no había huelgas ni paros sino sólo la gestión ante las autoridades agrarias y la movilización callejera por la tierra.

Me incorporé de inmediato, entonces a lo que en la UCEZ se llamaba la Escuela de Comuneros Organizados, ECO, en la que no era muy fácil hablarles de la lucha de clases y de los conceptos como la explotación y otros provenientes del marxismo. Capiz recibía temprano en las mañanas a los representantes de comunidades y ejidos y se ponía a hacer los oficios para acudir a la Reforma Agraria a gestionar las demandas y darles seguimiento a los juicios de cada núcleo. Pero mientras hacía los oficios, veía que los campesinos estaban afuera de su casa sólo conversando o fumando, y pensó que era buena idea que ese tiempo lo aprovecharan aprendiendo los fundamentos del propio Derecho Agrario y concientizándose en otras materias. Consiguió que un sacerdote diera clases de oratoria y logró que muchos comuneros pudieran defender su caso ante la SRA o los tribunales. También se dirigió a pedir apoyo de la Escuela de Economía, que un año antes había tenido un movimiento y había participado, con su asamblea general como máxima autoridad, en la fundación de la Coordinadora de Universitarios en Lucha —a la que, por cierto, el propio Capiz le dio su nombre—.

La idea de fundar coordinadoras era muy clara: formar estructuras horizontales y no centralizadas ni autoritarias, como las organizaciones campesinas oficiales. La UCEZ, fundada en octubre de 1979, participó también en la creación de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala, como una organización de casi treinta organizaciones campesinas regionales e independientes de las estructuras de poder y los partidos políticos. Pero sobre todo creció rápidamente en Michoacán, donde agrupó una serie de luchas locales, como las de Santa Fe

de la Laguna, Zirahuén, San Isidro Alta Huerta, Aquila, San Felipe de los Alzati, San Bartolo Cuitareo, en el municipio de Hidalgo, El Varal, Tirindiriztio, en el municipio de Ario de Rosales. El Tepamal, del mismo municipio de Ario de Rosales. La Barra, del mismo municipio. San Pedro Jorullo, municipio de La Huacana. Tecario, municipio de Maravatío. Jesús del Monte en Morelia. La comunidad de Huapamacátaro, también del municipio de Maravatío. Y la comunidad indígena de Íxtaro, Tingambato, San Francisco Peribán, Guacamayas, San Pedro Bocaneo, entre otras.

A pesar de que en las administraciones de Gustavo Díaz Ordaz y Luis Echeverría se repartieron grandes extensiones de tierra, éstas eran de mala calidad o de plano no aptas para el trabajo agrícola. Fueron los últimos jalones de la Reforma Agraria en el país. José López Portillo llegó con una visión eminentemente empresarial, planteando el fin del reparto agrario y la modernización del campo, que en realidad beneficiaba sólo, o casi, a la pequeña propiedad, no a los campesinos pobres. En realidad, cuando se fundan la UCEZ y la CNPA se empezaban a aplicar políticas inspiradas en el naciente neoliberalismo, lo que agudizó la lucha por la tierra en casi todas las entidades y dio lugar al surgimiento o agrupamiento de nuevas organizaciones movilizadas y que realizaban tomas u ocupaciones de tierras en los cuatro puntos cardinales. López Portillo aspiraba a izar en cada entidad una bandera blanca como símbolo de que el reparto agrario se daba por terminado. Sólo hizo una expropiación espectacular en el rancho El Gargaleote, propiedad del viejo cacique potosino Gonzalo N. Santos y sus hijos.

Tuvo razón Jorge Zepeda Patterson en que los conflictos agrarios en Michoacán no eran con los rancheros o hacendados tradicionales sino con empresas capitalistas que se estaban apoderando de los recursos naturales de las comunidades. En Aquila, era la empresa de Monterrey Hylsa-Las Encinas, que estaba explotando una rica mina de hierro ubicada en tierras comunales. En Zirahuén el empresario Guillermo Arreola estaba despojando a la comunidad de terrenos para construir un complejo turístico en sociedad con la transnacional Mediterráneo. En San Felipe de los Alzati las tierras comunales habían sido invadidas por la empresa Resistol, que construyó ahí su planta Vikingo y explotaba la resina de los comuneros. En San Isidro Alta Huerta y San Bartolo Cuitareo la disputa era por los bosques. En Santa Fe de la Laguna las tierras comunales de pastizal eran invadidas por los ganaderos organizados de Quiroga, que metían ahí su ganado sin pagar por el uso de los pastos. En Santa Fe y en San Felipe hubo comuneros presos políticos que defendían sus tierras durante los gobiernos de Carlos Torres Manzo y Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano.

En la UCEZ no todos eran formalmente comuneros, pues también había ejidatarios pobres. Pero Capiz planteaba que era más fácil y efectivo defender la tierra en común que parcelada. Se recurría a la figura de las comunidades de hecho, que todavía figuraba en el artículo 27 constitucional (luego sería eliminada por la reforma salinista de 1991), para la cual no era necesario presentar documentos históricos que probaran la naturaleza jurídica de las comunidades. Esta forma de defensa no sólo la aplicó Efrén Capiz en Michoacán sino

también en otras entidades como asesor de la CNPA; claramente, en el ejido Venustiano Carranza de Chiapas, uno de los más grandes del país.

Capiz y Eva Castañeda lograron infundir de manera efectiva entre los campesinos ese espíritu comunitario indígena. Llegué a conocer ahí algunos rubios y de ojos claros que se decían indios. Como ninguna otra organización en el país, la UCEZ trabajó y desarrolló el comunismo que años después, con el levantamiento neozapatista en Chiapas, se extendería a otras regiones del país.

En abril de 1984 una marcha nacional para conmemorar el asesinato de Emiliano Zapata en la que la CNPA convergió con otras organizaciones como la CIOAC, vinculada al PSUM, logró que la Secretaría de la Reforma Agraria concediera atender centralizadamente y no a través de sus delegaciones los expedientes más difíciles. Capiz y el equipo de la UCEZ pasaron a conducir esas audiencias mensuales, a las que los michoacanos movilizaban una gran cantidad de campesinos. Después, la propia SRA abrió una segunda delegación, en Uruapan, al no darse abasto y con el fin de dividir las audiencias y trámites de la organización campesina. El asesor legal –como Capiz se consideraba, aunque era mucho más que eso– explicaba entonces que esa acción de la Secretaría les favorecía, porque los comuneros del Poniente, el suroeste y la Costa ya no tendrían que viajar hasta Morelia para gestionar sus expedientes.

Alguna vez le escuché decir a un abogado que Capiz manejaba el juicio de amparo como pocos; y era cierto. Llegó formar sindicatos de jornaleros, a asesorar a organizaciones de trabajadores, y apoyar sus movilizaciones, como las huelgas de la sección 271 del sindicato minero en Lázaro Cárdenas.

Otro método de fortalecimiento de la organización –además de las marchas, las frecuentes tomas de las delegaciones agrarias y de la avenida Madero, en Morelia– fueron los encuentros realizados por la CNPA en diferentes comunidades de Michoacán como Santa Fe de la Laguna y San Felipe de los Alzati, particularmente por tener presos políticos. A esos encuentros eran invitados los dirigentes y representantes de otras organizaciones integrantes de la CNPA, con los que se compartían por dos o tres días las experiencias de lucha. Tuve el privilegio de estar presente en la marcha del 10 de abril de 1984 y en algunos de esos encuentros. En las marchas en Morelia, se reforzaba el nacionalismo haciendo que algunos de los comuneros representaran el papel de los héroes nacionales como Hidalgo, Morelos, Zapata, Villa, Cárdenas, etcétera, y se leían las proclamas agraristas de cada uno de ellos. Las marchas de la UCEZ y sus organizaciones aliadas, como la CUL y algunas colonias populares, llegaron en Morelia a ser impresionantes.

Por mi parte, logré por ensayo y error encontrar un método que me permitiera aprovechar mejor la ECO, discutiendo en cada sesión los casos que los propios comuneros planteaban y analizando colectivamente cómo se daban en cada caso las contradicciones sociales.

En una larga entrevista que le hice en 1989 a Capiz me explicó su visión de la comunidad y de Emiliano Zapata, los dos ejes que daban sentido y nombre a la organización campesina.

“El principio de que la propiedad de las tierras, recursos naturales y demás bienes corresponde a la comunidad, no como a veces se dice, “a nosotros” o “a los comuneros”, sino a la comunidad como persona jurídica. El principio de que la posesión es en común. El trabajo en común es otro de los principios, la distribución en común, el aprovechamiento en común, la defensa en común de las tierras y demás recursos de la comunidad. Nosotros de manera muy sencilla [lo] decimos, para que se entiendan las cosas. Nos preguntamos de quién son las tierras, la respuesta es: de la comunidad. ¿Cómo se poseen las tierras? En común. ¿Cómo se trabajan las tierras? En común. ¿Cómo se disfrutan las tierras? En común. ¿Y cómo se defienden las tierras y demás recursos naturales? Pues en común. De esa manera quedan plasmados o evidenciados ciertos principios que son importantes para las comunidades indígenas y en particular para la lucha de la Unión de Comuneros Emiliano Zapata”.

Y acerca de Zapata también tenía un concepto muy claro.

“Es muy importante en este caso el Plan de Ayala. Ahí se condensa, en cierto sentido, el pensamiento de Emiliano Zapata en relación con las tierras de las comunidades indígenas, porque excluye todo burocratismo para que los indios entren de nuevo a poseer sus tierras. Sin entrar en tanto trámite, entran en posesión y, en caso necesario después se harán las investigaciones correspondientes; y el que crea tener derecho lo reclamará con posterioridad.

Emiliano Zapata en este caso es muy, muy importante, y sigue siendo todavía el símbolo de la lucha por la tierra, fundamentalmente de la tierra comunal, más que de la tierra para los campesinos que carecían de ella. En este aspecto es más drástico, más efectivo lo que hizo Zapata. Pero lo más importante de este decreto no es por haberlo expedido, sino porque unió la práctica con la teoría, es decir lo que decía con lo que hacía, y en esas condiciones en todo el Estado de Morelos los indios, los campesinos entraron en posesión, recuperaron muchas tierras. Y entonces sí las defendieron con las armas en la mano. Por eso es que consideramos que cuando muchos estudiosos, muchos que escriben niegan en cierto sentido la importancia de Emiliano Zapata y dicen que hubo otras gentes como Molina Enríquez y otros que profundizaron más y que conocían más. El hecho es que en Zapata se une el dicho con el hecho. Por eso es que es para nosotros muy importante la figura de Emiliano Zapata y la acción del mismo en relación con la tierra”.

Desafortunadamente, la UCEZ se escindió por el tema de buscar o no financiamientos oficiales para las comunidades, a lo que Capiz y Evita se oponían. Dirigentes importantes como Elpidio Domínguez Castro, Carlos Ramos Alva e Ignacio Garnica Márquez salieron de la organización para formar una nueva agrupación a la que denominaron CNPA-Michoacán. Tal vez el debilitamiento de la organización facilitó que en Santa Fe se diera el asesinato de Elpidio, el de Ismael Marmolejo Martínez y Francisco García Martínez en Ashotán, y en Aquila el de José Ramírez Verduzco, todos ellos entre diciembre de 1988 y

los inicios de 1989. La represión de caciques o de pistoleros al servicio de las empresas comenzó a cobrar víctimas, como ya lo había hecho antes en Huerta de Gámbara.

La reforma de Carlos Salinas al artículo 27 a fines de 1991 dificultó más la lucha agraria, que se hizo más tortuosa, puso fin, ahora sí, al reparto agrario y creó el Programa de Certificación de Derechos Agrarios, Procede, para titular las tierras comunales y ejidales y crear, como las antiguas aspiraciones de los liberales del siglo XIX, un mercado de tierras que, empero, no ha tenido el éxito que los tecnócratas gobernantes esperaban. Más que comprar la tierra, los productores agrícolas han preferido alquilarlas.

Al surgir en los Altos y las Cañadas de Chiapas la rebelión zapatista de 1994, que comenzó a plantear también un discurso indigenista y no sólo campesino, Efrén Capiz y Eva Castañeda se volcaron a apoyar no la lucha armada sino las demandas de tierra, pan, trabajo, salud, etcétera, para las comunidades. Se convirtieron, con varios otros, en asesores del EZLN para los acuerdos de San Andrés, luego traicionados por el presidente Zedillo y el Senado. Los conocimientos del derecho agrario y de la cuestión indígena, que los Capiz habían trabajado por largos años, les fueron de mucha utilidad en la negociación con los órganos del Estado, y seguramente dejaron una huella en las formulaciones de los indígenas. La UCEZ, aunque debilitada después de su escisión y por la represión, se incorporó también al Congreso Nacional Indígena y se alejó paulatinamente de la CNPA, que había dejado de ser la organización campesina e indígena más importante.

Pero el mérito de Efrén Capiz fue, ante todo, haber instalado a las comunidades indígenas, ejidatarios y solicitantes de tierras como protagonistas y dueños de su destino en la escena michoacana y nacional, algo que no se había logrado desde el asesinato de Emiliano Zapata y la fundación de la Liga de Comunidades Agrarias y Sindicatos Campesinos encabezada por Primo Tapia en la primera mitad de los años 20. Tras el asesinato de este último por el Ejército, en 1926, inició una era de corporativismo en donde los productores del campo quedaron sometidos al control del aparato de Estado. Como lo escribió Armando Bartra, a diferencia del zapatismo, de identificables raíces comunales, el agrarismo no constituye la triunfante expresión del derecho de los campesinos a la tierra: “en primera instancia, el agrarismo institucional reivindica el derecho del Estado a regular la tenencia de la tierra”. Capiz rompió con esa lógica de sometimiento y construyó una organización horizontal basada en la participación de los campesinos por sus propios intereses y con gran capacidad de movilización social. Y como lo escribió Jorge Zepeda, la UCEZ estaba “hecha a imagen y semejanza de las comunidades indígenas. De éstas trata de recuperar las formas colectivas de decisión y de trabajo, la importancia de la asamblea como órgano de dirección y el carácter impersonal de la participación”.

Para Capiz, la lucha por la tierra tenía un carácter eminentemente anticapitalista, pues permitía socavar algunas de las bases de la acumulación capitalista, pero sin constituir la pequeña propiedad ni combatir la cultura propia de los pueblos originarios. En la UCEZ,

además, participaban elementos de las tres principales etnias de Michoacán, los purhépecha, los nahuas de la Costa-Sierra y los otomíes del Oriente.

Así, la acción de la defensa de los pueblos indígenas se desplegaba sobre dos vías: el rechazo a la política agraria oficial y la preservación de sus raíces culturales frente a la sociedad mestiza que los desprecia y margina y les arrebató sus recursos. Lejos de ser, entonces, una expresión de milenarismo y de conflictos que nos llegan desde el pasado; menos aún porque en nuestro país la acumulación capitalista se impuso por una vía no democrática frente a la cual la lucha comunalista se proyecta hacia el futuro, un futuro acaso no tan lejano.

Al cumplirse un año del deceso de Efrén Capiz escribí un artículo periodístico en el que reseñé algunas de las etapas de su vida y retomé una de las ideas centrales del historiador económico Karl Polanyi. Para éste, la humanidad ha vivido la mayor parte de su existencia en situaciones comunitarias. Las comunidades agrarias o agrícolas persistieron por siglos, y aun las conquistas y la explotación tributaria a que con frecuencia fueron sometidas no las disolvieron. Sólo el capitalismo en los siglos XVI, XVII y XVIII culminó la tarea de aniquilar esas formas ancestrales de organización social y desarrollar el mundo urbano y la industrialización. Si esto es así, escribí, “la nueva sociedad, como lo sabía Capiz, no es tan sólo la repetición del pasado o el rescate de un milenarismo en vías de extinción. Es la construcción de una trama de relaciones de nuevo tipo sustentada en ese pasado pero que lo supera incorporándolo. Su visión siempre fue moderna, pues trascendía el ámbito de la comunidad agraria en la que se basaba, para buscar la unidad de objetivos con las otras clases y grupos de la sociedad que padecen también la explotación por el capital, a escala no sólo local sino nacional e internacional”.

Los utopistas no elaboran sus teorías a partir de la imaginación, sino de experiencias profundas en la memoria y el imaginario colectivo de los pueblos; y sus propuestas son siempre proyectos de futuro, no de vuelta al pasado. Las utopías de Efrén Capiz se inscribían en esa categoría y comenzaron a materializarse en vida de él impulsando a Michoacán, y a otras regiones del país también, hacia un futuro más promisorio que el que nos ofrece la terrible realidad que nos ha tocado vivir.

Finalmente, debo decir que Capiz amó profundamente no sólo a sus comuneros sino también a su universidad, por la que sufrió cárcel y maltratos. Hoy su archivo llega a otra institución; pero estoy seguro de que, con el profesionalismo de los investigadores y archivistas de El Colegio de Michoacán, ha quedado a buen recaudo y que pronto podremos consultar el valioso cúmulo de documentos que él dejó, para que la historia de sus luchas y las de muchos otros campesinos y universitarios que lo acompañaron pueda ser bien escrita. Felicitaciones al Colmich por asumir este tesoro y a los comuneros e investigadores de nuestro pasado inmediato por todo lo que representa para los michoacanos.

Zamora, Michoacán, 29 de septiembre de 2017.

ANEXO IV

DECRETO DE LA NACIÓN PURHÉPECHA

1. INTRODUCCIÓN

Ante la política supuestamente “modernizadora” del actual régimen y la reforma al artículo 27 constitucional, los indios de la Nación Purhépecha queremos manifestar lo siguiente:

Las nacionalidades indias, incluyendo a la Nación Purhépecha de hoy, legítimos dueños de los territorios llamados equivocadamente precolombinos, hemos venido sosteniendo, desde la invasión occidental de hace 499 años, una lucha constante por el rescate y defensa de nuestras tierras. Durante todo ese tiempo, hemos enfrentado la invasión y despojo de nuestros territorios, el saqueo de nuestros recursos naturales y la desintegración de nuestras culturas. A pesar de la violencia, la persecución, el encarcelamiento y la muerte con que nos ha tratado el invasor y los descendientes de ellos, hemos resistido y hoy continuamos luchando fundamentalmente por la defensa de nuestras tierras y nuestras culturas.

En el fondo de este proceso de resistencia y lucha de las naciones indias se encuentran, entre otras, dos concepciones diferentes sobre la tierra y su modo de apropiación y disfrute.

2. CONCEPCIÓN INDIA Y CONCEPCIÓN OCCIDENTAL SOBRE LA TIERRA

Para la cultura occidental, expresada desde el Renacimiento hasta la época actual de la exaltación del modelo neoliberal y de la clase en el poder, la tierra es una mercancía que está sujeta al libre mercado, hoy en su máxima expresión, es un objeto de trabajo y medio de lucro que se debe y puede vender al mejor postor. Esta misma visión occidental concibe como el mejor modo de apropiación y disfrute de la tierra a la propiedad particular, es decir, la propiedad privada. Por el contrario, en la concepción de las naciones indias, entre ellas la Nación Purhépecha, la cosmovisión integral del universo no separa la Tierra-Naturaleza-Hombre-Cielo, todos forman un conjunto integrado, por lo que el hombre al perjudicar la tierra, el cielo o la naturaleza se perjudica a sí mismo y al protegerla se protege a sí mismo. Para el indio, como para el purhépecha, la tierra es la madre de la cual brota todo lo que existe, incluyendo al hombre mismo, por lo tanto, el purhépecha se concibe como producto de la Madre-Tierra y al servicio de ella. Esto significa que “la tierra es parte de la propia vida y nosotros somos parte de la tierra”, lo cual explica por qué no se negocia o se vende la tierra, porque sería como negociar o vender nuestra propia vida. De la misma manera, las naciones indias, incluyendo la purhépecha, mantienen como principio la propiedad social de la tierra, es decir, la propiedad comunal, la tierra para el pueblo y no para una u otra persona, en lo particular, lo mismo que el principio del trabajo colectivo y la organización colectiva.

Esto significa que la tenencia comunal de la tierra no sólo representa un sistema de producción, sino todo un sistema de vida.

3. LA LUCHA DE LAS NACIONES INDIAS Y LA RESPUESTA DEL GOBIERNO

Se van a cumplir 500 años de la invasión europea que significó muerte, destrucción y violencia de nuestras naciones. Se desintegró en gran parte la organización social y el trabajo comunitario de nuestras sociedades, modificaron nuestros idiomas, religión, costumbres y también quisieron acabar con nuestra conciencia purhépecha. Sin embargo, seguimos existiendo a pesar de 300 años de esclavitud, a pesar de haberse participado y derramado la sangre de nuestros antepasados en los grandes movimientos sociales de México de 1810, 1857 y 1910 y no hemos encontrado justicia social de los gobernantes, al contrario, hemos sido marginados hasta de la historia oficial y pocos saben que desde hace 499 años ha habido constantemente rebeliones de los indios.

Baste recordar las rebeliones purhépechas de 1530, 1540, 1766, 1810, 1859, 1910, 1934, 1988 y 1991 en donde el fondo de la lucha siempre ha sido el problema de la tierra y la integridad de las comunidades y las naciones. Por eso, no es nueva para nosotros la tendencia a desaparecer la comunidad y el ejido. Hace 135 años la Ley Lerdo de 1856, en aras de privatizar y desincorporar la tierra, permitió y propició la desintegración de muchas comunidades purhépechas, nahuas, mazahuas, otomíes y hasta de negros en las regiones michoacanas de tierra caliente, Valle de Guayangareo, Cuitzeo, La Piedad, Tacámbaro, Puruándiro, Angamacutiro, Coacomán, Zacapu, Zitácuaro y La Costa.

A pesar de la gran contribución que las naciones indias y los purhépechas han aportado a México, la situación actual que viven nuestros pueblos es de una completa marginación social, explotación económica, enajenación cultural y manipulación política, y hoy la respuesta del gobierno es retroceder en los principios y leyes que garantizan la propiedad comunal y ejidal por las que nuestros antepasados dieron su sangre.

4. LOS EFECTOS DE LA REFORMA AL ARTÍCULO 27 CONSTITUCIONAL

Es fácil prever que las consecuencias de la reforma al artículo 27 constitucional son negativas para los ejidos y las comunidades. Por una parte, es falsa la afirmación de que ya no hay tierra que repartir. Conocemos casos de latifundios, disimulados con prestanombres, hay acumulación de cientos de hectáreas en manos de políticos, gobernantes, ex funcionarios públicos y empresarios. También la mencionada asociación entre ejidatarios y comuneros con asociaciones mercantiles se prevé que será nacional y extranjero, así como de los bancos, quienes en un futuro inmediato se adjudicarán nuestras tierras y decidirán cómo, qué y cuándo sembrar o producir. Pero lo que es más peligroso es la conversión de los ejidatarios y los comuneros en pequeños propietarios al convertir la propiedad comunal en propiedad privada. Esto significará que, con su certificado o título de propiedad personal de sus parcelas, el ejidatario o comunero ante la falta de recursos económicos y tecnológicos, se verá obligado a rentar, asociarse o vender su tierra, esa es la trampa que observamos ante la reforma.

Por eso nosotros, como Nación Purhépecha:

RECHAZAMOS ENÉRGICAMENTE LA REFORMA AL ARTÍCULO 27 CONSTITUCIONAL, Y *DENUNCIAMOS*:

La Política Privatizadora del actual gobierno que ha marginado la atención al campo en los últimos 15 años y ha orillado al trabajador del campo, ejidatario o comunero, a emigrar a las grandes ciudades y a los Estados Unidos dejando abandonadas cientos de hectáreas por no contar con los recursos necesarios para elevar la productividad del campo.

Ante esto, señalamos que la baja productividad agraria no es culpa del campesino sino consecuencia de una política que prioriza el desarrollo urbano e industrial, así como de la corrupción de las dependencias oficiales y de las organizaciones y partidos oficiales.

Por lo antes expuesto y con fundamento en el derecho histórico que nos asiste, en el derecho a ejercer nuestra soberanía y nuestra libre autodeterminación para DECIDIR NUESTRO PRESENTE Y NUESTRO FUTURO y con fundamento en que somos los legítimos herederos y dueños de estas tierras,

NOSOTROS MIEMBROS Y COMUNIDADES DE LA NACIÓN PURHEPECHA, hemos acordado emitir el siguiente:

DECRETO

PRIMERO. Se desconocen las reformas al Artículo 27 Constitucional y las modificaciones posteriores que se realicen a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en los artículos y fracciones que benefician a las comunidades indígenas, a los trabajadores y al pueblo en general, tales como los Artículos 3o, 123 y 130.

SEGUNDO. Reivindicamos el carácter imprescriptible, inalienable e inembargable de las tierras comunales y ejidales y su concepción como propiedad social.

TERCERO. Se expulsará a todos los comuneros y ejidatarios que en lo personal vendan sus parcelas o tierras.

CUARTO. Se desconocen a todos los líderes, dirigentes o autoridades que sin consultar con sus bases firmaron la reforma al Artículo 27 Constitucional.

QUINTO. Esta disposición entrará en vigor a partir de la fecha de su expedición.

SEXTO. Publíquese, difúndase y cúmplase a partir de la fecha de su expedición.

Dado en el Territorio de la Nación Purhépecha a los cinco días del mes de diciembre de 1991, (mil novecientos noventa y uno).

ATENTAMENTE

“JUCHARI UINAPIKUA”

(Siguen firmas y sellos de las comunidades indígenas de Michoacán)

ANEXO V

INDÍGENAS DE MICHOACÁN EN DEFENSA DE LA MADRE TIERRA.

Heriberto Rodríguez (oriundo de San Francisco Pichátaro, comunidad indígena de cuatro mil seiscientos habitantes, ubicada en el municipio de Tingambato, Michoacán)

¿Cómo interpreta usted y su comunidad el concepto de territorio y qué se necesita hacer para defenderlo?

Nosotros en las comunidades indígenas creemos que el territorio existe cuando existimos nosotros. Si no existimos los indígenas no existe el territorio. El territorio es un espacio creado por las comunidades donde se vive, donde se recrea, donde se tiene la esperanza, donde existe la utopía, donde están enterrados nuestros muertos, donde están nuestros mitos, los ritos, y donde se dan todos aquellos procesos de sobrevivencia del ser humano. Y eso quiere decir que allí conjugamos nuestras formas de pensar, nuestra espiritualidad.

Para defender el territorio tenemos que tener conciencia de que somos parte de éste y que debemos tratarlo no como lo trata el capitalismo. El territorio no es mercancía. El territorio es para nosotros nuestra madre. Es donde nacimos, es donde crecimos y es donde vamos a morir. Nosotros construimos y reconstruimos el territorio en función de la memoria histórica que tenemos desde antes de la llegada de la invasión de los españoles. Desde antes de la concepción de los Estados Nación, desde antes de la independencia, desde antes de este estado que está. Recuperar nuestra memoria histórica implica recuperar el territorio e implica también recuperar nuestra identidad que nos dice yo soy de Pichataro, yo soy de Cherán. El territorio es nuestra casa y nuestro modo de vida.

En la cosmovisión purépecha la identidad significa nuestro apego a la tierra. Nosotros nunca estuvimos desligados de la tierra. Nosotros no concebimos el pensamiento de estar fuera sino somos parte de la naturaleza. Por lo tanto, al no sentirnos alejados ni desligados, nosotros nos sentimos identificados con nuestro lugar, con nuestra tierra, con nuestra casa, y eso nos permite a nosotros pensar de otra manera el territorio.

En estos momentos estamos siendo acosados por aquellos que quieren convertir a la tierra, el agua, el bosque en una mercancía. A estos grupos de poder no les importan los pueblos indígenas e incluso no les interesa la humanidad. Nosotros decimos que, para hacer frente a esos grandes poderes internacionales, a esas empresas que vienen, a los que no les interesa la vida, es buscar lo que nosotros llamamos la autonomía. Las autonomías desde nosotros es buscar nuestra propia manera de vivir y buscar nuestro propio futuro distinto al desarrollo que nos plantean las grandes capitales o Estados. Nuestra forma de vivir implica no hacernos ricos,

no tener dinero, no convertir la naturaleza en un negocio. Para nosotros el desarrollo implica vivir bien. Estar a gusto consigo mismo. Y mi abuelo decía: “Pensar bien”. ¿Y qué significa pensar bien? Significa tener idea que a este mundo tenemos que dejarlo mejor a los que vienen. Pensar no en la acumulación sino en un futuro mejor para nuestros nietos. Es como recrear una historia a largo plazo. A pesar de que nos han arrebatado mucho territorio porque hemos estado muy débiles ante el estado mexicano y las trasnacionales, que se ha aprovechado de esta pérdida que se ha tenido en los pueblos por la enseñanza, por la educación. Esta pérdida por el amor a la tierra, el amor al territorio, el amor a la naturaleza, la lucha que empezó en Cherán, en Pichataro y otros pueblos es precisamente recuperar el territorio. Recuperar la autonomía, el pensamiento y la historia y una lucha por un futuro mejor.

Hay tres claves en la lucha de recuperación del territorio: la unidad, la conciencia y la identidad de que somos parte de esta tierra y que si no la defendemos nuestro pueblo puede desaparecer.

Salvador Campanur (Cherán)

Ha servido múltiples veces de vocero de la comunidad de Cherán, cabecera del municipio del mismo nombre, ubicado en el centro de la meseta Purépecha. El 15 de abril de 2011 se recuerda como el día en que este pueblo, encabezado por sus mujeres, salió a la calle y obligó a los talamontes y narcotraficantes a salir de la comunidad. Protegida por las policías de todos los niveles y el ejército, la delincuencia se había ensañado en contra de ese pueblo, cuyos bosques –más de 20 mil hectáreas– habían sido devastados, y sus habitantes vivían bajo el asedio de los criminales. Fueron tiempos en que, en Cherán, el secuestro y la extorsión se convirtió en moneda corriente sin que las autoridades de entonces intervinieran. La impunidad acabó cuando el pueblo decidió levantarse.

Salvador, ¿cómo entienden los comuneros de Cherán el concepto de territorio y cuáles son las herramientas que se tienen a la mano para defenderlo ante el embate de las trasnacionales, los narcos y el gobierno?

El territorio significa el área, el lugar, primeramente, donde nacimos. Y todo lo que existe en esa área, las plantas, los árboles, los insectos, las aves, los animales, el agua, el aire, el tipo de lluvia y la posición en que se encuentra en cada tiempo el sol y la luna. Todo lo que vemos y lo que pensamos y lo que sentimos en el lugar donde habitamos, es el territorio. Y nosotros dentro de esa área, es el territorio. Nosotros decimos que el territorio es una de las herencias más importantes que nos dejaron nuestros abuelos y abuelas, los más primeros que habitaron estas tierras.

Esa es nuestra herencia. Y la cultura como modo de defenderla es también la filosofía y los conocimientos y saberes que ellos nos inculcaron. Todo lo que existe dentro del territorio se nos ofrece para que los seres humanos que habitamos en él podamos cuidarlo, admirarlo, venerarlo.

Nosotros decimos que el territorio son los conocimientos y saberes que nos legaron nuestros abuelos y abuelas. Los más primeros, los más antiguos. Nosotros vemos a la tierra, nuestra madre, como el elemento que nos da alimento y medicina para sobrevivir. El elemento aire nos da modo de vida y también les da protección a los demás recursos naturales. El fuego es el corazón que brinda calor para que las plantas, los animales y los seres humanos se puedan desarrollar. El agua nos da vida. Nos da fuerza para llevar a cabo nuestras ceremonias. Nos sirve para la limpieza y preparación de nuestros alimentos que nos dan energía. Son, pues, los cuatro elementos que nuestros mayores más primeros nos legaron. Tenemos que defender esos cuatro elementos. Esos saberes nos permiten entender cómo hacer para defender el territorio o la madre tierra. Es por eso que cuando vemos cómo devastan nuestros bosques, cómo nos dejan sin agua, cómo quieren privatizar la fuerza del aire o cuando también quieren controlar el modo de utilizar el fuego y la energía del sol, vemos que corre peligro nuestro territorio. Entonces nuestras maneras de defender los cuatro elementos tienen que ver con la implementación de esos saberes. Nosotros estamos cumpliendo con nuestro deber. El deber de defender el territorio cuando lo vemos en peligro cuando devastan y explotan inmoderadamente sus recursos. Nosotros pensamos que debemos defender la tierra como una soberanía, como indios y purépechas que somos. Y creemos que debe ser así en el país. Es obligación de todos los pueblos, naciones y tribus.

Antes del 15 de abril de 2011, aquí habíamos perdido los derechos humanos. La injusticia e inseguridad que experimentamos en carne propia significaba esa pérdida de los derechos humanos. Sentimos lo que implicaba no poder caminar en nuestras propias calles, no poder decir lo que nosotros sentimos y no poder organizarnos. La organización en nuestra comunidad había llegado hasta el fondo del fracaso. El estado mexicano fue incapaz de resolver el problema de la inseguridad. No pudo brindarnos protección y seguridad como dicen las leyes. Por eso nosotros nos levantamos. No nos dejaron otro camino. Escogimos el camino de los usos y costumbres que significa la autonomía y la libre determinación de los pueblos. En eso estamos. Estamos construyendo la autonomía. No hemos terminado, porque construir una autonomía y una libre determinación es construir un pueblo nuevo, es construir una comunidad nueva, con sus saberes como nos enseñaron nuestros abuelos más primeros. Hemos tenido

avances. No hemos cumplido con todo. Pero de eso se trata esta reunión. El futuro que vemos es que vamos a seguir luchando por lo que falta. Y falta lo que falta.

Heriberto Martínez Martínez (Ostula)

Es vocero de la comunidad indígena de Santa María Ostula, perteneciente al municipio de Aquila, Michoacán. El nombre de Santa María Ostula saltó al mundo después de que en 2009 la comunidad decidió organizar su autodefensa ante el embate de los *Caballeros Templarios*, un cártel del narcotráfico que ha operado durante años en la zona y cuyos miembros, algunos disfrazados de pequeños empresarios, buscan despojar la propiedad comunal. Los enfrentamientos en esta comunidad les han costado la vida y prisión a varios comuneros. Santa María Ostula vive hoy una de las mayores y terribles paradojas de la justicia: mientras los narcos andan sueltos, sus habitantes más preclaros son objeto de muerte, cárcel y persecución. *Heriberto, hablemos sobre el significado de territorio y las maneras que existen para defenderlo.*

Bueno, el concepto de territorio en sí no lo podemos definir aún, pero la idea más concreta que los comuneros tenemos es que la demarcación territorial que depende de nuestro terreno es a donde nosotros pertenecemos. Nosotros pertenecemos a nuestra madre tierra. Y como madre tierra a la cual pertenecemos tenemos la responsabilidad de cuidarla, cuidar sus bosques, cuidar todos los elementos naturales que hay; nuestra cultura, nuestras tradiciones y obviamente cuidarnos nosotros mismos. Esto ante el embate y despojo que hemos tenido precisamente por parte del crimen organizado en colusión con el gobierno municipal, estatal y federal. Sabemos que estos actores son cómplices en este intento de despojo que pretenden concretizar. Nosotros vemos una amenaza latente que hay, así lo percibimos, la comunidad así lo percibe, por las minas que hay en nuestra comunidad y por las reformas que ellos han implementado para llevar a cabo este despojo. Sin embargo, nosotros como comuneros sentimos que es nuestra responsabilidad defender lo que nuestra madre naturaleza nos da. El capitalismo ha puesto en marcha su maquinaria tanto a través de las legislaciones o programas gubernamentales, como en los hechos con la incursión de grupos paramilitares que han asesinado a nuestros líderes. Esta estrategia del estado es precisamente para ir avanzando hacia el despojo. Nosotros pensamos que el arma más eficaz para enfrentar el despojo de nuestros territorios es la organización, la unidad hacia el interior de la comunidad y la relación con los otros grupos o con las otras comunidades que tienen los mismos problemas. Intercambiar experiencias, aplicar estrategias de lucha que han funcionado en otras comunidades. Es importante irnos fortaleciendo. Nosotros tenemos la visión de que no nos vamos a dejar, no vamos a permitir

que nos sigan despojando. A costa de lo que sea la comunidad indígena de Santa María de Ostula tiene la convicción de que hay que defender a nuestra madre naturaleza de las garras del gran capital.

Adelaida Cucué Rivera (Cherán)

Activista y habitante de Cherán, defensora de la autonomía y la libre determinación de su pueblo.

¿Cómo conciben las mujeres de Cherán su territorio y cómo lo defienden?

Nosotras pensamos que el territorio es nuestra patria. Nuestro hábitat. Es la parte y espacio que han venido compartiendo con nosotros nuestros ancestros, nuestros abuelos que dicen que es necesario cuidar la vida; la vida en general que son los árboles, los animales, la madre tierra, todo esto que nos rodea. Reconocer el territorio nos enseña que en él todo es necesario. El agua, la tierra, el viento que sopla. Eso nos hace y nos construye. Construye nuestra identidad como algo ligado a este territorio. Nosotras pensamos que no estamos separados de la madre tierra, la que cultivamos, labramos y alabamos porque de ella recibimos la cosecha de la vida. Es por eso tan importante reconocer que nosotros no estamos divididos. Somos parte de la tierra. De allí nos nace cuidarla. Nuestros abuelos nos enseñaron que el tiempo siempre va estar allí. Nosotros somos los que estamos como si cumpliendo un ciclo hasta que emprendamos el camino y lleguemos hasta donde nos toca descansar. Por eso para nosotros cada momento de la vida es muy importante y sabemos que tenemos que cuidar el territorio como parte de la vida. En este mundo solo existen dos caminos. O sea, todo es dualidad que se refleja en la existencia de lo bueno y lo malo. Uno elige el camino que quiere. Pero en nuestros pueblos nos enseñan que la existencia de esa dualidad es un aprendizaje. Lo rico en Cherán es que existe aún la tradición de cuidar familias. De que no te cases nada más por casarte. Si te casas sabes que tienes que engendrar y cuidar eso que es fruto tuyo. Conducir, enseñar y sacarlo adelante. Esta es una forma de ver el mundo que tiene que ver con el territorio porque en este se desarrolla esta cultura. El problema ahora es que el capitalismo ve el territorio como desarrollo. Se olvidan los capitalistas que ellos también son seres humanos y que el dinero no les va comprar la felicidad. Nosotros somos muy felices, comiendo frijoles y viviendo este tiempo que nos ha prestado la vida. Pero no podemos vivir sin ese entorno que llamamos territorio. En él nosotros nos levantamos, convivimos como familia, comemos, mientras el capital no es feliz. Ellos no pueden comprar el cariño, no pueden comprar el amor, muchas veces ni disfrutan a sus propios hijos. Ellos piensan que con el dinero se compra el amor, pero el amor no tiene un precio monetario. Por eso a nosotros no nos asusta esa parte de las trasnacionales porque sabemos que

ellos no son felices. Y una empresa infeliz no puede ganar el mundo. Nosotros tenemos otra forma de pensar, sentir y hacer las cosas. Mientras nosotros podamos ser felices con nuestra familia, con lo que podamos cultivar, con lo que podemos cosechar y con lo que podemos sobrevivir es suficiente. Ellos con todo el dineral que tienen no son felices porque los absorbe el trabajo, los absorbe el dinero. Y el dinero es un vicio y con ese vicio hacen la maldad. Con ese vicio no se ponen a pensar como seres humanos de que nosotros las personas a las que ellos vienen a atacar o con las que vienen hacerse más poderosos piensan en ese tipo de desarrollo. Para nosotros el desarrollo es vivir en paz, vivir en armonía, vivir con las cosas que nosotros mismos producimos. Mientras nosotros vivimos la felicidad como producto del desarrollo, ellos viven el desarrollo como producto de una enfermedad.

La historia nos ha enseñado así. Hace cinco años vivimos momentos de angustia, el hostigamiento del gobierno. Lo vivimos, pero cinco años después podemos decir que tenemos esperanza en un cambio. En Colombia hay algunas comunidades que tienen treinta años luchando por sus derechos y nosotros apenas llevamos cinco. Ellos han conquistado derechos en ese tiempo y nosotros también. Más allá de las comparaciones, nosotros podemos decir que en poco tiempo casi estamos llegando a lo que ellos tienen allá. Vemos el avance en los bosques. Ahorita los árboles ya están dando sombra de nuevo. Allí es donde nosotros nos fortalecemos y no perdemos la esperanza. Ahora las trasnacionales, después de nuestra lucha, han respetado el territorio. Si vas al cerro del Tecolote miras muy claro que justo donde están nuestros linderos para allá es aguacate y para acá son pinos. Se nota la diferencia. Qué lástima que estas personas que siembran aguacate no piensan que están acabando con su flora natural. Porque ellos están perdiendo muchas plantas medicinales, no se dan cuenta del error que cometen, piensan que el dinero es lo que los va sostener. No piensan que después no van a comer monedas. No saben que el desarrollo es aprender a ser feliz en el territorio que te vio nacer.⁴

⁴ MARTÍNEZ PRADO, Juan Carlos, “Indígenas de Michoacán en defensa de la madre tierra”. *Rebelión*. México, 20 de diciembre de 2016, en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=220629> (consultado el 13 de marzo de 2021)