

## Cuadernos Interculturales

Cuadernos Interculturales

ISSN: 0718-0586

cuadernos.interculturales@yahoo.es

Universidad de Playa Ancha

Chile

González G., Jaime

Estado Nacional en México, etnicidad indígena e identidad étnica: el caso de los intelectuales  
purhépechas

Cuadernos Interculturales, vol. 4, núm. 6, primer semestre, 2006, pp. 55-92

Universidad de Playa Ancha

Viña del Mar, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55200604>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**ESTADO NACIONAL EN MÉXICO, ETNICIDAD INDÍGENA E IDENTIDAD ÉTNICA:  
EL CASO DE LOS INTELLECTUALES PURHÉPECHAS\***

NATIONAL STATE IN MEXICO, INDIGENOUS ETHNICITY AND ETHNIC  
IDENTITY: THE CASE OF THE INTELLECTUALS PURHÉPECHAS

Jaime González G.\*\*

**RESUMEN**

*Una característica singular de la política latinoamericana de los últimos quince años, es la emergencia de nuevos movimientos políticos indígenas, asociados tanto a las reformas del Estado como a los procesos de redemocratización política y reestructuración económica. Para el caso de Michoacán, en México, la situación no parece ser muy distinta. La formación del grupo étnico purhé, entre los años setentas y ochentas, modificó la política interna a nivel estatal, teniendo consecuencias insospechadas. Este fenómeno estuvo asociado a la estructuración de una capa de intelectuales indígenas que manipuló la identidad étnica como arma política. La complejidad de estos sujetos y su percepción sobre la identidad purhépecha son un factor de importancia hasta el día de hoy en el estado de Michoacán. Es en el manejo actorial de la identidad purhé, a través del discurso oral en una situación de entrevista, donde se aprecian tanto su percepción sobre su identidad de grupo como una serie de tensiones identitarias que viven estos sujetos debido a que se encuentran montados entre dos mundos: son miembros de una comunidad local y son parte a su vez de una sociedad capitalista y global. Estas tensiones tienen consecuencias causales tanto en su percepción sobre la identidad de grupo, como en su propia identidad como agentes.*

**Palabras clave:** *intelectuales, inteligentsia, identidad étnica, tipología bipolar*

---

\* Recibido: junio 2006. Aceptado: julio 2006.

Este artículo es un extracto de mi tesis de Maestría en Antropología Social, realizada en el CIESAS-Unidad Occidente, Guadalajara, Jalisco, México y que será defendida en agosto de 2006. Agradezco a esta institución todos los apoyos económicos e intelectuales que me entregaron. Un agradecimiento especial a mi Profesor guía, Doctor Luis Vázquez León, quien tuvo la paciencia de tutoriar mi trabajo durante estos dos largos años. Sin él, seguramente este trabajo carecería de base teórica y metodológica para el conocimiento antropológico.

\*\* Estudiante de Maestría en Antropología Social, CIESAS-Unidad Occidente, Guadalajara, México. E-mail: jagonzag@yahoo.com

### ABSTRACT

*A singular characteristic of the Latin-American politics of the last fifteen years, is the emergence of new political indigenous movements, associated both with the reforms of the State and with the processes of political redemocratization and economic restructuring. In the case of Michoacán, in Mexico, the situation does not seem to be very different. The formation of the ethnic purhé group, between 1970s and 1980s, modified the internal politics at state level, having unsuspected consequences. This phenomenon was associated with the structure of a layer of indigenous intellectuals that manipulated the ethnic identity as a political weapon. The complexity of these subjects and their perception on the purhépecha identity are an important factor up to today in the state of Michoacán. It is in the management of the purhé identity, through the oral speech in a situation of interview, where we appreciate the perception on their group identity as well as a series of identity tensions that these subjects live because they are mounted between two worlds: they are members of a local community and at the same time they are a part of a capitalist and global society. These tensions have causal consequences so much in their perception on the of group identity, as well as in their own identity as agents.*

**Key words:** *intellectuals, intelligentsia, ethnic identity, bipolar typology*

### 1) INTRODUCCIÓN

“Cuando un individuo llega a la presencia de otros, estos tratan por lo común de adquirir información acerca de él o de poner en juego la que ya poseen. Aunque parte de esta información parece ser buscada como un fin en sí, hay por lo general razones prácticas para adquirirla pues ayuda a definir la situación, permitiendo saber lo que el individuo espera de ellos y lo que ellos pueden esperar de él y, en consecuencia, como actuar a fin de obtener una respuesta determinada.”

(Erving Goffman)

En los últimos quince años se han estado dando una serie de nuevos movimientos sociales en América Latina que hacen hincapié en la identidad indígena como capital político para negociar recursos con el Estado nacional. Para el caso de México en general, y Michoacán en particular, la situación tiene antecedentes en las políticas indigenistas de los años cincuenta y sesenta. Tanto la apertura de la educación universitaria a la población indígena, como los programas para formar Promotores Culturales y Maestros Bilingües en estos grupos trajo consecuencias insospechadas para el orden establecido en este país.

Para el caso de la sociedad michoacana, las políticas escolares hacia la población en general, como las políticas sociales del Instituto Nacional Indigenista (INI) hacia la población

tarasca<sup>1</sup> en particular, generaron una capa de profesionales con distintos grados de escolaridad y experiencia de vida que modificaron la escena política regional. Son precisamente estos sujetos sociales los que están asociados a procesos de reorganización étnica en el estado y son ellos los que intermedian entre el nivel local de poder con el nivel central de la nación.

El objetivo central de este artículo apunta a realizar un análisis de la conversación sobre el manejo actorial de la identidad étnica purhé, a través del discurso oral de los intelectuales purhépechas. Me interesa, ante todo, aprehender su visión sobre la identidad purhépecha y como esta percepción toca diversas temáticas, no sólo asociadas a su realidad de grupo, sino también en cómo perciben a comunidades humanas ajenas a la tarasca, tanto indígenas como no indígenas, incluso a realidades mayores como la sociedad nacional. Esta percepción que me interesa registrar y analizar, toca necesariamente la visión de estos intelectuales acerca de la política nacional. Dado que identidad de grupo y política van de la mano, se hará hincapié en asociar esta realidad con variables de poder.

Las principales interrogantes son: ¿qué variables están asociadas a la formación de la identidad actorial de estos sujetos?, ¿cuál es la percepción que tienen estos agentes sobre su propia identidad étnica?, ¿cómo perciben estos sujetos a otros grupos humanos dentro de Michoacán?, ¿cómo interpretan estos actores al Estado nacional? y ¿cuales son los dilemas identitarios que sufren estos agentes en calidad de miembros de una comunidad étnica?

Si bien la etnicidad tarasca ha sido estudiada desde diversos ángulos, que van desde el análisis estructural de comunidades étnicas hasta interpretaciones simbólicas sobre la identidad purhé, considero que el análisis de la conversación ha sido descuidado tanto como estrategia de investigación, como objeto de estudio. Siendo el discurso cotidiano el modo en que se relacionan los agentes en sociedad, considero fundamental analizar la conciencia discursiva de estos actores, debido a que es por este medio que se construye la etnicidad.

El estado del arte sobre la etnicidad en Michoacán apunta constantemente a un conjunto de sujetos, asociados a ciertos niveles de escolaridad superiores a los actores promedio de sus comunidades y que se pueden definir como intelectuales. Estos manejan socialmente la identidad para fines políticos concretos. Es aquí donde se encuentra el problema de esta investigación. Son los intelectuales étnicos y su modo de manejar la identidad de grupo las propiedades centrales a analizar. Sin embargo, este objeto antropológico padece de ambigüedad conceptual, debido a que los distintos autores que abordaron la problemática tanto en México en general como en Michoacán en particular, utilizaron diversas nomenclaturas para definirlos. Para María Eugenia Vargas, los maestros bilingües tarascos fueron conceptuados como "Nueva Élite Intelectual" y los profesionales universitarios purhé como "Intelligentzia Nativa" (Vargas, 1994).

---

<sup>1</sup> En Michoacán existe una gran polémica sobre las nociones Tarasco y Purhépecha. Algunos intelectuales Purhé sostienen que el vocablo tarasco es un término peyorativo impuesto por la humillación de la conquista española. Sin embargo, otros intelectuales de esta etnia y no pocos comuneros ven de manera indistinta hablar de Purhé o Tarasco. En este artículo, seguiré esta última visión hablando de ambos términos como sinónimos.

Para Natividad Gutiérrez, los profesionales universitarios indígenas, con estudios de postgrado, se definen como "Intelectualidad educada"; en tanto los indígenas con escolaridad universitaria sin postgrado, son reconocidos como "Inteligentsia educada"; y los sujetos con formación técnica son conceptuados como "Inteligentsia no educada" (Gutiérrez, 2001). Sin embargo, otros autores hablan de inteligentsia indígena o indianista sin especificar el contenido de estos conceptos (Assies, 1999; Favre, 1996). Luis Vázquez León utiliza el término castellanizado de inteligentsia, definiendo con esta noción a los distintos profesionistas de la educación indígena, formados por el INI, y que cumplieron un rol central en los movimientos étnicos purhépechas en la década de los ochenta (Vázquez, 1992). Sin embargo, la duda que queda con esta discusión es ¿cuál es el concepto que ayuda a comprender el fenómeno de la intelectualidad indígena?

La construcción de un objeto de estudio nunca es tarea fácil. La situación se complica cuando se trata de sintetizarlo en un artículo. Por lo mismo, siguiendo el tradicional método tipológico weberiano (Weber, 2002), se podría apostar a construir un modelo teórico que permita analizar el material de campo y que tome en cuenta nociones tales como intelectual, inteligentsia, identidad étnica y discurso oral. La diversidad de conceptos en juego implica tomar una perspectiva teórica sintética que englobe a nociones que parecen ser tan distintas e inconexas. En este trabajo me apoyaré en los aportes que hace la Teoría de la Estructuración, enfoque construido por Anthony Giddens, que combina las distintas teorías sociales que se han construido desde el siglo XIX, tratando de establecer un equilibrio entre estructura y acción (Giddens, 1995). Gracias a un marco teórico de estas características se puede construir una tipología sobre el problema a estudiar que logre establecer relaciones racionales de acuerdo a fines. Para una labor de estas características, he tomado en cuenta la perspectiva gramsciana de intelectual, confrontándola con los enfoques de Karl Mannheim e Isaiah Berlin (Gramsci, 1967; Mannheim, 1987; Berlin, 1968). Este marco de referencia se combina con autores -como María Eugenia Vargas (1994), Luis Vázquez León (1992), Ernest Gellner (1998), Alain Coulon (1998) y Anthony Giddens (1995)- que han discutido esta propiedad asociada a otras variables, tales como identidad étnica y discurso oral.

Lo que propongo como metodología para analizar el material etnográfico, basado tanto en entrevistas semiestructuradas como en observación de campo, es una tipología bipolar en la que se aprecia como dos intelectuales purhépechas transitan desde un polo mental que está asociado al mundo académico individual y cosmopolita a un polo colectivo y parroquial, donde predomina la idea de comunidad local. El primer polo se podría definir como *Intelectualidad purhépecha*. El segundo se podría conceptuar como *Inteligentsia purhépecha*.

Por intelectualidad hacemos alusión a lo que se entendió por este concepto desde la segunda mitad del siglo XIX en Gran Bretaña y Francia, es decir, como a un sujeto dedicado por y para el conocimiento, construyendo objetos de estudio para la comunidad científica y esperando ser calificado por su producción académica y no por su conducta personal (Berlin, 1968). En tanto por inteligentsia, término acuñado en Rusia entre los años 1860-1870, entendemos a un sujeto con mayor escolaridad que el promedio de sus conciudadanos, surgido en un país predominantemente agrario, analfabeto y despótico, controlado por una poderosa oligarquía terrateniente (Berlin, 1968).

## 2) ESTADO NACIONAL Y ETNICIDAD EN MÉXICO: EL CASO PURHÉPECHA EN MICHOACÁN

El Estado populista en México realizó serios intentos por homogeneizar a la población para construir una nación. La idea de Manuel Gamio, en el sentido de forjar patria a través de la homogenización, implicó crear toda una institucionalidad y una ideología para alcanzar estos objetivos (Gamio, 1992). El referente orgánico de esta institucionalidad fue conocido como Instituto Nacional Indigenista (INI). La ideología fue el indigenismo, un proyecto político que pretendía mexicanizar al indio, para terminar con los distintos grupos nativos.

Esta idea de mexicanizar al indio y no indianizar México, como lo sostuvo en su tiempo el General Lázaro Cárdenas, llegó a Michoacán. Seguramente por ser el estado del legendario gobernante, es que se emprendieron desde el principio numerosas iniciativas, como fue el caso del Proyecto Tarasco, e incluso antes con la famosa estación experimental de Moisés Sáenz en Carapan (Saenz, 1968). Sin embargo, la intención más seria de transformar a los individuos de la etnia tarasca en mexicanos se realizó en los años sesenta, cuando comenzaron los famosos programas de promotores culturales y la formación de maestros bilingües (Vargas, 1994).

La acción educativa que el Estado nacional ejerció sobre la población indígena desde 1964, propició en el pueblo purhépecha el surgimiento de una categoría de profesionistas: los promotores culturales y maestros bilingües tarascos. Estos sujetos se caracterizaron por ser un grupo de profesionales de la educación integrado por individuos procedentes de un importante sector de la sociedad tarasca, de bajos recursos económicos y limitado en sus alternativas de estudio y de empleo (Vargas, 1994:215).

Para estos individuos el ingreso al magisterio bilingüe significó una de las pocas alternativas para mejorar su situación económica y lograr su movilidad social, presentado bajos niveles de capacitación profesional, como producto de una deficiente carrera escolar. Se les asignó como función especializada promover el cambio de su propio grupo, con el fin de integrarlo a la sociedad mayor, mediante la castellanización. Junto a esto, recibieron una formación profesional que tendió a distanciarlos en forma gradual de los valores y prácticas de la cultura de su grupo (Vargas, 1994:215).

Esta nueva categoría social tendió a multiplicarse por mecanismos internos y externos al grupo, reproduciéndose en él las condiciones sociales, profesionales y culturales que lo caracterizaron. Uno de estos mecanismos de reproducción fue la tendencia de los docentes a constituir matrimonios dentro del grupo profesional, y la de incorporar a éste a elementos vinculados por lazos familiares, de amistad y vecindad. No es extraño por lo demás, que dos o tres miembros del grupo familiar se desempeñaran como maestros dentro del sistema de educación bilingüe, o que los maestros en servicio aprovecharan su situación para que amigos y vecinos de su comunidad, que necesitaban empleo, se incorporaran al magisterio bilingüe (Vargas, 1994:215-216).

Esta forma de reproducción interna del grupo profesional, hizo del maestro bilingüe un modelo a seguir por un importante sector de la juventud tarasca en la medida que representaba el éxito económico y social. Los jóvenes de las comunidades tarascas aspiraban a ser promotores y maestros bilingües, como lo eran sus hermanos, amigos o vecinos, ya que en ellos advirtieron la capacidad de consumo de bienes materiales, un estilo de vida distinto al de la comunidad y un nuevo estatus reconocido por ella (Vargas, 1994:216).

Sin embargo, los promotores culturales y maestros bilingües no son el único grupo de profesionistas existente dentro de la población tarasca. Existe un segundo grupo, los profesionistas universitarios, caracterizados por una resocialización que no ha estado orientada directamente por la acción indigenista estatal, como es el caso del primer grupo, sino por establecimientos educacionales regionales y extraregionales. Estos individuos recibieron una formación académica de mejor calidad, desde la primaria, esto último debido a que los miembros de este grupo estuvieron asociados a comunidades purhépechas donde la presencia de una escuela primaria completa databa de varias décadas. Esto motivó a que generaciones de jóvenes salieran de sus comunidades en busca de mayor escolaridad (Vargas, 1994:230).

La carrera escolar en este grupo permitió la formación de un elevado número de profesionistas, la mayoría de los cuales viven y ejercen su profesión en los centros urbanos regionales, como es el caso de la ciudad de Morelia o el Distrito Federal. El número creciente de éstos, su necesidad de proteger fuentes de trabajo y de lograr posiciones clave dentro y fuera de la región, así como el interés de mantenerse vinculados a sus comunidades ayudando a los que se quedan, parecen ser los motivos principales que impulsaron la constitución de asociaciones de profesionales en algunas comunidades (Vargas, 1994:230).

Estos profesionales se mantuvieron identificados en torno a un plan de acción elaborado por ellos mismos, el cual se venía proyectando de tiempo atrás en la universidad. El programa de acción del grupo y las estrategias para ponerlo en marcha fue coordinado por uno de sus miembros, abogado de profesión, reconocido como el dirigente intelectual del proyecto. Era en su domicilio, en Morelia, donde el grupo y algunos estudiantes de la Universidad Michoacana se reunían periódicamente para definir este proyecto que consistía en lo siguiente: "...la lucha por mantener o rescatar la tierra que les pertenecía, siempre codiciada o arrebatada por la población mestiza regional; la capacitación científica y técnica de estudiantes, campesinos y artesanos, y la movilización política de la cultura..." (Vargas, 1994:232-233).

Se entenderá que los objetivos de ambos grupos de profesionistas indígenas eran antitéticos. La confrontación de los profesionales universitarios con los del INI, fue (y es) un reflejo de las diferencias de formación escolar así como también en las experiencias de vida: los primeros, educados en distintas universidades dentro y fuera del país, se han confrontado a las distintas situaciones de diversidad cultural existentes más allá de las fronteras nacionales y a las ideas de igualdad y de respeto a la pluralidad cultural elaboradas en los centros y organismos internacionales, tales como la UNESCO, que se manifiestan y luchan por los derechos y la dignidad de los pueblos. Como resultado de esta confrontación, los miembros de este grupo afirmaron su identidad indígena y trataron (y tratan) de rescatarla en su dignidad original poniendo en práctica su propio proyecto político (Vargas, 1994:234-235).

Los promotores y maestros bilingües en cambio, cuya formación escolar ha estado orientada hacia los intereses del Estado, hacia la inculcación en la población indígena de los valores del sistema económico dominante y de la cultura mestiza modernizante (Vargas, 1994:235), cumplieron la función resocializadora de su propio grupo, a través de una práctica docente, luego de haber sido ellos mismos resocializados. Por tanto, estos sujetos asociaron su proyecto de vida con el Estado nacional. Este es un punto clave. Los profesionistas del INI son hijos del Estado nacional. Si bien los promotores culturales y los maestros bilingües tarascos son intermediarios entre este grupo humano y la sociedad mayor –y con esto se podría tomar en cuenta la noción de broker cultural—no es menos cierto que también constituyen una verdadera burocracia estatal, debido a que estos profesionistas no habrían podido existir sin la expansión política y administrativa del Estado burocrático. Es en sus escuelas e internados donde se formaron estos maestros y promotores. Es bajo el auspicio del sistema político nacional que estos profesionistas tienen trabajo en Michoacán. Es gracias al Estado moderno que estos miembros de la comunidad tarasca abandonaron la pobreza y cambiaron de nivel y modo de vida. Su estatus dentro de la comunidad cambió gracias a la acción burocrática del Estado.

Por tanto, sin esta burocratización política que empieza a vivir México desde el fin de la revolución no se habría podido generar esta categoría de actores socioculturales, sujetos que sin la política indigenista no habrían podido surgir. Entonces es el Estado moderno mexicano el que generó a estos intermediarios. Es el sistema político quien fabricó a estos profesionistas. El caso de este grupo es un buen ejemplo de cómo una política social orientada hacia poblaciones indígenas puede generar un broker cultural, un grupo de intelectuales y una burocracia magisterial a la vez. Todas estas dimensiones se observan en el mismo grupo de personas.

La formación de un segmento importante de la intelectualidad tarasca se debió a la acción política del indigenismo oficial. Un segundo segmento se formó en un espacio cultural, y político, más lejano a la acción del Estado nacional. Sin embargo, ambos grupos son hijos de la era capitalista y de la burocratización política. De hecho, algunos miembros de los profesionistas universitarios formaban parte de la burocracia docente de establecimientos de educación superior, como era el caso de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Este tipo de establecimientos no se habrían podido configurar sin el mantenimiento de un orden político establecido, y este statu quo fue generado en México, con posterioridad a la revolución, por el Estado burocrático. Por tanto, la diferencia entre el primer y el segundo grupo de intelectuales se encuentra en el mayor o menor margen de maniobra que tienen frente al Estado nacional.

Ambos grupos se convirtieron en agentes políticos en los años sesentas y setentas. Mientras el país vivía un panorama convulso en el plano económico y político, la situación no era muy distinta en el estado de Michoacán. El movimiento político de 1968 y los que le siguieron calaron hondo en el medio estudiantil de los principales núcleos urbanos, sobre todo en Morelia. A fines de los años setenta, se fundó la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ), una asociación regional cuyos miembros se definían como comuneros purhépechas, esto quiere decir poseedores de terrenos comunales en los pueblos de habla purhépecha de la sierra michoacana y de la ribera del lago de Pátzcuaro (De la Peña, 1995:126). Desde esta fundación se fueron generando una serie de hechos políticos que cambiaron la imagen política de los indígenas en el estado.

La fundación de esta asociación estuvo relacionada a los conflictos que tenían los comuneros purhépechas del pueblo de Santa Fe de la Laguna con los ganaderos del mestizo pueblo de Quiroga. En 1979, un grupo nutrido de comuneros purhépechas ocuparon de facto los pastizales que habían sido usurpados por los ganaderos mestizos. La acción política fue instigada por las autoridades comunales santafecinas en combinación con un grupo de *intelectuales* locales jóvenes, que habían desarrollado una red de amigos y colegas en todo Michoacán desde sus días de estudiantes en los internados rurales, en las escuelas normales y en la Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, en la ciudad de Morelia (De la Peña, 1995:126).

Estos jóvenes intelectuales que actuaban articulados con las autoridades de Santa Fe, habían tomado cursos de filosofía marxista en la Universidad Michoacana y participaron en el activismo político estudiantil propio de la época (De la Peña, 1995:126). Una figura central entre estos líderes jóvenes fue Eligio Díaz, un antiguo maestro que creó un estilo oratorio agresivo, utilizado para reagrupar a la comunidad e increpar a sus enemigos (De la Peña, 1995:126; Zárate, 1993:159-170). Díaz fue miembro de la comunidad de Santa Fe, sin embargo tuvo que abandonarla a temprana edad con el fin de instruirse en la ciudad, terminando sus estudios de maestro en Morelia (Zárate, 1993:158-159).

Al regresar a su comunidad, Díaz generó una serie de cambios en la estructura política de Santa Fe, iniciándose fuertes pugnas de poder con el vecino pueblo de Quiroga. Basó su poder en la comunidad sobre un grupo de hombres armados e impuso una virtual dictadura en esta localidad. Logró conseguirse el respeto de los ganaderos de Quiroga y mantuvo sólidos nexos con miembros del gobierno estatal y federal (Zárate, 1993:159-170). Díaz modificó radicalmente la formación política de esta comunidad purhépecha. Cuando éste murió, dejó un vacío de poder que sólo fue llenado posteriormente con nuevos dirigentes indígenas. Sin embargo, Santa Fe de la Laguna nunca más volvió a ser la misma.

Se dice que en una ocasión Eligio Díaz invitó a un grupo de artistas de Morelia a pintar un mural gigante en la pared del atrio. El mural representaba a Emiliano Zapata y tenía el siguiente letrero: Esta comunidad dijo: ¡Basta! Por medio de Efrén Capiz, un abogado de Morelia cuya lengua materna era el purhépecha, la gente de Santa Fe entró en contacto con comuneros de otros pueblos michoacanos que tenían reclamos y disputas similares. Fue así como la UCEZ se fundó como una red de organizaciones comunales que, bajo la coordinación personal de Capiz, emprendieron acciones legales conjuntas con el fin de defender sus tierras (De la Peña, 1995:126).

Para la década de 1980, la UCEZ desarrolló un compromiso étnico dentro de la región, con el fin de "conservar la cultura, la lengua y las costumbres de cada comunidad" (De la Peña, 1995:126). Desde ese momento se fue articulando todo un proceso de etnicidad que Vázquez definió como "...un comportamiento político propio de los grupos indígenas con el propósito de obtener beneficios..." (Vázquez, 1992:13).

Fue así como la UCEZ se valió de medios de comunicación escritos y radiales, ambos escritos y hablados en purhépecha, para sostener este compromiso étnico. Sin embargo, una vez que Cuatémoc Cárdenas llegó al gobierno del estado, en 1980, la asociación tuvo un

período de crecimiento relativamente pacífico. Díaz y otros líderes llegaron a colaborar con al Secretaría de Cultura de los gobiernos estatal y federal en proyectos de revitalización purhépecha. Fue así como inventaron un elaborado ritual de año nuevo (El año nuevo purhépecha) en el que los representantes del pueblo purhépecha recibían en custodia una piedra sagrada que simbolizaba supuestamente la unidad étnica (De la Peña, 1995:126-127).

Los últimos años de la década de los ochenta fueron tiempos duros para la asociación tarasca. En 1989 Eligio Díaz muere asesinado, posiblemente por sicarios de los ganaderos. Capiz es criticado una y otra vez como una suerte de caudillo populista que utiliza las disputas entre facciones para consolidar su liderazgo. Sin embargo la influencia de la UCEZ no se borró y en la actualidad resulta virtualmente imposible a un partido político atraer el apoyo de las comunidades purhépechas sin adoptar una posición clara respecto del tema de la tierra comunal, el renacimiento cultural y la representación comunera autónoma (De la Peña, 1995:127).

Los años noventa van a parecer tiempos de cambio a favor para los indígenas de Latinoamérica en general y para los purhépechas en particular. En 1989 México firmó el Convenio 169<sup>2</sup> y en 1990 fue ratificado por el Congreso de la Unión, convirtiéndose este país en el primer Estado nacional latinoamericano en generar la aprobación formal de esta convención en su poder legislativo (De la Peña, 1995:131).

Si tomamos en cuenta lo que afirma Vázquez sobre los procesos de reconstrucción étnica, en el sentido de una construcción identitaria pragmática, para fines políticos y económicos concretos y cuya base espacial de concreción de esta estrategia política sea la localidad, para alcanzar una proyección regional a mediano plazo (Vázquez, 1992), se infiere que la intelectualidad étnica, en este caso purhépecha, se encuentra interactuando en la actualidad en un proceso político donde la convivencia y el espacio social pueden conducir a un proceso de guetificación<sup>3</sup>.

Hay que tomar en cuenta el peligro de este proceso. La pérdida de poder por parte del Estado nacional está generando el fortalecimiento de la pertenencia a una nación, ciudad o localidad<sup>4</sup>. La desaparición de la antigua comunidad política está generando un vacío de poder

<sup>2</sup> La Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) consistió en un rechazo al incorporacionismo cultural y se hablaba de los pueblos indios como sujetos jurídicos. Se reivindicaban los derechos sobre recursos naturales y hábitats y se demandaba la representación política india, sobre todo en lo concerniente a la formulación y evaluación de la legislación que directamente los afectaba. Para profundizar más sobre esta temática ver: Magdalena Gómez (1995).

<sup>3</sup> Tomamos el concepto de guetificación de Zigmunt Bauman (2003b) debido a que me quita el velo de la ingenuidad al momento de establecer una definición concreta de comunidad.

<sup>4</sup> Zigmunt Bauman (2003b:131). La problemática ha sido discutida por más de un autor. Para Warman por ejemplo, la crisis socioeconómica y política sufrida por México desde hace ya cuatro décadas ha generado múltiples identidades. El autor es bien crítico sobre este proceso, sobre todo al concepto de indígena que utiliza la OIT. A su entender, el acceso pleno al desarrollo forma parte integral de la lucha por la diversidad y su riqueza. La nación equitativa, justa y plural, así como el derecho a la diferencia sin opresión ni discriminación son el tema verdadero de la cuestión indígena. Su debate no es sobre los derechos y la cultura indígena sino sobre los derechos de los mexicanos y las reformas del Estado que permitan y resguarden su ejercicio. Para profundizar más sobre esto ver: Arturo Warman (2003).

que conduce a construir una nueva noción de comunidad, concepto cuyo contenido más fuerte radica en la seguridad personal del individuo, seguridad que uno mismo debe proporcionársela, generando realidades de gueto urbano en pleno siglo XXI (Bauman, 2003b:134-135).

El multiculturalismo, lejos de ser una ideología de intelectuales de izquierda como menciona Sartori, es más bien una postura ideológica de desvinculación por parte de tradicionales críticos sociales intelectuales sobre los problemas económicos y de clase en la sociedad: la guerra por la justicia social ha sido sustituida por una plétora de batallas por el reconocimiento (Bauman, 2003a:9). El multiculturalismo se ha convertido en una verdadera ideología de la elite global, que viaja a distintos lugares e interactúa con distintas gentes, empero no simpatiza con la mayoría de la gente que se queda inmóvil en su localidad: como sostiene Bauman (2003a:13) al respecto, el multiculturalismo es el disfraz de la retirada del Estado moderno y de la desvinculación de la elite educada sobre la guía que deben dar a la mayoría de la población.

Si bien los nuevos intelectuales purhépechas defienden la autonomía política frente al Estado nacional, sospecho que ésta pueda terminar en este proceso de guetificación o de recorporativización que mencionan Bauman y Vázquez. Sin embargo, si bien este punto resulta relevante para discutir el problema de la etnicidad actual, el objeto de este artículo apunta más a analizar a los intelectuales purhé como sujetos y a estudiar su visión sobre la identidad étnica tarasca. Este punto se tratará a profundidad en el siguiente apartado.

### **3) TRAYECTORIAS ESCOLARES Y PERSPECTIVAS PURHÉPECHAS: MIRADAS PROFESIONISTAS SOBRE UNA IDENTIDAD ÉTNICA**

En este apartado discuto la trayectoria escolar y las perspectivas sobre la identidad étnica en dos profesionistas tarascos. Ambos se caracterizan por una larga trayectoria laboral y experiencias escolares bastante dispares, que van desde la Licenciatura hasta estudios de Doctorado en el extranjero. Esta categoría social la he definido como "intelectualidad purhépecha". Sus diversas trayectorias académicas, tanto en tipo como en grado de escolaridad, están asociadas correlativamente con la interpretación que hacen sobre su identidad étnica, debido a que ésta les ha proporcionado el dominio de una serie de etnométodos con los cuales observan la realidad.

En este contexto, he dividido en cuatro partes. La primera de ellas tratará sobre la situación de entrevista como escena indexical del discurso. La segunda describirá la historia escolar de estos dos intelectuales purhépechas y las implicancias de esta en su modo de interpretar la realidad. En la tercera, se realizará un análisis tipológico sobre estos intelectuales, basados tanto en los estudios anteriores sobre el tema como en lo encontrado en campo. Dentro de esto se analizará el dilema generado entre la identidad individual, propia de todo sujeto, v/s la identidad de grupo, ambas en los dos intelectuales purhé. Por último, en la cuarta se analizará las perspectivas profesionistas sobre la identidad purhé.

#### **3.1. Encuentros: la entrevista como situación de copresencia**

Tanto la Etnometodología como la Teoría de la Estructuración han discutido sobre la problemática del discurso oral. Un aporte hecho por la primera, apoyándose en los avances de

la lingüística, tiene que ver con la noción de indexicalidad. Según la Etnometodología, las relaciones sociales entre sujetos se realizan a través del lenguaje. Sin embargo, no se trata del lenguaje que discuten los lingüistas, sino las palabras de uso cotidiano de los individuos (Coulon, 1998).

¿Qué implicaría todo esto? Según esta aproximación teórica, el discurso oral entre agentes se realiza a través de una conversación. Esto significa que el lenguaje sólo se entiende dentro de un contexto determinado, sin el cual el discurso se convertiría en palabras sueltas, sin significado alguno. En palabras de Alain Coulon, todo discurso es local, en el sentido que sólo se entiende según su contexto. Este contexto es lo que la Etnometodología llama situación indexical (Coulon, 1998)<sup>5</sup>. La indexicalidad de un discurso no es otra cosa que su contextualización, tanto en el número de actores como en la situación en que se genera.

Por el mismo rumbo, Anthony Giddens, el padre de la Teoría de la Estructuración, sostiene que todo discurso oral realizado entre dos o más agentes implica un encuentro espacio temporal de los actores (una *sede* según sus propias palabras) y una relación cara a cara, fenómeno que el autor define como situación de copresencia. Esta situación consiste en que tanto el emisor como el receptor del discurso se encuentren presentes mediante un encuentro casual o acordado, y generen una plática donde el productor del discurso está mirando a la cara a quien recibe su mensaje, y viceversa (Giddens, 1995).

Esto implica que el discurso oral en una situación de copresencia va a ser distinto al discurso oral de un locutor de radio, por ejemplo, debido a que no tiene a un público presente, cara a cara, al momento de generar su mensaje, por tanto, no se van a apreciar gestos ni otra expresión facial en el locutor, precisamente porque no hay un receptor visible frente a él (Giddens, 1995). Ni hablar cuando se trata de un discurso escrito. Por tanto, la conversación cotidiana entre agentes siempre va a implicar una situación discursiva distinta a otra donde el mensaje no se emita en una situación de copresencia.

Tomando en cuenta todo esto, la entrevista, sea estructurada o semiestructurada, va a ser un tipo de situación indexical, o un tipo de situación de copresencia. Por tanto, no importa cuanto esfuerzo un entrevistador ocupe para tomar una distancia que implique una ruptura epistemológica entre investigador y objeto de estudio<sup>6</sup>. El entrevistador siempre va a cumplir un papel en esta relación social.

Este es el caso de las entrevistas hechas a dos intelectuales universitarios purhépechas. Lo que caracterizó a cada una de las entrevistas, desde el primer encuentro con ellos, hasta el mismo día de la cita hecha para entrevistarlos, fue que todas implicaron una

<sup>5</sup> Para una discusión metodológica sobre el *habla* como dato etnográfico ver: Michael Moerman (1991).

<sup>6</sup> En una abierta crítica a la sociología objetivista, la Etnometodología sostiene que la ruptura epistemológica -es decir, una toma de distancia entre investigador y objeto de estudio, de tal modo que el estudioso no interviene en las manifestaciones del objeto, como podría ser una relación social- no existe, por tanto, el científico social debe aceptar que su presencia interviene en las distintas relaciones sociales que está investigando. Para profundizar en esto ver: Alain Coulon (1998).

relación social construida con palabras de uso común al inicio del encuentro, hasta un lenguaje sofisticado en plena situación de entrevista, sobre todo al momento de tratar ciertos tópicos relacionados con la identidad étnica, el Estado mexicano y la distinción de conceptos asociados a la temática.

Los encuentros de entrevista se dieron entre los meses de octubre-diciembre de 2005 y los horarios de éstos fueron tanto en la mañana como en la tarde. Por ejemplo, Con el Doctor Iván fue el día martes 8 de noviembre, a las 11: 00 AM y con el Licenciado Renato el día martes 1 de noviembre, a las 9:00 AM<sup>7</sup>.

Lo común también fue que mis sujetos de estudio llegaran atrasados entre quince a veinte minutos aproximadamente (salvo el caso de Ivan, donde yo fui el que llegó atrasado). Como estrategia de trabajo, siempre dejaba que fuera mi informante quien decidiera el lugar del encuentro. Las sedes que ellos comúnmente elegían eran de preferencia académicas (cafeterías del establecimiento; cubículos; oficinas; salones de clases) aunque también podía ser de esparcimiento, como por ejemplo, un café (que no deja de ser una sede relativamente académica) o incluso domiciliarias (en sus propias casas).

En algunos casos, los encuentros implicaban ciertos movimientos corporales que distraían la atención del entrevistador. Este fue el caso de Iván, que contestaba a mis preguntas detrás de su escritorio, manejando las manos para explicar lo que él entendía sobre la identidad étnica purhé. Su idioma corporal era bastante magisterial, seguramente por su trabajo como Profesor Universitario. Una situación algo distinta se apreció en el caso de Renato. Éste me recibió en su domicilio, en una localidad rural de Michoacán, después de la fiesta del 31 de octubre (víspera de la Noche de Muertos), entorno que me permitió percibir al típico dueño de casa que, sentado en su silla en actitud patriarcal, ordenaba todo lo del hogar.

En el plano del lenguaje facial, ambos siempre miraban a los ojos del entrevistador y revelaban mucha experiencia en ser entrevistados tanto por periodistas como por antropólogos (especialmente en el caso de Iván). Al finalizar la entrevista mis informantes se caracterizaban por ser muy educados y se despedían de mí quedándose en sus lugares de trabajo con toda normalidad (sobre todo Iván). Sin embargo, ya en los encuentros se apreciaba una primera diferencia fundamental: Iván era un sujeto totalmente académico, que hace política a través del espacio universitario. Renato en cambio es un hombre de acción, preocupado por la política contingente que la aplica en su propio espacio doméstico. Estos dos elementos se podrán apreciar mejor en las siguientes líneas.

### **3.2. Trayectoria Escolar: sendas espacio-temporales y educacionales dispares**

Los actores se caracterizan por transitar una serie de espacios en un determinado tiempo (Giddens, 1995). Las historias de vida abarcan una serie de dimensiones, que van

<sup>7</sup> Con el fin de proteger la identidad personal de mis informantes, opté por ocupar seudónimos sin apellido para definir a los sujetos de estudio. También se optó por modificar los nombres de las localidades de donde vienen y los espacios en los cuales laboran e interactúan cotidianamente.

desde la más propia del espacio público, hasta la intimidad del espacio privado. Por tanto, cuando se habla de historias de vida, relatos de vida, biografías, entre otros, se está haciendo siempre alusión a la acción de un sujeto social en un determinado espacio y en un tiempo específico (Giddens, 1995; Prins, 1993; Aceves, 1997; De Garay, 1997; Bertaux, 1993; Necochea, 2001; Ocampo, 2000).

Las trayectorias escolares corresponden a este tipo de fenómenos. Si bien se trata de una pequeña dimensión de la historia de vida de un agente, esto no implica que sea un factor insignificante para poder entender la identidad y la conducta de los actores. Por el contrario, en este subcapítulo se aprecia la historia escolar de los sujetos como una propiedad asociada necesariamente a la identidad personal de los agentes, e incluso a su sistema de seguridad básica<sup>8</sup>. Por otra parte, a pesar de su limitada dimensión, no deja de ser una historia. La carne de esta historia escolar se extrajo de los testimonios de los mismos sujetos de estudio.

Si hay algo que caracteriza la trayectoria escolar de estos intelectuales universitarios purhépechas es su disparidad. Se trata de historias con pocos elementos en común, recorridas por sendas en algunos casos bastante diferentes, lo que permite comprender tanto su identidad personal, su sistema de seguridad básica e incluso sus etnométodos<sup>9</sup>, con los cuales interpretan la realidad. Se puede inferir que la disparidad de trayectorias escolares está asociada necesariamente a la posición que ocuparon estos actores dentro del sistema social mexicano. Sin embargo, carezco de base empírica para sustentar esta inferencia, por tanto, recomiendo tomar en cuenta lo dicho con mucha cautela.

Los intelectuales purhépechas entrevistados nacieron ambos en Michoacán, en diferentes períodos. El Doctor Iván nació en Chavinda, en el año 1941. El Licenciado Renato nació en Santa Jerónimo, en el año 1952. Una rica y muy bien manejada historia escolar se aprecia en el relato del Doctor Iván. Este sujeto cursó sus primeros cuatro años de estudios en su Chavinda natal. En esa época, que eran los años cincuenta, las escuelas en muchas comunidades purhépechas no eran completas, lo que implicaba terminar la primaria fuera de esos pueblos. Fue así como él y muchos estudiantes purhé terminaban sus primeros estudios en el Internado Indígena de Paracho (Internado Indígena Vasco de Quiroga), donde mi informante cursó el cuarto y quinto año.

---

<sup>8</sup> La noción de sistema de seguridad básica, corresponde a un concepto manejado por Anthony Giddens (1995) para comprender el modo en que un sujeto se hace competente como agente en sociedad.

<sup>9</sup> Los etnométodos no son otra cosa que los métodos que utilizan los agentes para solucionar sus problemas cotidianos. Según la Etnometodología, éstos son particulares de una sociedad determinada (una comunidad étnica o nacional) y de ahí su nombre. Habría que tomar en cuenta si, las limitaciones que tiene este enfoque, sobre todo si se considera que las sociedades no son homogéneas y por esto mismo la vida cotidiana de los actores no es igual, a pesar de que pertenezcan a un mismo sistema social. Considero importante introducir en esta discusión, para matizar más la noción de etnométodo, el concepto de postura de Giddens. Creo que la Teoría de la Estructuración permite aprovechar de mejor forma los aportes de la Etnometodología. Para profundizar en esto ver: Alain Coulon (1998) y Anthony Giddens (1995).

Debido a esta situación, buena parte de los estudiantes purhépechas se atrasaban en su formación escolar, lo que traía como consecuencia que terminaran sus estudios primarios entre los catorce y los dieciocho años. Se trataba de una estructura constrictiva. Sin embargo, Iván reconoce también la competencia actorial. Muchos de sus compañeros no les interesó en su momento contar con un documento. Les interesaba más aprender a leer y contar. En aquella época tampoco era tan prioritario estudiar mucho, lo que llevó a Iván a terminar la primaria a los quince años en el Internado de Paracho.

Sin embargo, mi informante de algún modo culpa de esto a su condición de indígena. Esta condición se aprecia también en la experiencia que le tocó vivir dentro del internado, lo que mi informante califica como su primer shock, debido a que en ese establecimiento se encontró con gente de toda la república, como Oaxaca, Veracruz, Hidalgo, estado de México, Morelos, Yucatán, entre otros. Esto debido a la estrategia indigenista de aislar a los estudiantes indígenas de su idioma para que aprendieran el castellano lo más pronto posible.

La idea era castellanizar a los estudiantes indígenas. Y esto se realizaba a la fuerza de no poder practicar la lengua materna. Fue en esta institución de donde aprendió sus primeros etnométodos en el medio académico. El dominio de una nueva lengua le ayudaría en el futuro para su desenvolvimiento en la realidad universitaria. Fue ahí también donde descubrió (según él) la existencia de otras lenguas indígenas, otras comunidades que hablaban purhépecha y diversas formas de usar el castellano, debido a la diversidad de los hablantes.

Al terminar sus estudios primarios mi informante quiso continuarlos en la Secundaria de Tacámbaro. Sin embargo, tuvo el contratiempo de que esta se cerraba por los vaivenes políticos de la época (enero-febrero de 1957). Curiosamente cita un dato interesante, en el sentido de que iba recomendado por el asistente particular del General Lázaro Cárdenas, el Profesor Luis Pérez y acompañado por su padre para que fuera aceptado en esta secundaria. El cierre de este establecimiento lo dejó descorazonado. Sin embargo, continuó su lucha hasta ingresar a Iniciación Universitaria<sup>10</sup>.

Esta se encontraba en aquella época dentro de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, institución que aún manejaba una secundaria. A través de ella el joven Iván cursó dos años de estudios, para ingresar después al Colegio San Nicolás, en donde estudió tres años más: uno para completar la secundaria más dos años de bachillerato (1959-61). Terminados estos estudios, este actor tuvo la oportunidad de ingresar a la recientemente creada Facultad de Altos Estudios de la Universidad Michoacana. En ella cursa la carrera de Físico-Matemáticas por recomendación de un maestro del bachillerato en febrero de 1962.

Sin embargo, a mitad de ésta le dan la oportunidad de optar al título de Maestro Universitario, que le permitía dar cátedra en una preparatoria de la Universidad. Así, en el año 1963 da sesiones de laboratorio y en el año 1964 asume la cátedra de Física en la preparatoria. Termina esta carrera en noviembre de 1965. Ya en el año 1966 se iba a recibir cuando lo

---

<sup>10</sup> Iniciación Universitaria era el nombre que tomaba antiguamente los estudios secundarios

sorprende un movimiento estudiantil muy fuerte, que implicó el ingreso del Ejército dentro de la universidad en octubre de ese año y lo obligó a él a salir de Morelia y dirigirse al Politécnico, en Ciudad de México.

Iván ingresa al Centro de Estudios Avanzados del Politécnico en el año 1967 con el fin de terminar sus estudios y seguir los de Maestría en Física. Termina su tesis de Licenciatura el 9 de septiembre de 1967 en Morelia. Sin embargo, no puede continuar sus estudios de Maestría por el movimiento del año 1968, lo que empuja a este sujeto a buscar una opción fuera del país. Así fue como tuvo la oportunidad de ser becado por el gobierno alemán en el mismo año, a fines de mayo.

El 30 de noviembre de 1968 viaja Iván a Alemania y ahí cursa sus estudios de Maestría y Doctorado, además de aprender alemán. Se gradúa con el título de Doctor en Ciencias Naturales con especialidad en Física, con la honrosa distinción Magna Cunlaude. Hace los exámenes generales en el año 1975, a fines del año 1977 tenía listo el trabajo doctoral, para titularse en febrero de 1978. Esta experiencia en Alemania reforzó el sistema seguridad básica de Iván. Según su propio testimonio, cuando se dirigía a la Embajada de México en Colonia:

“...al llegar a la embajada me dice una secretaria, que era una alemana, usted no hizo el Doctorado, lo vemos muy fresquito. Eso fue una experiencia muy bonita porque, son los reconocimientos que te dan sensación. Más que iba como indígena, como gente purhépecha, pues llegaba a obtener una posición especial que muchos estudiantes mexicanos no habían logrado. Y eso fue lo que a mí lo que me dio una seguridad increíble en mi vida. De ahí pasé a una nueva etapa, un proceso inclusive que me sirve de identificación: no importa el origen de uno, lo que importa es el trabajo que uno hace. Y ese trabajo se lo debo esencialmente a este maestro polaco del que te decía que estuvo en el Centro de Estudios Avanzados, que se regresaba a Polonia en 1968. Cuando yo hablé con él me dijo mira Iván, el éxito de cualquier estudiante, llámese de Licenciatura, de Maestría, de Doctorado está en su dedicación y en el trabajo. Si tu trabajas, si tu te dedicas a lo que vas a hacer, vas a tener éxito. Si tu eres descuidado, obviamente que vas a fracasar. Y eso para mí fue otro consejo en mi vida. Y fue como yo lo preví realmente, es decir, que hemos logrado y demostrado efectivamente que con trabajo podemos llegar a la meta que uno se fije...”

Esta experiencia no sólo creó una seguridad en Iván como agente competente en sociedad. También le otorgó una identidad como actor en la que termina opinando que la acción del sujeto es más importante que la constricción de la estructura social. Sin embargo, este último punto refleja una contradicción sobre su propia historia escolar. Ya que su primera opinión al relatar su experiencia en el Internado de Paracho fue que su condición de niño indígena le dificultó el camino a la escolarización. Aquí se aprecia la primera contradicción discursiva de este agente de alta escolaridad.

Quizás la historia escolar más asociada a la política es la de Renato. Este sujeto cuenta con una alta escolaridad. Tiene una Licenciatura en Historia terminada en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y una Maestría en Desarrollo Rural sin terminar en la

Universidad Autónoma Metropolitana (sin tesis, sólo con los créditos). Actualmente trabaja como Profesor-Investigador en la Universidad Michoacana y colabora los sábados en la Universidad Pedagógica Nacional en la unidad 163 de Uruapan, ciudad que es su centro de trabajo en toda la semana. Resulta interesante observar los motivos que llevaron a Renato a educarse hasta niveles de postgrado. Según su propio testimonio:

"...nosotros venimos de una familia de la cultura purhépecha, donde nuestros padres se dedicaron en todo tiempo al trabajo del campo. Mi madre se dedicó a las artesanías, específicamente a la producción de ollas de barro y desde la infancia a mi me tocó apoyar a mi papá en el campo. Fue el trabajo más cotidiano que llegué a desarrollar en esa época y casi no me involucre en las artesanías. Con el tiempo, me fui dando cuenta que el trabajo del campo no era redituable para obtener los medios de subsistencia para una vida mejor y donde nosotros pudiéramos tener la posibilidad de estudiar..."

Este primer testimonio refleja una interesante capacidad de observación. Nuestro informante constata que el campo no entrega condiciones para una vida mejor, ni para obtener una mayor escolaridad. Es aquí donde se aprecia la capacidad de agencia de este actor. Al percibir que el medio rural sólo permite la subsistencia, Renato deja ver una capacidad de sociólogo profano bastante interesante.

Sin embargo, no hay que olvidar que estas apreciaciones son generadas en el presente, cuando este sujeto está alcanzando su madurez actorial e intelectual. Estos recuerdos pueden ser sin ningún problema una interpretación realizada gracias a los etnométodos aprendidos en toda una vida de actor lego y posteriormente como agente universitario. Por tanto, la primera afirmación que acabo de hacer debe ser tomada con cautela. Ahora, su interpretación sobre cómo continuó sus estudios refleja como la estructura de dominio de la época lo habilitó hasta permitirle ser lo que es hoy. Según su propio testimonio al respecto, Renato sostiene que:

"...entonces cuando yo en aquel entonces estudiaba aquí en la primaria, había una maestra que era muy amiga de mi mamá que le decía que veía el interés que yo tenía en estudiar y que ella le gustaría apoyarme para que yo continuara, porque veía cualidades en mí de querer estudiar y al parecer yo no era muy inteligente pero aprendía rápido las cosas. Lo que yo leía le preguntaba ¿oiga maestra, este párrafo? Y ella me respondía ¿y que entendiste? y luego le explicaba. Ella me decía "tu tienes capacidad de comprensión sobre el contenido de este párrafo". Mi mamá me apoyó para mis estudios. Yo tenía un tío que estaba cursando cuarto año en un internado del estado de México. Cuando él pasó a sexto, yo entré a cuarto allá y me llevó al estado de México a un lugar que se llama La Huerta de Zinacantepec, era una ex -hacienda muy grande que se construyó en la época de Porfirio Díaz..."

Renato cursó el cuarto y quinto año de primaria en aquel internado. Corría el año 1966, y en aquel establecimiento se concentraron estudiantes de distintos estados de la república, sobre todo de origen indígena. En aquel internado el joven Renato recibió hospedaje y

alimentación más una beca en dinero para materiales didácticos. Todo fue bien hasta sexto año. Cuando mi informante pasó a este nivel, tuvo problemas con muchachos de la etnia Nahua debido a que siempre querían agredirlos y humillarlos. El conflicto con estos niños llegó a tales niveles, que por motivo de una pelea, Renato fue expulsado del establecimiento.

Para suerte de Renato, hubo un maestro que lo apoyó y lo condujo a otro internado, llamado Los Remedios, ubicado en el estado de Hidalgo. Fue en aquel establecimiento donde terminó su primaria a los 16 años. Una vez cursado este nivel, mi informante se devuelve a Michoacán e ingresa a una secundaria nocturna en la ciudad de Morelia. Su madre lo volvió a apoyar económicamente gracias a la venta de sus artesanías. Con esto obtenía dinero suficiente para los gastos semanales de este sujeto.

Estuvo dos años rentando y pagando sus alimentos por su cuenta cuando al pasar a tercero de secundaria, un amigo suyo del municipio de Quiroga le avisó de la toma de una casa en la ciudad que se iba a convertir en la casa del estudiante y que requería estudiantes para habitarla, cosa que él aprovechó y fue aceptado en este lugar para vivir. En estas condiciones terminó la secundaria a los 19 años y continuó sus estudios en la preparatoria de la Universidad Michoacana, en el Colegio de San Nicolás.

En esta institución recibió otra beca con la cual pudo continuar sus estudios. Terminando este nivel a los 21 años, ingresó a la Licenciatura en Historia de la universidad y cursó cuatro años en ella. Terminó la carrera en el año 1977, a los 25 años de edad. Sin embargo no todo fue estudio. En la casa del estudiante recibió otra formación que definiría su vida hasta la fecha: fue aquí donde Renato comenzó a participar en el movimiento estudiantil que apoyaba lo que en ese tiempo era considerada la clase trabajadora. Ellos apoyaron a los comerciantes morelianos, a los mismos colonos e incluso a las comunidades indígenas.

Es en esta etapa donde mi informante se va involucrando en el movimiento político de las comunidades. Como había muchos problemas sobre tenencia de la tierra, hubo muchos despojos de predios comunales o recursos naturales comunitarios. Renato ocupó en aquella época cargos estudiantiles como jefe de grupo. En la casa del estudiante formaron círculos de estudio, donde leían al Che Guevara, a Fidel Castro, a Karl Marx y Friedrich Engels, incluso a Marta Harnnecker. Esta etapa será clave en su futuro político.

Posteriormente Renato terminó su carrera (1977) y comenzó a trabajar como maestro en la preparatoria que depende de la Universidad Michoacana. Comenzó en Uruapan con un grupo. A los pocos meses llegó a trabajar 17 horas a la semana. A los diez años de egresar, Renato por fin hizo su tesis y se recibió como Licenciado en Historia (1987). Posteriormente, entre 1989-1990, tuvo la oportunidad de cursar una Maestría en Desarrollo Rural en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Logró terminar los cursos, sin embargo, por motivos de su trabajo no pudo hacer su tesis y sólo se quedó con los créditos.

Así y todo, la experiencia de la maestría implicó el aprendizaje de nuevos etnométodos a los que ya manejaba. Según su propio testimonio al respecto:

"...ahí se trabajaba mucho, el análisis sobre los movimientos sociales de México, tanto de los grupos de campesinos como de los grupos indígenas. Así también se estudiaba la comercialización de ciertos productos que se generan en México y fue una experiencia muy importante que a la vez me sirvió mucho para el trabajo que yo estaba desempeñando como docente en la escuela y me sirvió bastante para impulsar algunos proyectos que eran de la misma institución..."

Por tanto, se puede inferir que los estudios favorecieron la vida de Renato no sólo en el plano estrictamente económico, sino también como agente político altamente competente. Su vida escolar es muy rica en experiencias de todo tipo y si se compara con la vida de los demás informantes, se puede sostener que Renato es el clásico intelectual orgánico que está en función de la realidad política de su sociedad y no está encerrado en tu torre de marfil como podría ocurrir con otros casos.

Sintetizando, se podría decir que a pesar de los elementos de vida en común de estos dos intelectuales purhépechas, sus trayectorias escolares resultan bastante dispares. La senda de Iván resulta triunfal, sin embargo, ésta se ve matizada por los avatares de la política de su tiempo, aunque fue esta misma lo que empujó a este actor a hacer estudios de Maestría y Doctorado en el extranjero. El caso de Renato se aprecia bastante interesante y singular, debido a que es el intelectual que manifiesta una vocación para la política partidaria desde sus tiempos de estudiante universitario. Por lo demás, es el único de los dos sujetos con ideología marxista.

Es muy posible que estas trayectorias escolares tengan su raíz en la postura social en la cual nacieron y crecieron. Sin embargo, la información que se recolectó por medio de la entrevista no permite hacer ese tipo de inferencias. Para evitar caer en juicios apresurados, se recomienda la cautela. Resulta interesante observar cómo estos profesionistas interpretan su propia trayectoria escolar. En el caso de Renato su historia escolar está muy asociada a la política estudiantil y a su visión partidaria y marxista de la realidad. Su propia lectura sobre los motivos que lo empujaron a estudiar tiene un fuerte sello economicista.

Para Iván, la historia escolar parece ser una combinatoria de constricción estructural con agencia social del actor. Los avatares políticos de su época le obstaculizaron el camino al triunfo, sin embargo, él dio la batalla como agente y logró conquistar hasta sus últimas metas. De todos modos su lectura de esta historia escolar resulta bastante contradictoria, ya que por un lado sostiene que su condición de indígena lo constreñía, sin embargo su competencia como agente académico lo llevó a cumplir todas sus ambiciones personales.

Considero útil bucear por las trayectorias escolares de estos actores. Me permiten asociar esta historia con su modo de interpretar la realidad y su propia identidad personal. Todo parece indicar que existe una relación correlativa entre la trayectoria escolar y la identidad del agente. Se trata de las sendas que ha recorrido un actor a través del tiempo. La experiencia de vida de los sujetos explica en buena parte los etnométodos que ocupan para interpretar su realidad pasada y presente. De hecho, la historia escolar constituye una propiedad asociada a la formación de categorías de sujetos. Esto se verá con más profundidad en el punto 3.3.

### 3.3. ¿Intelectuales o Inteligencia? Un dilema bipolar

Si hay una problemática compleja, esa tiene que ver con la identidad. Sea esta individual o colectiva, o ambas, la identidad corresponde en muchos aspectos a una forma de identificación y de adscripción. Todo agente tiene una identidad que define en muchos aspectos su postura en sociedad (Giddens, 1995). Sin embargo, cuando se trata de la identidad étnica, se está frente a un tipo de ideología (Vargas, 1994).

Resulta difícil disociar la identidad individual de la colectiva. Esta dificultad me recuerda al polémico debate existente en Teoría Social entre estructura y acción. ¿Cuál es la realidad realmente existente? ¿Será el sujeto? ¿O será el objeto social? La teoría del conocimiento se ha caracterizado históricamente por tomar dos posturas antinómicas. La primera es el atomismo, en la cual se privilegia estudiar la realidad de manera particular (como átomos). La segunda postura es el holismo, lo que implica analizar la realidad desde una perspectiva total. La primera visión epistemológica ha conducido a los agentes intelectuales a posturas personales y políticas liberales e individualistas. La segunda perspectiva a llevado a éstos a tomar posiciones personales y políticas románticas (o conservadoras) y organicistas (Gellner, 1998).

Esta postura epistemológica naturalmente trae consecuencias en la acción social. Sin embargo, también implica la gestación de un dilema actorial, que tiene que ver con la identidad del agente. Si un actor toma la postura epistemológica atomística, esta posición puede generar consecuencias en la dimensión colectiva del sujeto. Una situación similar se puede inferir para el caso del intelectual que tome una postura holística.

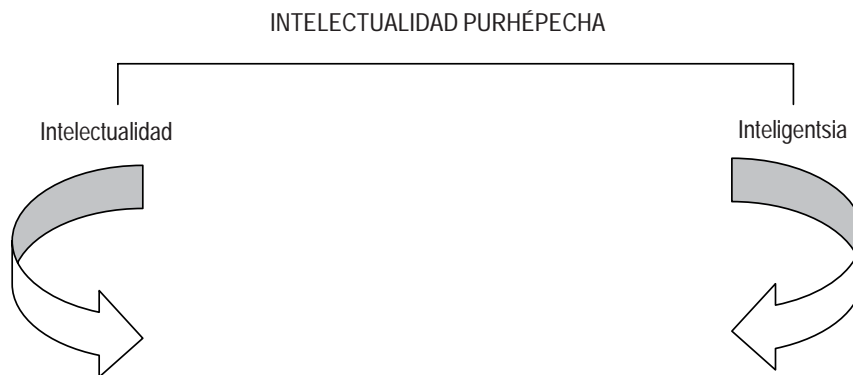
El punto es que estas ideas tuvieron más impacto fuera del campo académico que dentro de él. De hecho, fue en el plano de la política donde las visiones atomísticas y holísticas tuvieron mayor asidero, ya que las primeras condujeron a empotrar un "Ego Trascendental", expresado en un individualismo universalista, cristalizado en la política liberal, mientras las segundas llevaron a la valoración de una "verde aldea", armónica y orgánica, donde se encontraban todos los elementos positivos, pero, fuera de ella, se encontraba lo inferior y lo indiferente. Esta última visión cristalizaba en el romanticismo y el nacionalismo. Mientras la primera visión era universalista y valoraba al individuo, la segunda era localista, territorial y colectiva (Gellner, 1998).

El dilema de los Habsburgos del cual habla Ernest Gellner (1998), consiste precisamente en una tensión identitaria entre individuo v/s colectivo, que en palabras más sencillas se puede expresar como el conflicto entre el individuo, que pretende ser universal y el grupo, que puede ser una etnia o una nación. ¿Cuál es la identidad a la cuál uno debe optar? ¿A quien debo ser leal, a mi mismo o al grupo mayor? Preguntas como esta se pueden hacer los agentes altamente escolarizados al momento de tomar postura en un conflicto político, situación que obviamente puede generar una tensión en las lealtades identitarias de los sujetos. Esto se debe, entre otras cosas, a una combinatoria entre postura epistemológica de un intelectual y el contexto sociopolítico en el cuál interactúa.

Tomando en cuenta este punto, una buena forma de analizar la percepción que tienen estos sujetos sobre su propia identidad actorial radica en la elaboración de un modelo teórico bipolar y politético<sup>11</sup>. Para este caso propongo una tipología bipolar entre intelectuales e inteligentsia a través del siguiente esquema:

INTELLECTUALIDAD	INTELIGENTISIA
Académico	Intelectual militante
Dedicado al conocimiento por el conocimiento	Dedicado a rescatar a su sociedad
No tiene responsabilidad moral	Combinan ideas de progreso y modernidad con una profunda conciencia moral
La ciencia es un paradigma	Ven a Occidente y su ciencia como fuente de salvación
Surgen en sociedades abiertas	Surgen en sociedades agrarias y despóticas
Producen objetos científicos	No producen ni manejan un juego de conceptos y teorías
Potencialmente atomista e individualista	Potencialmente holista y organicista

Tomando en cuenta este modelo bipolar, sostengo que al comparar este modelo con los dos casos a analizar, se debe ver esta tipología como sigue:



Aquí los atributos de cada polo del modelo transitan en una misma situación y en un mismo sujeto. En otras palabras, un mismo actor puede pasar en su vida, e incluso en un mismo momento, desde las características propias de un intelectual a los atributos propios de un miembro de la inteligentsia. La gente cambia en su visión y en su conducta en la vida e

<sup>11</sup> Un modelo teórico es equivalente a un tipo ideal. Quien primero construyó este método para analizar la realidad fue Max Weber (2002). De ahí fueron muchos los investigadores que lo utilizaron para sus respectivos estudios. Según Peter Burke (2000), los modelos y los tipos son equivalentes y su utilidad radica en saber distinguir entre modelos monotéticos de los politéticos. Los modelos monotéticos se definen por tener un atributo que los caracteriza como tal. Los modelos politéticos en cambio, se definen por una serie de atributos que no siempre se manifiestan en todos los casos que estudia pero sí en una buena parte de ellos.

incluso en un corto lapso de tiempo. Por tanto este método me permitirá analizar la identidad individual de Iván y Renato.

En el caso de Iván se aprecia como este sujeto sufre un dilema identitario de proporciones. Mientras relataba su encuentro en Jalapa con Rodolfo Stavenhagen, este intelectual comenzó a cambiar su tono de voz, desde una forma entusiasta a un modo que reflejaba estar afectado por ciertos recuerdos. En esos momentos estaba cuando menciona lo siguiente:

"...el problema que se dio en México durante todo el siglo pasado tiene relación con el hecho de hacerte sentir menos, con hacerte sentir mal, como miembro de una cultura indígena y te dicen que para que tu te superes necesitas entrar a la sociedad nacional, a la sociedad mestiza y dejes tus costumbres, tu cultura y te integres a esta sociedad nacional. Entonces muchos llegan a renegar de su cultura. O sea, les lavan el coco. Hay un coco whasch que le llaman. Y de ese lavamiento de cerebro les hacen creer que efectivamente se integran a la sociedad nacional y han logrado un escalón más arriba de la estructura social de México. Pero se olvidan de allá y entonces estas personas andan en vilo, porque no aterrizan. Porque la sociedad de acá los acepta parcialmente. Acá también son muy tradicionalistas. La elite, los que se dicen descendientes de españoles, sobre todo en ciudades como Mérida, Puebla, Morelia, Guadalajara, eran élites muy especiales. Te señalaban y decían mira es que tu no eres de aquí, tu eres de allá. Aunque fueras un académico y todo esto, te seguían por tu estructura fisonómica y te decían tu no eres de nosotros, tu eres de allá. Y este hombre que ya se sentía prácticamente de acá lo ponían en un dilema. Resulta que la alta sociedad, en donde él se suponía que lo integraba, no lo aceptaba. Y él veía que no se sentía a gusto allá. Porque ya pensaba que era de acá. Entonces ahí estaba ya la dicotomía."

Resulta interesante ver como este sujeto comienza a tratar el problema de la tensión identitaria, con un conocimiento de causa que pareciera ser autobiográfico. La voz de Iván comienza a quebrarse y su tono de voz va bajando en forma notoria. Tratando de ser rigurosos con esta situación indexical, yo también estaba afectado por problemas emocionales propios y no tuve la sensibilidad suficiente como para ver que este hombre se estaba quebrando. Fue en ese momento cuando yo le pregunto "Maestro disculpe que lo interrumpa, pero dentro de eso que está diciendo ¿usted no vivió ese dilema identitario en algún momento de su...?" cuando me interrumpe diciendo:

"Bueno, claro, claro que sí, naturalmente, o sea, el proceso se da en uno. Y eso se da precisamente y se dio cuando yo estaba aquí en la universidad y llego a ser maestro de ella y soy como dicen por ahí, catedrático, en palabras rimbombantes. Yo me sentía también como parte de esta sociedad y yo decía ya la hice, sobre todo porque te ponías el traje y la corbatita y todo esto pues entonces ya te veías muy mono. Eso sí sucedió, pero curiosamente me puse a reflexionar un día, cuando en una ocasión estábamos en un restaurante en Morelia con un grupo de gente, cenando, cuando nos encontramos ahí a los de rancio abolengo de la ciudad. Nosotros éramos los

académicos de la universidad. Unos eran de aquí, otros éramos de cultura indígena, o sea, de comunidad, pero ya integrados a este ambiente. Cenamos, nos tomamos unas copas, cuando uno de los de abolengo, que era maestro también de la universidad, un antropólogo que había estado en la Universidad de Veracruz, moreliano, con copas un poco subidas, fue y se acercó a mí y me dijo mira Iván, tu te sientes muy ducho y crees que nosotros te vamos a aceptar. Pero tu eres un arribista. Tu no perteneces a nuestro estrato social. Tu eres de allá, me dijo, y me señaló así directamente. Ni creas me dijo, aunque te vistas como nosotros. O sea, la discriminación tu la empiezas a sentir en esta sociedad que en aquel tiempo era de más rancio abolengo. Ya ahorita ya no es tanto pero, en aquel tiempo era duro.”

Mi informante termina de mencionar estas palabras y reflexiona sobre esa situación, sosteniendo que a pesar de su éxito como profesional en la Universidad Michoacana, recibe un trato tan lapidario. Con esto Iván llora por un corto momento. Yo no sabía que hacer cuando mi informante se repone y sostiene que ese hecho fue un detalle que hay que superar. Sin embargo, lo lamentable del hecho y el impacto que se reflejó en su rostro más el mismo llanto, me llevaron a inferir que él vivió la tensión identitaria individuo v/s colectivo de una forma violenta y todo parece indicar que no lo a superado porque, según sus propias palabras, este hecho lo tiene en el recuerdo y lo emociona hasta el día de hoy.

Por otro lado, se aprecia que tanto su trayectoria escolar como esa situación con el sujeto de elite lo condujo a transitar por ambos polos de la intelectualidad: al principio, cuando estudiaba, Iván era un individuo, un intelectual que vivía por y para el conocimiento. Sin embargo, cuando le toca vivir la situación que sufre con el antropólogo moreliano, este factor lo conduce a transitar hacia la postura de un sujeto que pretende escapar hacia la comunalidad, como un miembro de la inteligentsia que combina sus conocimientos occidentales con una profunda conciencia moral.

La situación se ve bastante distinta al tratar el caso de Renato. Este singular actor no manifiesta el dilema de los Habsburgos según Gellner (1998). Durante toda la entrevista, incluso con preguntas abiertas sobre la problemática, no se pudo percibir ningún indicador de que haya sufrido esta tensión identitaria. La pregunta que me hago es ¿por qué? La hipótesis que se puede formular al respecto es que dadas las características de Renato, este sujeto no ha sufrido este dilema debido a que en el momento de la entrevista él se ubicaba en uno de los dos polos de la intelectualidad: la inteligentsia. No se apreció en Renato el tránsito entre los dos polos, lo que me lleva a pensar que él sencillamente no tiene el problema que si sufre Iván.

Inevitablemente esta temática se conecta con la problemática de la identidad étnica. Los intelectuales purhé no son sólo sujetos, sino miembros de un micro-objeto social llamado comunidad tarasca y partes de una sociedad mayor, que es la etnia purhépecha (y a su vez miembros de una sociedad global llamada México).

### 3.4. Percepciones sobre la identidad Purhépecha

Durante años la sociología objetivista definió la moral y los valores de los sujetos como estructuras mentales interiorizadas. Los agentes, como miembros de un sistema social,

sufrían un proceso de interiorización de normas y cultura que explicaban su conducta como actores. Se trataba de una estructura sociocultural normativa que dejaba escaso margen de maniobra a la acción de los sujetos. Desde Durkheim hasta Parsons que la Teoría Social observó esta realidad con esta óptica y ni siquiera una perspectiva sintética, como la de Bourdieu, pudo superar esta visión.

Paralelamente a esta versión de la Teoría Social, otro enfoque se desarrollaba en la Europa central, específicamente en Alemania, con una tradición más hermenéutica. La fenomenología alemana primero, y el interaccionismo simbólico norteamericano después, como heredero de esta tradición, hicieron hincapié en la acción de los sujetos y en la capacidad de interpretación de los agentes en sociedad (Coulon, 1998).

Ya a partir de la fundación de la escuela etnometodológica en Estados Unidos, heredera a su vez de las dos tradiciones anteriores, fincó su análisis en la capacidad interpretativa de los sujetos a través de una racionalidad práctica ocupada para resolver sus problemas cotidianos. Para la Etnometodología, los actores legos eran sociólogos profanos. Por tanto, se veía la estructura social ya más como una estructura interpretativa que como una estructura normativa (Coulon, 1998).

Por el mismo rumbo, Giddens (1995) vio en los actores legos a sociólogos expertos, capaces de interpretar su realidad a través de una conciencia práctica que resolvía los problemas cotidianos de cada sujeto en sus respectivas sedes, y también capaces de explicar el por qué de su acción a través de una conciencia discursiva. Ambas conciencias estaban asociadas al obrar de cada agente y al igual que la Etnometodología, veía una relación causal entre conciencia del sujeto y acción social.

Es desde este marco teórico que se analiza la mirada profesionista de los intelectuales purhé sobre su realidad étnica. Tanto la Etnometodología como la Teoría de la Estructuración me han entregado una serie de elementos que permitieron una buena recolección de datos en trabajo de campo y una interpretación útil de estos. Es en la construcción teórica del agente donde he cifrado mis esfuerzos de interpretación sobre el discurso de identidad étnica. Por lo mismo, también me apoyaré en la tipología bipolar ya utilizada para combinar perspectivas analísticas sobre ambos sujetos.

Mi aproximación a la temática de la identidad étnica la inicié con preguntas a mis sujetos de estudio, relacionadas a cómo veían la realidad del país y del propio Michoacán, para aterrizar a preguntas más específicas, sobre todo relacionadas a conceptos como pueblo, etnia, organización étnica, grupos no indígenas y autonomía. Los ocho intelectuales purhépechas respondieron apoyándose a mi modo de ver en su propia experiencia escolar, laboral y de vida, más la postura social que ocupan en la actualidad.

En el caso de Iván, su postura se caracteriza por estar bien informada históricamente. Se aprecia en él una óptica algo maniquea entre la identidad purhé por un lado y la acción del Estado por el otro. Cuando él describía todo lo que le había tocado vivir con los miembros de la elite criolla moreliana, entrega su visión de lo que ocurre en México. Según su propio testimonio:

"...al leer las obras de Rafael Ramírez, maestro rural que escribió en los años treinta, me di cuenta como, de ahí parte un desprecio terrible hacia las culturas nuestras. Él en varios párrafos de su libro decía "maestro rural te estamos preparando para que tu te vayas a la Escuela Rural a castellanizar a nuestros indígenas, a aculturarlos, a que aprendan de nuestra cultura occidental porque sus culturas no nos interesan y cuidado si empiezas a utilizar su lengua, porque tu mismo te vas a indianizar y vas a ser un elemento más a quien tenemos que rescatar. ¡Fíjate que expresiones! Por esa razón, cuando yo leo todas las obras de Rafael Ramírez, me doy cuenta que fue un proceso que afecta a la educación pública..."

...El pensamiento mismo de Vasconcelos, que pregona la raza cósmica, sin enaltecer a la raza europea, pero preguntándose cómo puedo fundir las dos razas, como si fuera tan sencillo ¿no?, como si en química tu quisieras tomar dos metales diferentes, los fundo y sale una aleación como así se tratara con las culturas. Ese pensamiento de Vasconcelos imperó por mucho tiempo en otras personalidades como en el caso de Rafael Ramírez. Y Rafael Ramírez fue el promotor ya a nivel rural de toda esa teoría de la integración de una sociedad nacional. De ahí se viene, de ahí se da precisamente una situación muy especial ... en México, a partir de los años veinte la Secretaría de Educación se fundó el 1921, y el primer Secretario de Educación fue precisamente Vasconcelos. Y alrededor de todos estos investigadores, unos más acres y otros menos, se viene todo un proceso de tratar de establecer un rostro ficticio de México, un rostro en donde tu soslayabas o despreciabas el rostro indígena. Aceptabas la cultura europea pero querías fundirlas para encontrar un nuevo rostro que era el ideal de Vasconcelos..."

Resulta interesante observar como a través del relato del pensamiento de Vasconcelos y de la acción intelectual de Rafael Ramírez, Iván comienza a criticar todo el proyecto indigenista que caracterizó a México en el siglo XX. El integracionismo y la mexicanización implicaban para Iván un ideal imposible y la creación de un rostro ficticio del país. Por otro lado maneja una versión idealizada del General Cárdenas, como líder conocedor de los problemas del país y promotor de educar a la población indígena sin cambiar sus valores. En este mismo análisis, Iván comienza a mostrar su visión sobre el rol de los profesionistas indígenas en el plano del manejo político de la cultura. Cuando habla del sistema de educación indígena, sostiene lo siguiente:

"...tenemos a muchos profesores purhépechas, que se casaron en Yucatán, en Nuevo León o Sonora, porque al regresar sabían que eran purhépechas, por eso los mandaban lo más lejos posible para que no tuvieran contacto con su cultura. Fue un plan bien premeditado para que esos profesores preparados, no fueran el ejemplo de su pueblo, para decir mire aquí tenemos al maestro y nos va a enseñar las dos culturas. El asunto era acabar lo más pronto posible con todas las culturas indígenas de México y con la subvención del Instituto Nacional Indigenista se creyó que se iba a acelerar el proceso de reintegración de todas las culturas a la sociedad nacional. Uno de sus directores, Don Alfonso Caso, declaró en la UNESCO en 1957-58, que el problema indígena de México dejaría de existir en veinte años ¿qué quería decir con esto? que los indígenas en veinte años los iban a transformar a la sociedad nacional o sea, lo

que más tarde Guillermo Bonfil Batalla le llama “des-indianizarnos” e integrarlos a la sociedad nacional, a la sociedad mestiza...

... pero, obviamente ese paradigma de educación empezó a cuestionarse a fines de los años sesenta y en los setentas fue cuando en el seminario de cultura mexicana, por los años 1972-73, integrado en aquel tiempo por antropólogos y sociólogos, cuestionaron fuertemente el paradigma de educación que estaba imperando en México. Según este cuestionamiento, no se podía seguir por el camino de desaparecer las culturas indígenas de México. El asunto era cuestionar los sistemas de educación. A nosotros nunca nos decían ni nos llegaba la información sobre esto porque acá se reunían los académicos, los intelectuales, los antropólogos y así de puntada invitaban a algún indígena que en ese momento podían estar fungiendo como representantes de bienes comunales o jefes de tenencia pero hasta ahí. O seas ahí está el problema vital de lo que nosotros conocemos precisamente: como no teníamos preparada a la gente nuestra, por esa razón se dan situaciones muy difíciles...”

Es realmente interesante analizar este discurso. Por un lado hace resaltar la importancia de los profesionistas indígenas para guiar al pueblo purhé frente a las vicisitudes que impone la política del momento. Sin embargo, también se hace notar la influencia epistemológica de un intelectual no indígena (Guillermo Bonfil) en la conciencia discursiva de Iván. Antes de relatar esto, mi informante había narrado el impacto que había sufrido en Alemania cuando se encuentra con un académico especialista en glifos mayas que le regala un libro sobre la cultura purhé (en alemán). Esta experiencia, sumada a sus encuentros con Rodolfo Stavenhagen, el antropólogo que empuja a Iván a estudiar las culturas vivas del país, me llevan a cuestionar la autonomía de pensamiento de este intelectual purhépecha.

Por otra parte, por la trayectoria escolar de este agente, se hace notar como Iván obtuvo otras experiencias con actores extranjeros venidos de Latinoamérica para desarrollar más sus planteamientos. A la pregunta ¿cómo ve esta misma situación en otros países de América Latina comparándolo con México? me responde:

“En Europa yo tuve contacto con gente de otros países y el contacto más fuerte fue después del golpe de Estado que se dio en Chile. El 11 de septiembre de 1973, cuando se dio el golpe de Estado, emigra mucha gente indígena de Chile, sobre todo mapuches, que no sabíamos de la existencia de ellos. Nosotros al estar en Alemania recibimos a esta gente y como muchos que éramos de extracción latinoamericana, en mi caso especial de México, servimos de traductores a toda esta gente que salió huyendo del golpe de Pinochet y los auxiliamos. Ahí fue donde nosotros empezamos a hacer conciencia, de la existencia de culturas indígenas también en otros países. Nosotros teníamos un organismo de latinoamericanos que nos juntábamos para ver películas, para intercambiar experiencias. Yo me acuerdo muy bien que unos venezolanos decían nosotros no tenemos indígenas en Venezuela. Debatimos ampliamente y ahora me doy cuenta que si tienen, y lo negaban, o sea, la negación de lo indígena ha sido un principio que se ha dado en varios países...”

...También los argentinos decían “nosotros no tenemos indígenas” y resulta que ahí hay poblaciones indígenas. Los chilenos también negaron esto en su momento pero

cuando empezaron a ver los mapuches que llegaban se quedaron con la boca cerrada, porque estábamos viendo la realidad de los pueblos de Latinoamérica. El rostro de un país tu no lo puedes ocultar. Lo puedes maquillar para presentarlo artificialmente ante una sociedad. Pero ese rostro maquillado dura mientras el maquillaje lo traes. En el momento en que se te cae el maquillaje, aparece tu rostro verdadero y eso es lo que está pasando con los países de Latinoamérica. Los brasileros han reconocido sus culturas indígenas. Los argentinos, los chilenos, los venezolanos, inclusive los colombianos que también negaban un poco la existencia de culturas indígenas. Los que si nunca negaron fueron los peruanos, los bolivianos, los paraguayos y los ecuatorianos, porque ahí la población es muy determinante y también los guatemaltecos. Pero es obvio que en Latinoamérica también se ha querido presentar un rostro ficticio de lo que son los países. México es lo que ha tratado de hacer, presentar un rostro ficticio y de ahí la importancia del libro de Bonfil Batalla. A mi me da tanto gusto lo que dice este libro, porque cuando habla del México profundo, es el verdadero rostro de México y habla del México ficticio, ese México que los políticos han querido presentar ante la sociedad internacional y hacerles pensar a los mexicanos que ese es México: el México mariachero”

Su experiencia con ciudadanos de otros países latinoamericanos enriqueció su visión sobre la indianidad en el subcontinente. La negación de los indígenas resultó ser el patrón común. En este sentido, Iván muestra una alta capacidad como antropólogo profano. Siendo físico de profesión, muestra cualidades para el análisis de ciertas características de las poblaciones humanas. Sin embargo, también refleja una suerte de colonización de la conciencia. Cuando menciona nuevamente a Bonfil Batalla, indica que su postura académica es bastante tributaria de este antropólogo mexicano. Resulta paradójico sobre todo porque ¿cómo un intelectual indígena se basa en un intelectual mestizo para hablar de la indianidad?

Iván les asigna un rol central a los intelectuales indígenas para que las etnias nativas alcancen triunfos en todo el mundo. Según su propio testimonio:

“... para mi la clave está en que en este ciclo, quizás en 20, 30 años, las nuevas generaciones que estamos impulsando, cuando tengan seguridad de su pertenencia, van a decir ‘soy zapoteco’, ‘soy purhépecha’, ‘soy maya’, ‘soy mazahua’, ‘soy triqui’, ‘soy chinanteco’, preparado ampliamente en la Universidad de Cambridge, Harvard, Tubinget, Hamburgo, La Sorbona de Paris, ...en Moscú, Tokio, pero no dejar tu raíz. Hoy nosotros estamos trabajando con la Fundación Ford en un programa para promover a profesionistas indígenas, a que vayan a hacer maestrías y doctorados. Hoy tenemos en el extranjero alrededor de 50 profesionistas indígenas de todo el país, con ese programa. Lo están coordinando en el CIESAS-México, el Doctor David Navarrete es el encargado de este programa. A mi me invitaron para ser miembro de la estructura operativa de este programa y tu no sabes que talentos nos hemos encontrado, cuando ves tu las curriculas de los profesionistas indígenas y el papel que han desarrollado. Yo le apuesto, a que tenemos que formar al intelectual indígena, que defienda con creces, con orgullo, su pertenencia y que no se amilane a donde quiera que vaya. Eso es lo que necesitamos...”

Está claro que para este actor la formación del intelectual indígena tiene implicancias para el desarrollo de la identidad, por lo menos en el plano actorial, aunque se infiere que esto tendrá efectos en las etnias indígenas. Lo que llama la atención de este discurso es que no se percibe en él la organización comunal o las autoridades tradicionales. Siempre habla Iván de los profesionistas indígenas más no de los agentes que viven cotidianamente la identidad étnica de sus pueblos. Esto resulta relevante, debido a que todo parece indicar que Iván perdió contacto con ese mundo. Por otro lado, se puede inferir que mi informante no simpatiza mucho con las posturas de la dirigencia tradicional ¿será por eso su apoyo al Año Nuevo Purhépecha?<sup>12</sup>

Por otra parte, Iván siempre hace alusión al símil biológico cuando se trata de las culturas. Asociar las identidades humanas con la raíz de una planta es característico del análisis de este sujeto. A la pregunta ¿cómo ve usted al pueblo purhépecha propiamente? responde:

"...el pueblo purhépecha se debate en una situación difícil. Recuerda que el pueblo no es una situación uniforme. Hay diferentes estratos sociales, hay gente muy consciente de su pertenencia, hay gente que quiere dejar de ser indígena todavía. En este momento, la sociedad purhépecha está siendo azotada fuertemente por los medios de comunicación masiva. El proceso de globalización está azotando muy fuerte en las culturas nuestras, en especial en la purhépecha, pero, yo veo estos procesos de globalización y es un proceso que va a pasar. A varias culturas nos va a hacer más fuertes. Nos va a hacer reencontrarnos y solidificar más nuestra raíz. A muchos otros se los va a llevar entre las patas, es un poco como el huracán. El huracán Wilma de Chiapas, se llevó un montón de casas, algunos perecieron, pero los otros se quedaron y están reconstruyendo. La globalización también nos va a hacer un desastre, pero cuando esto termine, nosotros vamos a reconstruir lo que nos corresponde. No estamos exentos de desastres sociales. Pero en esos desastres sociales siempre habrá la raíz que queda y que no puedes arrancar. Entonces vienen los retoños y viene la reorganización, viene el reacomodo, pero siempre basado en la raíz que tienes. Se que muchos quisieran darle un freno a esto. El huracán dura tres, cuatro, cinco días y pasa. Un proceso social dura décadas, a veces quizás hasta un siglo y entonces muchos de nosotros no vamos a poder ver esa situación..."

Resulta interesante ver como Iván maneja con toda tranquilidad el símil biológico de la cultura con la raíz de un vegetal. Se me hace incluso contradictorio ya que está cayendo exactamente en lo mismo que le criticó a Vasconcelos con su noción de la raza cósmica. Mientras Vasconcelos veía a las sociedades como metales según Iván, este intelectual purhépecha ve a las sociedades y sus culturas como si fueran plantas. Al final ¿cómo se puede sustentar una posición de esta naturaleza?

---

<sup>12</sup> El Año Nuevo Purhépecha es una festividad que se realiza todos los años, en los primeros días de febrero. Tiene aproximadamente treinta años de antigüedad y fue creada por intelectuales purhé. Curiosamente cuando se elige una localidad tarasca para realizar este acto, los lugareños son los últimos en enterarse de esta situación.

En el plano de la interpretación de nociones científicas y jurídicas no se aleja mucho de estos prismas biologicistas. A la pregunta ¿cómo definiría nociones como pueblo, etnia, a propósito de pueblo indígena, debido a las confusiones que generan estos conceptos? contesta:

“Yo pienso que no hay mucha confusión, más bien la gente se confunde yo creo que los principios están muy fijos: el nombre de pueblo, es un nombre genérico que se le da a toda una cultura, por ejemplo el pueblo purhépecha, el pueblo mazahua, el pueblo otomí. Etnia es precisamente algo relacionado a lo que corresponde a ese pueblo o sea ¿qué es lo étnico? Es precisamente lo que distingue a ese pueblo en cuanto a cuestión de su rostro, a sus características especiales, sus acciones, su estatura, etc. La cuestión étnica se da en todo el mundo. Los ingleses son una mezcla, igual que los alemanes, o los romanos que tuvieron invasiones de los bárbaros del norte. Entonces ¿qué es lo étnico? Lo étnico es lo que caracteriza a un pueblo directamente que se define como tal y que tiene una estructura y una infraestructura social que le da fuerza y valor para su subsistencia. Dentro de todas las manifestaciones de ese pueblo debe contar con un territorio. El único pueblo que conozco con características no territoriales es el pueblo gitano. Pero no tienen un elemento fundamental que casi todos los pueblos tienen que es el territorio. Por eso el pueblo judío siempre ha tratado de defender un territorio que en un tiempo se le negó y ahora lo tiene, porque es lo que te da una fortaleza de estabilidad y sedentarismo. Sino serías como los gitanos. Y aquí no hay vuelta de hoja, el asunto es que simple y sencillamente se nos tiene que reconocer como pueblos indígenas, como pueblos originarios de este país y que si hemos subsistido es por algo, no es gratuito”

Tomando en cuenta este discurso, resulta impresionante de ver como su postura sobre estas nociones apuntan derechamente a una suerte de autonomía territorial. Asociar etnicidad con características morfológicas y faciales y a un espacio determinado implica hablar casi de un sistema político aparte. Posiblemente pueda parecer una exageración lo que sostengo, sin embargo, un principio político básico para todo Estado nacional es contar con una población homogénea (en teoría), un territorio y una organización sociopolítica. Lo que define Iván con estos conceptos es en muchos aspectos un sistema de estas características. Esto se hace notar más aún cuando se trata de Michoacán. A la pregunta ¿cómo ve la realidad del pueblo purhépecha en Michoacán, propiamente la situación en todo lo que usted me está contando? señala:

“...Nosotros hemos hecho mucho énfasis cuando damos charlas o conferencias, en el hecho de decirles a todos los michoacanos que son purhépechas. Haciendo uso de ese paradigma de educación que ya hablamos que a muchos les hicieron entender que ya no eran indígenas, decimos que el hecho que tu pierdas un idioma no quiere decir que dejes de ser o que tengas raíces indígenas, en este caso purhépechas. Porque el pueblo purhépecha exactamente a la llegada de los españoles tenía su dominio en todo el estado de Michoacán, todo el Bajío guanajuatense, parte de Jalisco, parte de Querétaro y la parte norte del estado de Guerrero. Tan es así que hay vocablos todavía en esas regiones que los usan o la toponimia de varios lugares, ahí está la toponimia presente, que es la presencia de la cultura...”

Esta afirmación resulta esclarecedora. Iván está dando un giro de 180 grados con este planteamiento, debido a que invierte la ideología que manejaba el viejo indigenismo. Si en el pasado había que mexicanizar desindianizando, ahora se debe indianizar a los mexicanos. En este caso, se trataría de purhepechizar a los michoacanos y quizás a gente de otros estados, tomando en cuenta la alusión histórica de Iván sobre el Imperio Tarasco. De esto se infiere que este fenómeno está asociado con la crisis de dominación del Estado nacional en México. Sus propios funcionarios de Estado (en este caso, un cuadro académico) están haciendo una política de desmexicanización en el sentido de invertir el proceso que hizo el Estado mexicano en el siglo XX.

Por otro lado este actor defiende la idea que son los intelectuales indígenas a quienes les corresponde fortalecer, por no decir reinventar esta identidad étnica que fue puesta en crisis durante siglos. Iván cita una situación que se generó en el canal once del Politécnico, de una serie de jóvenes purhépechas que transmitieron un programa de televisión en su propia lengua. Con este caso Iván hace un símil con el caso inglés. Él sostiene:

"Yo acabo de leer un libro en inglés, titulado *The History English*, o sea, la historia del inglés. El inglés para consolidarse duró más de 1000 años. 400 años para integrar, los cuatro dialectos que existieron en su tiempo en los siglos VIII, IX, X, XI, hasta el XII, para empezar aparecer lo que se va a llamar el inglés incipiente para consolidar el inglés, cuando se empieza ya a escribir en el siglo XIV. En el siglo XV se hace la traducción de la Biblia al propio inglés, y yo pensé que la primera traducción había sido en alemán, pero hubo una traducción en inglés de la Biblia, que proliferó entre la población inglesa que ya empezaba a leer. Lo que quiero decirte es que estos fenómenos de lo que acaba de pasar con la televisión mexicana sobre todo con el canal once, es un síntoma de un reconocimiento y de la presencia de una cultura, en donde los académicos son de vital importancia porque ya no es la cuestión folklórica como dicen los italianos, sino es la esencia de lo que tu piensas como miembro de una cultura, como un hombre consciente..."

Lengua e intelectuales están asociados. Para Iván los académicos indígenas cumplen un rol central en la formación de una nacionalidad, en este caso la purhé. La pregunta que se me viene a la cabeza es ¿cómo podrán estos intelectuales indígenas formar una nacionalidad autónoma, independiente y soberana si epistemológicamente mantienen una relación colonial con agentes occidentales? Esta pregunta no sólo es válida para los purhé. Es también válida para los países latinoamericanos que se independizaron políticamente de Europa en el siglo XIX, pero que hasta la fecha mantienen relaciones de dependencia sobre todo en el plano intelectual con el viejo continente.

Su percepción sobre las etnias indígenas no tarascas en Michoacán es bastante informada. A la pregunta ¿cómo ve por ejemplo la realidad de otras comunidades dentro de Michoacán, como los Mazahuas o los mismos mestizos? indica:

"...lo que pasa es que el problema Mazahua nosotros no lo podemos ver aislado en Michoacán. El problema Mazahua tienes que verlo en el estado de México. Para mi lo

más importante es la identificación del Mazahua con el núcleo mayor, que está en el estado de México. Lo mismo corre para el Otomí, que tiene su presencia fuerte en Querétaro o en el estado de Hidalgo y en el mismo estado de México. El Nahuatl también puedes verlo en su conjunto con los demás. La cultura Nahuatl si es una isla. Es un pedacito pequeño. Los Nahuas en ese sentido están en Guerrero, en Morelos, en Veracruz, San Luis Potosí, estado de México. Hay que ver eso en su conjunto, para poder darse una idea. Los Nahuas tienen un problema difícil porque están muy dispersos y están divididos en varios estados. Los purhépechas tenemos una gran ventaja: somos una unidad prácticamente en territorio y eso nos da una situación singular en México. Tenemos suerte que no estemos dispersos”

Iván observa a los purhépechas como a un grupo que tiene notables ventajas en comparación a otras etnias michoacanas. Su concentración en un espacio, frente a la dispersión de los demás, le otorga una situación especial en el país. En cuanto a la problemática de la autonomía Iván manifiesta su simpatía hacia ella. A la pregunta ¿qué piensa usted con respecto a la autonomía, sobre todo para el caso de Michoacán? comenta:

“Bueno, yo creo que es un fenómeno que tiene que darse, o sea, hemos hablado precisamente del reconocimiento de los pueblos. Mucha gente le tiene miedo al término. Para mí la autonomía es tan sencillo como cuando tu eres hijo de una familia, te casas y formas tu familia. Si tu no te deslindas de tu padre y tu madre y no haces tu propia estructura, vas a ser siempre un apéndice de la familia y nunca vas a tener tu personalidad propia. Si tu quieres tener personalidad propia, necesitas tener autonomía, necesitas decidir tu con tu pareja lo que quieren los dos. México ha confundido mucho y a querido ser paternalista con todas estas culturas. Las culturas tienen que tener autonomía para poderse desarrollar, poder explotar sus recursos naturales, poder formar sus recursos humanos que ya hablamos, en todos los niveles para poder entrar en una situación del mismo nivel. Yo no te puedo ver a ti más abajo, como pueblo indígena que eres, sino te tengo que ver a la par: yo sé que tienes virtudes y tienes defectos. Pues reconozcámoslos que todos tenemos virtudes y todos tenemos defectos. Pero respetémoslos como entidades, como pueblos diferentes y hagamos de ese mosaico de diferencias, una situación común que va a ser el México profundo que siempre habló Guillermo Bonfil Batalla que yo le llamo el verdadero rostro de México, ahí está la clave de esto”

Hasta el fin de la entrevista este sujeto muestra su tributo intelectual a Guillermo Bonfil Batalla. La alusión al México *profundo* que hace Iván lo lleva a defender nuevamente esta propuesta sobre el “verdadero rostro de México”. El término realmente me complica. Y esto debido a que en este país hay muchos rostros, de diferentes grupos humanos. Si la mayor parte de la población es mestiza y existe incluso un México negado que es la realidad afro-mexicana, entonces ¿cuál es el verdadero rostro de México?

Se aprecian menos dudas al respecto en el testimonio de Renato. Para este sujeto, la realidad mexicana y mundial se interpreta bajo la óptica marxista y con un fuerte sello partidario. Por ejemplo, al hacer la pregunta ¿cómo observa la realidad de su país actualmente hasta 2005? afirma:

“Yo siento que México va a cambiar. Nosotros precisamente de hace un tiempo cuando la sociedad mexicana empezó a manifestarse de manera más organizada frente al régimen priista porque, nosotros sabíamos que en el 88 Cuauhtémoc Cárdenas ganó, nada más que no quiso él defender el voto e invitó al pueblo para que no se sublevara, pero había varios estados de la república que estaban dispuestos a llevarlo al poder a la fuerza pero el IFE pues le dio el triunfo a Carlos Salinas de Gortari. Un día nosotros observamos que el Frente Nacional Democrático, hoy Partido de la Revolución Democrática las cosas en México iban a cambiar, gracias a la acción del Partido de la Revolución Democrática. Iban a haber algunas reformas más benéficas para la clase trabajadora. Entonces, la idea que yo tengo ahora es la misma: va a haber cambios si gana el Partido de la Revolución Democrática. No van a ser cambios estructurales, que es lo que requiere México, pero si considero que la clase trabajadora en general va a ser más tomada en cuenta, se van a generar más fuentes de trabajo va haber más apoyos para diferentes sectores laborales como los campesinos que prácticamente han sido abandonados y siento yo que el trabajo del campo se va a reactivar. A lo mejor el petróleo que estamos exportando, no se va a exportar sino que aquí mismo se va a procesar todo y en base a ese mismo procesamiento se van a ir generando más fuentes de trabajo..

Pero pensando que no ganara, es decir la gente que asume el poder no fuera del PRD, tampoco podrá hacer lo mismo de antes y ellos también tendrán que apoyar más a la sociedad nacional para volver a reivindicarse y tener credibilidad, porque el partido oficial ha perdido. El actual gobierno no ha logrado cumplir con lo que había prometido. De tal manera que la gente se ha dado cuenta aquí en México que el actual Gobierno no cumplió con lo que se prometió cuando anduvo en la campaña y cuando asumió el poder de tal manera que hay mayor credibilidad a favor del candidato del Partido de la Revolución Democrática por el trabajo que realizó como jefe del gobierno del Distrito Federal. Veo que va a llegar un régimen de gobierno similar a lo que ustedes tuvieron allá con Salvador Allende. Aquí él representa mucho al pueblo...”

Resulta interesante ver como este politólogo profano (aunque historiador profesional) analiza políticamente la realidad mexicana haciendo especial hincapié en las variables económicas y de poder. Renato de hecho aspira incluso a que el Gobierno de Andrés Manuel López Obrador pueda retomar algunas de las prácticas del General Lázaro Cárdenas, en el sentido de alcanzar un gobierno nacionalista que maneje con inteligencia la inversión extranjera y no como en la actualidad, donde permiten que se lleven las riquezas del país. Su óptica es bastante amplia. Se trata de una visión de país, que defiende los intereses nacionales. Sin embargo, este prisma es más amplio de lo que parece. Renato también analiza la realidad latinoamericana y sus vínculos con Estados Unidos. A la pregunta ¿y en comparación al resto de América Latina cómo ve usted a México? indica:

“Bueno cuando yo estuve en Nicaragua, en Costa Rica hasta el mismo Panamá, ellos tenían el concepto de que México es un país desarrollado así como nosotros vemos a los norteamericanos y yo digo que no nos podemos comparar con los norteamericanos. Nosotros, al igual que el resto de los países de América Latina, somos un país dependiente de los norteamericanos y más bien lo que falta es la unidad de los países

de América Latina para formar un frente y lograr defender los intereses de los latinoamericanos. No permitir que los norteamericanos sigan saqueando la riqueza de los países de América Latina porque ellos a través de los préstamos que hacen a los gobiernos, o a través de la inversión de capitales se están llevando esa riqueza de nuestros países. Hay que buscar estrategias formar un solo frente de todos los países para la defensa de los intereses de América Latina...”

Lo que propone Renato es una estrategia política de la izquierda marxista que ya existía desde los años veinte del siglo pasado y que revivió en los años sesenta. Sin bien mucha gente puede sostener que esta visión es anticuada, considero que lo notable de este sujeto es que no haya perdido de vista que existen variables sólidas independientes de toda diferencia cultural o grupal. Considero que el mérito de Renato es que mantiene un proyecto país que toma en cuenta las variables de poder internacional. La misma situación se aprecia cuando analiza México en términos identitarios. A la pregunta ¿qué opina usted de México como nación? responde:

“...bueno yo considero que México es un país capitalista, donde existen intereses diferentes de los grupos que están en el poder, intereses de los trabajadores e intereses también de los grupos indígenas, porque también nosotros formamos parte de esta gran nación que es México y veo que las clases más marginadas seguimos siendo nosotros los grupos indígenas, junto con los campesinos, también de México. De la gran mayoría de los grupos indígenas que existimos en los distintos estados de la República Mexicana habemos algunos más marginados todavía que otros y los que están más marginados de extracción económica más lamentable son por ejemplo los Tarahumaras en Chihuahua. Muchos de ellos todavía viven en lugares infrahumanos en cuevas, en lugares desérticos. No tienen agua. Nosotros acá en el centro estamos un poco mejor porque la gran mayoría, de la gente purhépecha se dedica a la artesanía. También al sur, en Chiapas los grupos indígenas Tzotziles, Tzeltales, Tojolobales están en una situación muy difícil y eso fue precisamente lo que obligó a ellos a levantarse en armas en el 94, donde están precisamente pidiendo la autonomía y la autodeterminación de los pueblos indios en donde el gobierno tiene que respetar las costumbres que tenemos para elegir nuestras propias autoridades, nuestras tradiciones, se está pidiendo que los grupos indígenas deben tener representantes en la Cámara de Diputados, en la Cámara de Senadores, en los órganos de gobierno, donde se deciden las políticas indigenistas. En esos órganos de gobierno debe haber gente nuestra para decidir lo que nosotros queremos para el futuro. Ya no se quiere que sean otras gentes las que hablen y decidan por nosotros sino que seamos nosotros mismos para un mejor bienestar no solamente de algún grupo en particular sino todos los grupos indígenas que existimos aquí en México. Es la idea.

...No somos un grupo dentro de esta nación, están los trabajadores del campo que no son indígenas pero muchos de ellos están abandonados. La gran mayoría de ellos opta por emigrar a Estados Unidos, o a las ciudades al igual que la gente nuestra. De esa manera van abandonando poco a poco su lugar de origen y de esa manera es como, dicen los antropólogos, se va muriendo poco a poco nuestra identidad étnica cultural, porque dicen que un indio sin tierra es un indio muerto. Llega a la ciudad y ahí

se adapta a otra cultura. Tiene otra identidad cultural, la cultura occidental ya lo absorbe, más cuando van a Estados Unidos, ya se quedan ahí, ya no regresan, tampoco y los campesinos están igual. El otro sector es la clase dominante, la clase que tiene control de las fábricas y de todos los medios de producción. Estamos divididos prácticamente aquí: un grupo que sigue manteniéndose en el poder para seguir gozando de muchos privilegios y otro sector representado por la clase trabajadora en donde estamos inmersos nosotros los grupos indígenas y de esa manera podemos ver el contexto partidario, es decir, de quienes son los que van a defender los intereses nuestros ¿verdad? y quienes no los van a defender.”

La postura de este sociólogo experto es ante todo marxista aunque toma en cuenta las variables intelectuales que se manejan en estos nuevos tiempos. Toma en cuenta por ejemplo el tema de la autonomía. La define como la autodeterminación de los pueblos y al igual que otros intelectuales, la valora porque serían actores tarascos los que estarían representando los intereses de la etnia. Por otro lado considera el problema de la identidad étnica, asociada a un territorio y a las costumbres, cosa en la que no se distancia de Iván. Sin embargo, al profundizar en este último punto, Renato demuestra que el tema étnico no es precisamente su especialidad. A la pregunta ¿cómo considera usted que se puede definir la identidad étnica purhé? arguye:

“...Bueno, nosotros nos identificamos culturalmente por el hecho de vivir en la comunidad de donde somos y de convivir con la gente que habita y por el hecho de hablar nuestro idioma purhépecha. También nos identificamos en el hecho de apoyarnos en todas las actividades que tenemos y respetar las costumbres y tradiciones. El hecho también de hacer las fiestas es algo muy importante. Unas fiestas que se hacen en cada casa cuando hay un acontecimiento importante como una boda, un bautizo, o simplemente cuando hay un muerto también hay solidaridad, entre la misma familia y todos vamos ahí a solidarizarnos, a apoyarlo diario económicamente o si no se puede, se puede contribuir de una u otra manera para ir al sepelio. Entonces de esa manera hay una identidad entre nosotros. Es algo muy importante el idioma o el vestido en las mujeres, o las fiestas, son parte precisamente de esa identidad hasta en las mismas casas que tenemos, la misma comida es parte de esa identidad que se da en una comunidad y todo eso es lo que la misma gente lo ve y lo identifica y no solamente la comida sino también fuera de la comunidad. Nosotros, sobre todo la gente de esta comunidad, cuando nos encontramos en Morelia, siempre nos comunicamos en purhépecha y esa una forma de estarnos identificando como parte integrante de esta cultura purhépecha...”

Resulta interesante ver como Renato asocia la identidad a ciertos rasgos básicos de grupo, como la vestimenta, la comida, la configuración de las casas y sobre todo las fiestas tradicionales donde hay un vínculo con la Iglesia Católica. Llama mi atención esto último debido a que la Iglesia en las tierras hispanoamericanas tiene orígenes coloniales entonces ¿en qué consiste la identidad purhé? Son contradicciones que se aprecian en este discurso. Renato observa que en otras etnias indígenas michoacanas se dan situaciones muy parecidas, sobre todo en el plano de la solidaridad. Sin embargo tiene una opinión muy negativa de los mestizos. A la pregunta ¿y con los mestizos, cómo lo ve? expresa:

“pues, todos los mestizos tienen un complejo de superioridad con nosotros, ellos siempre por el hecho que nos ubican como hablantes de una lengua, luego nos señalan como indios, como indígenas, aunque el nivel de preparación de ellos sea más bajo, aunque el nivel económico también sea muy bajo, mantienen ese complejo de superioridad de decir que por el hecho de que hablan español son descendientes de Cortés o de los españoles. Ellos siempre nos han discriminado, entonces por eso nosotros también hemos puesto una barrera, en el sentido de que ellos son mestizos y nosotros somos purhépechas ellos tienen otra mentalidad. Pero analizándolo con mayor objetividad vamos dando cuenta que hay mestizos analfabetos también. Personas que se encuentran también en un sistema de misma pobreza y bueno ellos no han entendido que más bien que tenemos intereses comunes, que lo mejor sería unificarnos para luchar en contra de nuestro enemigo común. Así como estamos divididos a lo mejor al enemigo le conviene que nos estemos peleando nosotros mismos, entre los mismos pobres. Yo creo que aquí a lo mejor falta más preparación ideológica y política y esto tendrán que hacerlo los que están dirigiendo los destinos de la vida de un pueblo...”

A pesar de esta visión negativa del mestizo, vuelve a surgir la interpretación marxista, donde analiza con mucha inteligencia que los pobres son los pobres y que a las diferencias culturales o étnicas los unen los intereses de clase. De hecho, Renato reconoce que en el mundo tarasco también hay división política por intereses creados. A la pregunta ¿cómo ve a las comunidades purhépechas con respecto a la unidad política porque, México completo se convulsionó entre los 60 y los 70 y los 80 y Michoacán sobre todo en el 88? responde:

“Yo considero que siguen manteniendo la unidad realizando ese trabajo porque, nosotros somos una parte nada más de ese pueblo. Yo decía hace rato que estamos asentados en cuatro regiones y nosotros impulsamos y conformamos lo que se conoce como Nación Purhépecha. Ahí son varias comunidades, sobre todo la Cañada, la Meseta y de la región del Lago de Pátzcuaro, pero también hay problemas ya que se dividieron y ahora hay dos naciones purhépechas: Nación Purhépecha y Nación Purhépecha Zapatista. Nosotros cuando participamos conformamos esto y yo me volví a retirar porque fue cuando yo empecé a ocupar algunos cargos acá en la universidad. Luego no me daba tiempo para involucrarme más para andar en las comisiones o asistir a las audiencias de Morelia. Y ya cuando me doy cuenta, se habían dividido. Pero siguen trabajando, cada quien por su lado y yo he platicado con los dirigentes para volver a unir ambas organizaciones porque así divididos no vamos a lograr mucho...”

La idea de Renato con esta actividad política es crear algún día un espacio territorial donde haya un cartel en la carretera que diga “bienvenidos al territorio purhépecha” y donde los tarascos tengan la opción de tener un representante en la cámara de diputados, tal cual como lo plantea el EZLN. La idea es que el territorio purhé sea administrado por gente elegida por las comunidades tarascas y no como ocurre ahora, que si bien hay actores purhépechas en el gobierno, no representan a las comunidades. Esto revela una actitud muy militante en Renato. Actitud propia de la inteligencia pero que se topa con una de las dimensiones polares de Iván.

#### 4) CONCLUSIÓN

En el presente artículo se observan una serie de elementos asociados a la formación escolar, profesional y discursiva de un grupo de profesionistas tarascos. Esta se contextualiza con la historia política y educacional del país y la constante relación conflictiva entre Estado nacional y etnicidades regionales. En el trabajo se aprecia también una relación correlativa entre la historia educacional y laboral, con las diversas perspectivas que tienen estos agentes sobre su propia identidad como sujetos como también de la identidad étnica purhépecha.

Resulta increíble ver como la trayectoria escolar y profesional de un actor altamente calificado puede dar pistas no sólo de a que categoría social o laboral pertenece sino también al modo de percibir una realidad cultural, en este caso de identidad. Sin duda, todo análisis que implique el estudio de la acción debe contar entre sus variables a las que impliquen una escena espacio-temporal, tal como Giddens lo resume con su noción de sede.

El conflicto de la identidad individual v/s la identidad de grupo es un dilema no siempre resuelto en uno de los agentes entrevistados. Resulta difícil superar una situación de esas características, sobre todo cuando este sujeto (Iván) ha optado por una postura epistemológica que pueda traer consecuencias en su acción. A diferencia de Renato, Iván vive un constante tránsito entre la polaridad intelectual y la polaridad de inteligentsia. Por lo menos eso revela la entrevista hecha a este sujeto.

Ya en el plano de la identidad étnica purhé y la percepción de otros grupos que viven en Michoacán, se aprecia una interesante visión benévola hacia las comunidades no tarascas aunque con un marcado acento de preferencia hacia los purhépechas. No se aprecia una percepción negativa hacia los demás grupos, lo que me conduce a pensar que existe una interacción intergrupala bastante más amigable que en la realidad de otros estados de la república mexicana.

Inevitablemente estas percepciones sobre la identidad étnica están asociadas a la visión que tienen estos actores sobre su propia identidad como agentes. La tensión identitaria que vive Iván y la polaridad de Renato permiten comprender en muchos aspectos su visión sobre la colectividad étnica purhé. Sin embargo, para los objetivos de este artículo no haré más inferencias. Considero que en estos terrenos siempre es sana la cautela.

#### 5) BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Benedict (1997): *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.

Assies, Willem (1999): "Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina". En: Willem Assies, Gemma Van der Haar y André Hoekema (ed.), *El reto de la diversidad*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Aceves, Jorge (1997): "Un enfoque metodológico de las historias de vida". En: Graciela de Garay (coord.), *Cuéntame tu vida. Historia oral: historias de vida*. México: Instituto Mora/ CONACYT.

Berlin, Isaiah (1968): *The Power of Ideas*. New Jersey: Princeton University Press.

Bertaux, Daniel (1993): Los relatos de vida en el análisis social. En: Jorge Aceves (comp.), *Historia Oral*. México: Instituto Mora/UAM.

Bauman, Zigmunt (2003a): "Exclusión social y multiculturalismo". *Claves de razón práctica*, N°137.

Bauman, Zigmunt (2003b): *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. España: Siglo XXI Editores.

Burke, Meter (2000): *Historia y teoría social*. México: Instituto Mora.

Coulon, Alain (1998): *La etnometodología*. Madrid: Cátedra.

De La Peña, Guillermo (1988): "Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas". En: Jorge Papua y Alain Vanneph (comp.), *Poder local, poder regional*. México: El Colegio de México.

De La Peña, Guillermo (1995): La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo. *Revista Internacional de Filosofía Política*, N°6. Madrid: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa y Universidad Nacional de Educación a Distancia.

De Garay, Graciela (1997): La entrevista de historia de vida: construcción y lecturas. En: Graciela de Garay (coord.), *Cuéntame tu vida. Historia oral: historias de vida*. México: Instituto Mora/ CONACYT.

Favre, Henri (1996): *El indigenismo*. México: FCE.

Florescano, Enrique (2003): *Etnia, Estado y Nación*. México: Taurus.

Gómez, Magdalena (1995): *Derechos indígenas. Lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Gamio, Manuel (1992): *Forjando patria*. México: Porrúa.

Gutiérrez, Natividad (2001): *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México: Coedición Consejo Nacional para la Cultura y Artes, Instituto de Investigaciones Sociales y Editorial Plaza y Valdés.

- Gramsci, Antonio (1967): *La Formación de los Intelectuales*. México: Editorial Grijalbo.
- Giddens, Anthony (1995): *La constitución de la Sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González Caqueo, Jerny (2000): "Líderes profesionistas y organizaciones étnicas-sociales. Rastros y rostros en la construcción de la p'urhepecheidad en Paracho". Tesis de maestría. Guadalajara: CIESAS-Unidad Occidente.
- Gellner, Ernest (1991): *Naciones y nacionalismo*. México: CONACULTA-Alianza.
- Gellner, Ernest (1998): *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilema*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoffsaes, Colette y André Vitalis (1995): "Los hombres-número". *Mundo científico*, N°161. Barcelona: Editorial Fontalba.
- Molina Enríquez, Andrés (1985): *Los grandes problemas nacionales*. México: Editorial Era.
- Mannheim, Kart (1987): *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México: FCE.
- Meyer, Lorenzo (1991): *Su Majestad Británica Contra la Revolución Mexicana, 1900-1950. El fin de un imperio informal*. México: El Colegio de México.
- Moerman, Michael (1991): *Talking Culture. Ethnography and Conversation Analysis*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Necoechea Gracia, Gerardo (2001): "El análisis en la historia oral". En: Mario Ocampo Camarena y Lourdes Villafuerte García (coord.), *Los andamios del historiador. Construcción y tratamiento de fuentes*. México: Archivo General de la Nación/Instituto de Antropología e Historia.
- Ocampo Camarena, Mario (2000): "Los tejedores construyendo la artesanía. Cambios y continuidades en la identidad de los artesanos. Generación e identidad". En: Jorge Aceves (coord.), *Historia oral. Ensayos y aportes de investigación*. México: CIESAS.
- Prins, Gwyn (1993): "Historia oral". En: Peter Burke (coord.), "Formas de hacer historia". Madrid: Alianza Editorial.
- Sáenz, Moisés (1968): *Carapan, Morelia*. México: Gobierno del Estado de Michoacán.
- Sáenz, Moisés (1981): *México integro*. México: SEP.

Sariego Rodríguez, Juan Luis (2002): *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. México: Coedición INI/INAH/CONACULTA.

Vargas, María Eugenia (1994): *Educación e ideología. Constitución de una categoría de intermediarios en la comunicación interétnica. El caso de los maestros bilingües tarascos (1964-1982)*. México: CIESAS, Colección Miguel Otón de Mendizábal.

Vázquez León, Luis (1992): *Ser indio otra vez. La purechización de los tarascos serranos*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Wolf, Eric (1987): *Europa y la gente sin historia*. México: FCE.

Weber, Max (1998): *El político y el científico*. México: Colofón.

Weber, Max (2002): *Economía y Sociedad*. México: FCE.

Warman, Arturo (1988): *Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado nacional*. México: SEP/CIESAS.

Warman, Arturo (2003): *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México: FCE.

Zárate Hernández, José Eduardo (1993): *Los señores de utopía*. Zamora: COLMICH/CIESAS.