

RESCATADOS POR LA TRADICIÓN

La construcción del pasado en los procesos de lucha social de tres comunidades michoacanas

JAVIER DOSIL*

Resumen

La tradición no es una argamasa de costumbres, la repetición más o menos fiel y mecánica de un pasado remoto, la cara de la cultura libre de ideología. Por el contrario, constituye un crisol incandescente, la chispa provocada por la fricción entre un pretérito construido y un futuro incierto, la hiancia o fisura por la que asoman los deseos de una colectividad y que, en su oculta inestabilidad, interviene como soporte fértil para simbolizar el presente y, en ocasiones, para cristalizar procesos de lucha social. Para desarrollar este planteamiento nos apoyaremos en tres comunidades de Michoacán (México): Zirahuén, Cherán y La Mintzita. Si bien representan formas distintas de apropiarse de la tradición, en los tres casos ésta sirve de plataforma simbólica que sostiene identidades que apelan al significante indígena, y actúa como resorte de posibilidades de resistencia y de organización comunitaria.

Palabras clave: tradición, cultura indígena, cohesión social, recursividad, Michoacán.

* Profesor-investigador del Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, fjdosil@yahoo.es

Abstract

Tradition is not a mixture of customs, of more or less faithful and mechanic repetition of a remote past, or the face of culture free from ideology. On the contrary, it is an incandescent vase, a spark resulting from the friction between a constructed past tense and an uncertain future, a gap or crack from where the wishes of the collective peep through and that, in its hidden instability, intervenes as fertile support to symbolize the present and sometimes to crystallize processes of social struggle. To develop this approach we rely on three communities in Michoacan (Mexico): Zirahuen, Cheran and La Mintzita. Although they represent different ways of owning tradition, in all three cases it serves as a symbolic platform which holds identities that appeal to the indigenous significant, and acts as a spring of possibilities for resistance and community organization.

Keywords: tradition, indigenous culture, social cohesion, recursivity, Michoacan.

Introducción

Las comunidades rurales e indígenas de México viven momentos críticos. A problemas que llevan décadas encima de la mesa y que no han dejado de crecer, como la crisis del campo o la migración a los Estados Unidos,¹ se suman desde hace unos años la violencia asociada al crimen organizado, la tala ilegal, el cambio del uso del suelo, la depresión de la economía en el vecino del norte, la especulación turística, la escasez de agua, una educación excluyente, etc. No menos preocupante es la percepción discriminatoria que tiene buena parte de la población mexicana de la realidad indígena.² Ciertamente no se trata de una situación que tome por sorpresa a las comunidades: sus historias están

¹ En catorce años (de 1976 a 1990), los ingresos de los trabajadores agrícolas mexicanos se redujeron a la mitad. Nei Harvey, *The New Agrarian Movements in Mexico 1979-1990*, Institute of Latin American Studies, University of London, Londres, 1990, p. 6. Esta situación forzó a muchos campesinos a cruzar las fronteras nacionales. En la actualidad, la población de michoacanos residentes en Estados Unidos ya supera en número a la del Estado (*cfr.* Antonio Aguilera, “Viven más michoacanos en Estados Unidos que en el estado: STPS-INEGI”, en *La Jornada Michoacán*, Morelia, 7/03/2007).

² La Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación, realizada en mayo de 2005 por la Secretaría de Desarrollo Social y el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, señala que el 34% de los entrevistados expresa que para que los indígenas salgan de la pobreza “lo único que tienen que hacer [...] es no comportarse como indígenas”; un 43% opina que los “indígenas tendrán siempre una limitación social por sus características raciales”; el 40% de los mexicanos estarían dispuestos a organizarse para impedir que un grupo de indígenas se establezca cerca de

marcadas por la opresión, pero también por el inagotable despliegue de eficaces estrategias de resistencia y de lucha social.³ Los pueblos indígenas no se encuentran atrapados en el pasado; constituyen culturas vivas que construyen significados, conectan lo tradicional con lo moderno, se apropian de lo nuevo en función de sus necesidades y aportan conocimientos y prácticas útiles, a menudo sustentables y respetuosas con el medioambiente.⁴

Un aspecto decisivo para su supervivencia es la cohesión social, que en buena medida depende de la posibilidad de sostener formas de organización comunitaria, y que está estrechamente ligada a la construcción de un imaginario en torno a la tradición y la historia. Tal será el planteamiento del presente artículo y para desarrollarlo nos apoyaremos en tres estudios de caso tomados de la realidad michoacana: Zirahuén, Cherán y La Mintzita. Son comunidades que recurren de manera muy distinta a la tradición: en el primer caso, desde una identidad conformada por la lucha en la defensa de la tierra; en el segundo, desde la idiosincrasia secular del pueblo y la lengua purépechas, y en el último, desde la necesidad de significar sus aspiraciones como comunidad ecológica de nuevo cuño con una intensa simbolización de sus prácticas cotidianas. Como veremos, no son experiencias aisladas, sino tres itinerarios articulados en una red social solidaria que a su vez genera nuevas posibilidades de resistencia y de lucha social.⁵

El ensayo consta de siete apartados. En los tres primeros se hace hincapié en el cuerpo teórico, que se sustenta en los postulados postestructuralistas aplicados a los ámbitos de la tradición y las culturas indígenas, para lo cual se

su casa. Miguel Ángel Rodríguez, *Plataforma educativa 2006. IX. Educación intercultural bilingüe*, Observatorio Ciudadano de la Educación, México, 2005, p. 4.

³ James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Era, México, 2000.

⁴ García Canclini ha puesto de manifiesto el papel que desempeñan las artesanías y las fiestas en esta apropiación de lo nuevo sin entrañar conflicto con la tradición. Ernesto García Canclini, *Culturas populares en el capitalismo*, Grijalbo, México, 2002. Para la importancia ecológica de los saberes indígenas de todo el mundo puede consultarse Víctor M. Toledo y Narciso Barrera-Bassols, *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Icaria, Barcelona, 2008).

⁵ La complejidad de la realidad purépecha supera con creces las expectativas de este artículo. Cualquier estudio que se plantee en nuestros días sobre los pueblos nativos de Michoacán deberá considerar los siguientes trabajos: Gunther Dietz, *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en México*, Abya Yala, Quito, 1999; Luis Vázquez León, *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, Conaculta, México, 1992, y de este mismo autor *Multitud y distopía. Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*, UNAM, México, 2010). Para un panorama general de las luchas indígenas en la Meseta Purépecha y en Zirahuén puede consultarse Antonio Mejía Andrade, "Autonomía en la Meseta P'urhépecha y el lago de Zirahuén", en Silvia Soriano Hernández (coord.), *Los indígenas y su caminar por la autonomía*, Eón/UNAM, México, 2009, pp. 183-209.

recurre a autores como Lacan, Deleuze, Žižek, Jameson o Agamben. Con este giro epistemológico se pretende reconducir hacia un nuevo escenario las reflexiones en torno a la tradición y la realidad indígena, a menudo contenidas bien en un plano imaginario —que fundamenta su legitimación en la constratación con los datos empíricos—, bien en un plano simbólico —en cuyo caso, es la fuerza del rito o su función de rutina la prueba de fuego—.⁶ Para salir del atolladero, nos apoyamos en términos como recursividad, espacios hodológicos, momento utópico, significante flotante, punto de acolchado e ideología. Desde esta perspectiva, la tradición vendría a ser una cartografía sobre la que pueden inscribirse los aspectos sintomáticos de una cultura y actuar como soporte de lo real, es decir, como apertura hacia la posibilidad. En los tres apartados siguientes se ofrece una descripción histórico-social de las tres comunidades, para lo cual me sirvo principalmente de la experiencia de varios años de acompañamiento o, si se prefiere, de un trabajo de campo sustentado en una observación participante. Tal exposición, necesariamente breve, obedece a la necesidad de reconocer los momentos críticos en los que la tradición comparece como plataforma de alternativas, como lugar de construcción de nuevos significados. En el último apartado, a modo de conclusión, se examina cómo los gestos de simbolización —tradición, significante indígena— operan y se inscriben en la praxis colectiva de las tres comunidades.

El significante indígena en venta

Las comunidades indígenas llevan siglos padeciendo todo tipo de agresiones; no por casualidad presentan niveles tan altos de pobreza (89.7%) y son víctimas fáciles de las llamadas “enfermedades de la marginación” (infecciones intestinales y respiratorias, paludismo, cólera, etc.) y del alcoholismo.⁷ Además rara vez se han reconocido sus facultades para generar conocimiento, aunque el valor de sus saberes resulte evidente;⁸ el mismo encumbramiento de la ciencia moderna, como producto de Occidente, que lleva implícita una “expropiación de

⁶ Véase al respecto el trabajo ya clásico de Eric Hobsbawm, “Introducción: la invención de la tradición”, en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002, pp. 7-21.

⁷ Alberto D. Cimaradmore, Robyn Eversole y John-Andrew McNeish, “Pobreza y pueblos indígenas. Una introducción a los enfoques multidisciplinarios”, en Alberto D. Cimaradmore, Robyn Eversole y John-Andrew McNeish (coords.), *Pueblos indígenas y pobreza. Enfoques multidisciplinarios*, CLACSO, Buenos Aires, 2006, pp. 17-37.

⁸ León Olivé, “La exclusión del conocimiento como violencia intercultural”, en *Polylog. Foro para la filosofía intercultural*, núm. 5, México, 2004, pp. 1-14.

la experiencia”,⁹ ha ayudado a devaluar las contribuciones indígenas a la comprensión de la realidad. La historia muestra cómo esta imagen menoscabada de los pueblos originarios sirvió de acicate para que influyentes académicos e intelectuales posrevolucionarios, entre ellos José Gómez Robleda, Alfonso Quiroz, Lucio Mendieta o José Vasconcelos, se arrogaran el derecho de proteger a los indígenas de sus propias culturas y pusieran los cimientos de un controvertido proyecto de ingeniería social que favoreciera el mestizaje;¹⁰ como escribió con pomposidad hace medio siglo el psicólogo Ezequiel Cornejo Cabrera: “La ciencia es la llamada a prestar al indígena las armas que necesita para violentar su evolución; nosotros tenemos el deber ineludible de proporcionárselas”.¹¹

La victimización del indígena, como vemos, constituye un eslabón más en la cadena de opresión, particularmente perverso por cuanto solapa las tentativas discriminatorias con un discurso bienintencionado y objetivo —la ciencia proporcionaría esta supuesta objetividad o neutralidad— que pretende defender a los indígenas de su propia cultura, para que puedan integrarse en la sociedad sin fisuras y en condiciones de igualdad. En realidad, tal argumentación se ve atravesada por dos goces (en el sentido de *jouissance*) distintos, aunque a veces se entrelacen y se confundan, por lo que podría considerarse perversa por partida doble. El primer goce es sistémico y se manifiesta en la fantasía de una sociedad ideal, sin fricciones ni asimetrías —y por lo tanto sin necesidad de política—, un paraíso terrenal que se concibe como aspiración y que impone una normalidad que interpela a un sujeto sin historia y libre de contradicciones, una realidad sin tensiones. Hay una violencia intrínseca a este goce,¹² que brota de la exigencia del mantenimiento de un orden que confiere al indígena un lugar determinado en la sociedad —como constatación de un origen o como evidencia de la diversidad— y que en nuestros días a menudo se canaliza subrepticamente a través de propuestas que exageran las posibilidades del diálogo intercultural. El segundo goce merodea en torno a un poder fijado en las comunidades indígenas, plasmado en el imaginario por la riqueza de sus cosmovivencias y culturas, lo suficientemente extrañas e inaccesibles

⁹ Giorgio Agamben, *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2010, p. 13.

¹⁰ Un análisis histórico detallado de este proyecto de ingeniería social y de las políticas indígenas posrevolucionarias puede consultarse en Beatriz Urías Horcasitas, *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, Tusquets, México, 2007.

¹¹ Ezequiel Cornejo Cabrera, *Estudio de psicología experimental en algunos grupos indígenas de México*, Imprenta Universitaria, México, 1953, p. 6.

¹² Žižek denomina a esta violencia objetiva o invisible, por cuanto “sostiene la normalidad de nivel cero contra lo que percibimos como subjetivamente violento”. Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 10.

como para generar emociones contrapuestas —o más bien pendulares, pues la opinión de un mismo individuo suele oscilar de un extremo a otro—, desde una admiración desmedida hasta el repudio más visceral, en función de que sean asimiladas como refugio o como amenaza; tan pronto son la promesa de salvación como la causa de todos nuestros males. Pareciera que los indígenas representan al “prójimo”, en su sentido estricto —el otro ajeno—, nunca plenamente simbolizado, que actúa como “punto sintomático” —en expresión de Alan Badiou—, soportando la fascinación (fantasías) y la desconfianza (fantasmas) de la población no indígena.¹³ Ambos discursos provocan el mismo efecto: el indígena queda atrapado en un significante controlado y rígido (la “insignia” lacaniana) que le impide participar de manera activa en la vida social.

El significante indígena no se agota con estas miradas; en nuestro contexto de capitalismo tardío puede también instituirse como mercancía. ¿No consiste en eso la lógica del mercado? Todo puede ser reciclado para el lucro, hasta el objeto más anodino, si se reviste de la adecuada propaganda. Lo observamos a diario en programas de televisión busca talentos, donde cualquier cantante puede convertirse en un éxito de ventas si se apoya de una buena mercadotecnia. Tal parece estar sucediendo en nuestros días con lo indígena: bien trajeado puede exponerse como un nuevo objeto de consumo. En la Feria Estatal de Economía Solidaria que se celebra anualmente en Morelia, en la que rara vez participan indígenas, la publicidad y el cartel recogen la imagen de una modelo delgada y sonriente, vestida con atuendos supuestamente tradicionales, cargando una batea repleta de frutos suculentos; como rótulo, entre comillas, “Satvika”, palabra hindú —no purépecha—, como expresión de la vida sana y vegetariana.¹⁴ Hoy el referente indígena es continuamente utilizado para atraer el turismo a Michoacán: aparece en las pancartas de carretera y sostiene programas como Pueblos Mágicos y Ruta Don Vasco (su página web promete el acceso al “mundo purépecha”); un turismo —“ecoturismo” suele ser su carta de presentación— que además de bloquear el acceso a lo indígena, pues lo vacía de todo contenido que pueda entorpecer el uso mercantil del término, supone

¹³ “Lo que nos ‘molesta’ en el ‘otro’ (judío, japonés, africano, turco) —observa Žižek—, es que parece gozar de una relación privilegiada con el objeto. Es decir, el otro o bien posee el tesoro-objeto que nos ha arrebatado (y por eso no lo tenemos), o bien supone una amenaza para nuestra posesión del objeto”. Slavoj Žižek, *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 17.

¹⁴ Las observaciones se llevaron a cabo el 16 de diciembre de 2010, pero la feria se repite con pocas variaciones todos los años.

una de sus principales amenazas, ya que atrae el capital que se apropia de las tierras comunales¹⁵ y reduce la cultura popular a mero espectáculo.¹⁶

Algo similar sucede en el ámbito académico, donde lo indígena se ha convertido en un prometedor campo de estudio: proliferan las investigaciones que acechan a las comunidades para apropiarse de su historia, su música, su literatura, sus tradiciones, sus fiestas o sus lenguas, pero rara vez hacen referencia al despojo de tierras o a los conflictos sociales. La realidad indígena constituye un succulento campo para ganarse cierto reconocimiento; vale la pena adentrarse en ella pero sin comprometerse demasiado. Mientras tanto, las lenguas indígenas se desvanecen a pasos agigantados —entre el 2000 y el 2005 se perdieron casi 16 000 hablantes de purépecha—,¹⁷ muchas comunidades sufren el acoso de empresarios y del crimen organizado, y se engrosa la lista de indígenas que pierden la vida en la defensa de sus territorios.¹⁸ No parece que esta situación vaya a mejorar en los próximos años, a juzgar por la educación que están recibiendo los más jóvenes. Un estudio realizado en secundarias de Morelia indica que buena parte de los alumnos no saben que en Michoacán existen indígenas: conocen su folclore pero los creen parte del pasado; muchos de sus maestros consideran que los indígenas, para poder vivir satisfactoriamente, deben renunciar a sus culturas.¹⁹ Recientemente participamos en un taller en la calle para dar a conocer a los niños morelianos la lengua purépecha; las madres, por lo general, sonreían con muecas de indulgencia y cuando sus hijos les preguntaban qué es el purépecha, les respondían invariablemente: “la lengua que *hablaban los antiguos* michoacanos”; no los actuales, sino los de antaño.²⁰

Con toda la maquinaria que a lo largo de los siglos se ha aplicado para acabar con las comunidades indígenas, lo que realmente sorprende es su capacidad de resistencia; no han sucumbido ni a la persecución, ni al silencio.

¹⁵ Anne Vigne, “La gran mentira del ‘ecoturismo’ en Centroamérica y México”, en *Le Monde Diplomatique*, núm. 4, México, 2008, pp. 20-22.

¹⁶ García Canclini, *Culturas...*, op. cit., p. 120.

¹⁷ *La población que habla purépecha*, INEGI, México, 2007.

¹⁸ Tan sólo en el poblado nahua de Xayakalan, Ostula, en el estado de Michoacán, en los dos últimos años han sido asesinados más de 30 activistas y son varios los desaparecidos. Gloria Muñoz Ramírez, “Asesinan a Teódulo Santos, luchador social por tierras en Ostula, Michoacán”, *La Jornada Michoacán*, Morelia, 19/05/2012). De las 300 familias asentadas en esta zona costera quedan menos de 30.

¹⁹ Silvana Casal, *Diagnóstico del proceso de enseñanza-aprendizaje de la historia en las escuelas secundarias generales de la ciudad de Morelia. Una aproximación a los aprendizajes de los alumnos*, Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH, Morelia, 2010.

²⁰ El taller se realizó como parte del Tianguis de la Ciencia de la Universidad Michoacana, los días 8 y 9 de abril de 2011.

miento ni a la presión del capitalismo. Por mucho empeño que se ponga en encerrarlas en un significante, siempre surge una brecha por la que emerge un resto impermeable a cualquier simbolización que aporta a la realidad significados inesperados. En este sentido, quizá la aportación decisiva de las comunidades indígenas en el momento actual, caracterizado por la mercantilización de la vida cotidiana, el individualismo y la ineficacia de los modos de representación pública,²¹ se encuentre en sus formas de vinculación con el medio natural, de organización comunitaria, de resistencia y de lucha social; esto es, en su dimensión política: justo lo que los ciudadanos en general —y tantos académicos— desconocen o prefieren pasar por alto.

En busca de un lugar para la tradición

Uno de los términos más difíciles de asimilar por los estudiosos de la cultura es sin duda la recursividad, pilar del pensamiento complejo.²² La recursividad es una dinámica autoprodutiva y autoorganizacional que, aplicada a la historia, interpreta el pasado como algo creado y no como una indagación fiel de los tiempos pretéritos. Una vez creado este pasado nos queda la sensación —como en el *déjà vu*— de que siempre estuvo ahí, que es el fruto de un descubrimiento y no de un ejercicio creativo. La historia no se aferra al pasado, sino al contrario: el pasado es producto del historiar, esa extraña cualidad del ser humano, no sólo del historiador, que debería sumarse a sus cinco sentidos esenciales. El historiador es antes de nada un artista; no actúa como detective, pues no hay ningún caso por resolver, ningún asesino al que señalar con el dedo. Los hitos históricos (fechas, acontecimientos) pueden identificarse con las inscripciones cartográficas de Deleuze: puntos singulares cuyo significado múltiple y cambiante se construye en función de la experiencia, en el recorrer constante de una cartografía más relacional que topológica, un espacio hodo-lógico o mapa de intensidades.²³

Sirvan estas palabras para poner de manifiesto la ambigüedad del término tradición, el “traje del rey” del pasado. De nada sirve señalar, como el niño del cuento de Andersen, que el rey en realidad está desnudo: que la tradición es un invento. El monarca siempre está desnudo, aunque sea debajo del traje. Es precisamente esa desnudez esencial, ese deseo puro no simbolizado (el *objet*

²¹ Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, Pretextos, Valencia, 2006, p. 68.

²² Edgar Morin, Emilio Roger Ciurana y Raúl D. Motta, *Educación en la era planetaria*, Gedisa, Barcelona, 2006, p. 40.

²³ Gilles Deleuze, *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona, 2009, pp. 89-97.

petit a lacaniano), lo que determina la urgencia de una investidura; y al contrario, es precisamente el traje —la tradición, la historia— el sabueso que merodea en torno a esa desnudez inalcanzable. Podríamos aplicar a la desnudez la definición que da Sartre de la existencia humana: “pequeñas lagunas de nada”, pues en efecto, el ser humano vive la insólita condición de no poder, en sentido estricto, desnudarse sin perderse en la locura, en la nada; por eso desnudarse siempre supone en realidad sustituir una vestimenta por otra: la piel. Las prendas no ocultan otra cosa que esa nada, un deseo puro no simbolizado que en su condición de falta esencial nos pone en movimiento, nos convierte en agenciamientos o máquinas deseantes.²⁴ Es en este marco del deseo en el que cabe inscribir el concepto de tradición, que consistiría en ese revestimiento discursivo que oculta lo invisible pero que siempre estuvo ahí (la cosa freudiana), un acto de encubrimiento que como torpe zurcido nos revela cierta verdad al señalar al menos su sitio. Con esta interpretación de la tradición puede degustarse con nuevo sabor la conocida frase de Karl Kraus: “Mi meta es el origen”.

En consecuencia, ¿en qué lugar poner la tradición? No en el pasado, insisto, salvo que lo entendamos como parte del imaginario del presente o mejor como lenguaje del deseo (el inconsciente lacaniano). La tradición siempre se encuentra en proceso de creación, aunque (*voilà!*) una vez creada aparezca como por magia inscrita en la plataforma virtual del pasado.

La tradición como punto cero

En un texto significativo, aunque quizá desafortunado, el párroco de la comunidad purépecha de Nahuatzen, conocido entre sus correligionarios como padre Pancho, se explaya en criticar a los zapatistas y a los intelectuales de izquierda porque, en su opinión, desplazan unas formas tradicionales de significar la realidad e imponen unos criterios de transformación social que alejan a los pueblos tarascos de su idiosincrasia.²⁵ El influyente sacerdote, oriundo de Sahuayo, parece cometer el mismo pecado que tanto critica: decirle al otro cómo le corresponde vivir, en este caso en función de su cuna y hábitat, como si un indígena pudiera dejar de serlo, por ejemplo al no practicar ciertos rituales ancestrales. El texto no deja de resultar curioso por los argumentos que emplea,

²⁴ Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Textos, Valencia, Pre-2004, pp. 513-515.

²⁵ Francisco Martínez G., “Movimientos de izquierda y comunidades p'urhépecha”, en Francisco Martínez Gracián y Álvaro Ochoa Serrano (eds.), *Espacios y saberes en Michoacán*, Casa de la Cultura del Valle de Zamora/Morevallado, Zamora, 2012, pp. 143-158.

no tomados, como podría suponerse, de la antropología o la sociología, sino del mundo aparentemente riguroso y desideologizado de las matemáticas. En su opinión, el purépecha posee una cosmovisión particular que determina una comprensión matemática de la realidad —para explicarlo recurre con insistencia a los postulados de Euclides y a la teoría de la relatividad de Einstein— en la que no cabe la distinción entre derecha e izquierda.

Esta idea de la tradición como punto cero, región libre de ideología y política, resulta familiar. Constituye lo que Fredric Jameson ha denominado “momento utópico”, aplicable también a términos como solidaridad e interculturalidad, que remiten a la “completud imposible de la sociedad [...], a la unidad ‘simple’ y ‘fundamental’ de los seres humanos que debería reunirlos más allá de las diferencias políticas”.²⁶ Henry Giroux plasmó esta misma idea en su crítica a la tendencia actual a la “waltdisneyrización”: la aspiración a unos modos de vida perfectos, libres de conflicto, higiénicos, que lejos de activar estrategias de convivencia y de transformación social, niegan la realidad y nos atrapan en actitudes ingenuas y pasivas.²⁷ La ideología surge precisamente en el momento en que la no-ideología, como momento utópico, se expone al acontecer cotidiano, se distorsiona y desplaza en función del reconocimiento de la multiplicidad y el devenir. Como ha señalado Žižek, “la lucha por la hegemonía ideológica y política siempre es, por lo tanto, la lucha por la apropiación de términos que se sienten ‘espontáneamente’ como apolíticos, como si trascendieran las fronteras políticas”.²⁸

Estos conceptos no-ideológicos se conducen como significantes flotantes cuyo significado no se define hasta que se inscribe sobre una superficie concreta, es decir, hasta que se fija en un punto de acolchado o *point de capiton*. El término “intercultural”, por ejemplo, adquiere significados muy distintos en función de que parta de una iniciativa educativa oficial (no indígena) o indígena. Desde la perspectiva oficial, la interculturalidad apuesta por una apertura de las escuelas a la diversidad general, lo cual aplicado al universo de los pueblos originarios puede convertirse en instrumento para desmontar los vínculos de los jóvenes con su lengua materna y su realidad inmediata. En las comunidades indígenas, por el contrario, es asimilada como una demanda para reforzar el conocimiento de sus lenguas y culturas, con miras a participar con sus saberes

²⁶ Slavoj Žižek, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Fredric Jameson y Slavoj Žižek (eds.), *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires, 1998, pp. 142-143.

²⁷ Henry A. Giroux, *El ratoncito feroz. Disney o el fin de la inocencia*, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, Madrid, 1999.

²⁸ Žižek, “Multiculturalismo”..., *op. cit.*, p. 142.

y experiencias en el diálogo intercultural que presupone toda sociedad plural y democrática.²⁹

¿Y qué pasa con la tradición? Al igual que la interculturalidad, como significativo flotante se presenta no-ideológica; es su inscripción en un contexto concreto lo que define su significado y la reviste de una dimensión ideológica. Ilustraremos este proceso tomando como referencia las tres comunidades anteriormente mencionadas. Cada una aporta un significado distinto, pero con interesantes cruces, al término de tradición purépecha. Podríamos añadir un cuarto significado, no menos construido, derivado de la historiografía, que por lo general establece una identificación entre tradición y pasado prehispánico. Este pasado nos presenta un pueblo guerrero (con una organización jerárquica y militar), religioso (con tres dioses principales: Curicaueri, Cuerauaperi y Xarantanga), muy ligado a la naturaleza y con una cosmovisión propia y compleja.³⁰

La comunidad indígena de Zirahuén y la defensa del lago azul

La comunidad indígena de Zirahuén posee títulos virreinales desde 1731, en los que figura con una extensión de 21 500 hectáreas; en la actualidad sólo se le reconocen 604. Con estos datos es fácil advertir el *leitmotiv* de su historia: el despojo constante de sus tierras por oligarcas y la lucha por su recuperación. Las haciendas fueron durante siglos el principal enemigo de los zirahuenses: se apropiaban de sus tierras, obligándolos a migrar a Tierra Caliente para trabajar en los trapiches.³¹ En 1861, Zirahuén pasó a depender del municipio de Santa Clara del Cobre (hoy Salvador Escalante), quedando sujeta a un pueblo mestizo. Con los gobiernos posrevolucionarios, los indígenas elevaron ante las autoridades múltiples peticiones para recobrar parte de su territorio; únicamente consiguieron que se levantara el plano de sus tierras, que sólo contempla 604 hectáreas y que además no se les concedieron. No fue hasta 1970, con el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz, que lograron que se les reconociera esta extensión de monte, a todas luces insuficiente para mantener a sus por enton-

²⁹ Javier Dosil, "La educación ante el nudo de significados de la interculturalidad", en *Memoria Electrónica del XI Congreso Nacional de Investigación Educativa*, México, UNAM/COMIE/UANL, 2011, pp. 1-8.

³⁰ Juan Gallardo Ruiz, "La cosmovisión, la persona y la enfermedad en la cultura purépecha", en Martínez Gracián y Ochoa Serrano (eds.), *Espacios*, pp. 249-349.

³¹ Brenda Griselda Guevara Sánchez, *Comunidad y conflicto: Zirahuén 1882-1963*, Facultad de Historia, UMSNH, Morelia, 2010, pp. 4 y 5.

ces 504 comuneros.³² Sólo unos treinta indígenas que se dedicaban a la venta de resina estuvieron de acuerdo, lo cual generó una escisión en el seno de la comunidad que se mantiene en la actualidad.

En 1975 se inició un intenso movimiento de recuperación de tierras. Ante la evasiva del gobierno, los indígenas exigieron la autonomía. Se creó una comisión directiva, formada por cuatro hombres y una mujer, con las siguientes funciones: organizar y supervisar el reparto de tierras, iniciar acciones legales, convocar a asambleas de información y difusión, y mantener y mejorar la organización existente. Unos mil indígenas salieron al monte para apropiarse de la mayor extensión posible de terreno. La respuesta policial fue inmediata y contundente: entre 1975 y 1978 se detuvieron a unos 60 comuneros; pero consiguieron que la Secretaría de Reforma Agraria enviara a Zirahuén a 130 técnicos para que establecieran los linderos de las tierras comunales. Para sorpresa de todos, el plano final les reconocía las 21 500 hectáreas originales, pero no fue aceptado por el gobierno. Animados por este logro, los comuneros asumieron el control de todas las tierras de cultivo y de monte que seguían en manos de los grandes propietarios, lo cual generó enfrentamientos que provocaron la muerte de tres comuneros y el encarcelamiento de doce. Tan solo Guillermo Arreola, hermano del presidente municipal de Pátzcuaro y tesorero de la Forestal, consiguió retener sus tierras privadas y sus huertas de aguacate.³³ Para consolidar este movimiento de lucha por la tierra y el poder, se unieron varias comunidades, con gran protagonismo de Zirahuén, y el 7 de octubre de 1979 constituyeron en Tingambato la Unión de Campesinos Emiliano Zapata (UCEZ).³⁴ En síntesis, estos últimos cuatro años (1975-1979) fueron decisivos para los indígenas, pues se reafirmaron como comunidad en el proceso de lucha por la recuperación de sus tierras.

A partir de esta fecha, los conflictos no han dejado de sucederse. Los comuneros han seguido reclamando la restitución de sus tierras, y los empresarios han continuado presionando para retener y ampliar sus propiedades. Han ido cambiando, eso sí, los intereses: ahora los empresarios ponen sus miras en la

³² Eduardo Nava Hernández, "Prevaricación y paraíso. Las coordenadas históricas del conflicto social en Zirahuén, 1915-1980", en Carlos F. Ortiz Paniagua y Martha Beatriz Rendón López (coords.), *Espejo de los dioses: estudios sobre ambiente y desarrollo en la cuenca del lago de Zirahuén*, Instituto de Investigaciones Económicas y Empresariales, UMSNH, Morelia, 2010, p. 349.

³³ Delia Cuello, "Los pescadores, comuneros, campesinos de Zirahuén", en Arturo Argüeta, Delia Cuello y François Lartigue (eds.), *La pesca en aguas interiores*, CIESAS, México, 1986, pp. 172-173.

³⁴ Margarita del Carmen Zárate Vidal, *En busca de una comunidad. Identidades recreadas y organización campesina en Michoacán*, El Colegio de Michoacán/UAM-Iztapalapa, Zamora, 1998, p. 40.

madera y los cultivos de aguacate, que han provocado una preocupante deforestación en la zona, y en los beneficios que supone para el sector turístico la belleza del lago. En 1981, Guillermo Arreola con dos empresarios franceses, exejecutivos del Club Mediterrané, inauguraron un restaurante de lujo en la ribera, con la idea de crear un hotel y varias cabañas; en 2004 retomaron el proyecto, ahora con la pretensión de construir más de mil cabañas.³⁵ Dos años después, la empresa Desarrolladora y Comercializadora, propiedad de la Organización Ramírez (dueña también de Cinépolis), pretendió construir un complejo turístico con club de golf y cabañas de descanso en las orillas del lago; el proyecto fue frenado por la comunidad.³⁶ Diversas investigaciones han puesto de manifiesto que el lago de Zirahuén, por sus características ecológicas, no podría soportar un desarrollo turístico;³⁷ sus efectos ya se dejan ver en la reducción de su profundidad, en los niveles de azolvamiento, en el grado de eutrofización y en la merma de la riqueza biológica (varias especies endémicas están amenazadas) y pesquera.

Por otra parte, los comuneros han sabido vincular su lucha con las de otros colectivos, en especial zapatistas. En 2004 se creó en Zirahuén el primer Caracol (o Junta de Buen Gobierno) fuera de Chiapas, con el nombre “Erupción en rebeldía en el lago azul de Zirahuén”. En abril del 2006, la Otra Campaña —con presencia del Subcomandante Marcos— visitó el lago y expresó su respaldo a los comuneros.³⁸ En julio del mismo año se celebró en la comunidad el II Encuentro Nacional por la Defensa de la Tierra y el Territorio, al que asistieron representantes de doce pueblos indígenas; en el evento se presentó la Declaración de Zirahuén como reconocimiento a su lucha por la defensa del lago y los bosques.³⁹

³⁵ Fernanda Navarro, “Zirahuén defiende su paisaje frente a un megaproyecto turístico”, *La Jornada Michoacán*, Morelia, 4/10/2004.

³⁶ Daniela Morales, “No dejaremos que nos arrebaten nuestras tierras; que las inmobiliarias se olviden de ellas: Paz Calvillo”, *La Jornada Michoacán*, Morelia, 26/03/2007.

³⁷ Véanse Fernando Walter Bernal Brooks, *La Estación Limnológica de Pátzcuaro, 1938-2008*, UMSNH/COECYT/Instituto Nacional de Pesca, Morelia, 2008, pp. 36-38, y Paniagua y Rendón López, *Espejo*.

³⁸ Hermann Bellinghausen, “Zirahuén, acechado por latifundistas y especuladores inmobiliarios”, *La Jornada Michoacán*, Morelia, 5/04/2006.

³⁹ Para la elaboración de este apartado nos apoyamos en diversas entrevistas realizadas a Bulmaro Cuiriz Hurtado y Marcos Paz Calvillo, líderes de la comunidad de Zirahuén y representantes de Bienes Comunales en distintas fechas, al Ing. José Luis Mollineda Caro, coordinador asesor del Comité Regional para el Desarrollo de la Cuenca del Lago de Zirahuén (Codelazi), y a la abogada Eva Castañeda, que lleva varias décadas apoyándolos en la recuperación de las tierras; además, durante dos años (2008-2010) asistimos regularmente a las reuniones comunales. La Declaración de Zirahuén puede consultarse en diversas páginas web, por ejemplo en “Ecoportal.net”.

Cherán y la defensa de los bosques

Cherán ha saltado en el último año a la palestra pública por la denodada defensa de sus bosques. Pocos sabían hasta entonces algo de este pueblo enclavado en la región de la Meseta Purépecha y una de las pocas cabeceras municipales indígenas (por lo general se han venido confiando a pueblos mestizos, con todas las consecuencias). Los cheranenses son conocidos por sus saberes médicos tradicionales y llevan siglos ocupándose de la conservación de sus manantiales y bosques.⁴⁰ Sin embargo, desde hace unos años (en especial desde el 2008) se enfrentan al grave problema de la tala ilegal, actividad vinculada al crimen organizado y realizada con la connivencia de las autoridades políticas locales. Abrumados por esta situación, el 15 de abril del 2011 los indígenas bloquearon con barricadas las entradas del pueblo para impedir el paso de los camiones cargados de madera y frenar la destrucción de los bosques.⁴¹ Ese mismo día se encendieron más de trescientas fogatas en todas las esquinas —que siguen en la actualidad, aunque su número se ha reducido—, para mantener iluminadas las calles, y se coordinaron para hacer guardias día y noche. Para protegerse del crimen organizado solicitaron la presencia del Ejército, pero nunca llegó. Con los cohetes que guardaban para las fiestas prácticamente como única defensa, lograron hacer frente a los talamontes, que llegaban armados en camionetas con la intención de arrasar el pueblo. La extraordinaria organización de la comunidad ha sido determinante en el proceso. Se establecieron asociaciones, como Jóvenes Unidos de Cherán, y se creó Radio Fogata para mantener puntualmente informada a la población.⁴² La comunidad tomó la casa municipal y se establecieron asambleas para la toma de decisiones colectivas. Expulsaron a la policía y en su lugar organizaron las “rondas” y los “rondines”, formadas por civiles que cuidan los bosques y velan por la seguridad.⁴³ Los migrantes cheranenses en Estados Unidos (sobre todo en California) salieron en su apoyo, difundiendo información a través de Internet y facilitando alimentos, ya que gran parte de los cultivos de maíz y del ganado se encuentra en zonas de alto riesgo.

⁴⁰ Entre los diversos estudios sobre la historia y los saberes tradicionales de Cherán son de consulta obligada Ralph Larson Beals, *Cherán: un pueblo de la sierra tarasca*, El Colegio de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura, Zamora, 1992 y Juan Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p'urhépecha*, El Colegio de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura, Zamora, 2002.

⁴¹ Thelma Gómez, “La utopía social de Cherán”, en *El Universal*, México, 28/11/2011.

⁴² Javier Dosil, “Cherán. Las fogatas de la libertad”, en *Esbozos. Revista de Filosofía Política y Ayuda al Desarrollo*, núm. 16, Madrid, 2011, pp. 62 y 63.

⁴³ Fernanda Navarro, “De la comuna de París a la comuna de Cherán”, *La Jornada Michoacán*, Morelia, 25/07/2011.

Además solicitaron ante el Tribunal Electoral Federal que se reconociera su derecho como comunidad indígena a regirse por los “usos y costumbres”, un sistema normativo comunitario de democracia participativa. El 2 de noviembre se emitió el fallo, que para sorpresa de todos resultó favorable para Cherán. Después de muchos obstáculos se logró poner fecha a la consulta: el 18 de diciembre. Los resultados fueron contundentes: con 4 841 votos a favor y sólo siete en contra, los cheranenses decidieron dar la espalda al sistema de partidos políticos.⁴⁴ El hecho está sirviendo de precedente a otras comunidades indígenas al ofrecerles una vía constitucional para el autogobierno. ¿En qué consiste esta forma de autogobierno? El principal órgano es la Asamblea General, formada por todos los cheranenses, que debaten y toman decisiones conjuntas en asuntos de cierta importancia para la vida comunitaria. El Concejo Mayor, formado por doce *keris* (tres representantes por cada barrio, escogidos por votación), personas venerables, de cierta edad, asesora y atiende el buen funcionamiento del pueblo, y tiene prohibido establecer vínculos con los partidos. El Concejo Operativo, constituido por cuatro indígenas (un representante por cada barrio), se ocupa de las cuestiones administrativas.

El camino no es sencillo y se está cobrando muchas vidas (se habla de unas veinte víctimas y numerosos secuestros); la amenaza de las bandas criminales es constante y la prensa nacional a menudo tergiversa los conflictos o los plasma como problemas entre comunidades indígenas. Los cheranenses saben que el proceso es irreversible, y aunque la situación es muy delicada —por las presiones de los partidos políticos y del crimen organizado—, prevalece la esperanza y la alegría de un pueblo que se siente sujeto de su historia.⁴⁵

La Colonia Ecológica Jardines de La Mintzita

Hace once años se instaló en las inmediaciones de la laguna La Mintzita, en el municipio de Morelia, una comunidad ecológica; su historia es reciente pero de gran interés. Un grupo de trabajadores agrícolas, con apoyo de Efrén Capiz (abogado de muchas comunidades indígenas y fundador de la UCEZ), logró hacerse con estas tierras con el propósito de proteger el manantial y el

⁴⁴ Patricia Monreal, “Usos y costumbres, el método para definir autoridades en Cherán”, *Cambio de Michoacán*, Morelia, 19/12/2011.

⁴⁵ Los datos de la prensa fueron contrastados y ampliados para esta investigación con entrevistas a miembros de Jóvenes Unidos de Cherán, a diversos comuneros (por prudencia mantendremos el anonimato) y a los abogados que apoyaron el proceso de autogobierno, y con año y medio de trabajo de campo (desde mayo de 2011 hasta la fecha).

humedal, y crear una colonia alternativa, comprometida con el medioambiente y con referentes en las formas de vida indígenas. Las quince familias que conforman actualmente la comunidad se organizan en una Asamblea General y participan en once comisiones de trabajo: Educación y rescate de la cultura, Cuidado de la flora y la fauna, Iglesia, Baños secos, Limpieza, Jardín Botánico, Energía eléctrica, Salubridad, Agricultura orgánica y Eliminación de abono.⁴⁶ Además establecen talleres para fomentar la conciencia ecológica y la cohesión social, en los que participan escuelas, estudiantes universitarios y organizaciones sociales ligadas a la Otra Campaña, y todos los sábados llevan a cabo faenas de limpieza de la laguna y de cuidado del entorno. La comunidad se ha apropiado a su manera de los rituales indígenas. Realizan ofrendas al sol, ceremonias sagradas guiados por un médico tradicional, danzas purépechas y nahuas, y en ocasiones especiales se visten con los trajes típicos de los pueblos originarios. “La intención de la Colonia —afirma un comunero— es colocarla como ejemplo para el desarrollo urbano, para que puedan desdoblarse en otras partes”.⁴⁷

La laguna fue declarada en el 2005 Área Natural Protegida y cuatro años después Sitio Ramsar; posee gran interés ecológico y abastece de agua potable a la ciudad de Morelia. Sin embargo, en los últimos diez años ha sufrido una importante degradación, en parte provocada por la empresa papelera Crisoba, instalada en 1973 en sus cercanías.⁴⁸ Con todo, el mayor riesgo que enfrenta la laguna y la comunidad proviene de un grupo de agitadores, liderado por Vladimir Cortés Dimas,⁴⁹ que pretende especular con la tierra y promover asentamientos irregulares (no se conceden escrituras ni se permite el cambio del uso del suelo por tratarse de un área en litigio). Irrumpen armados en las casas, destrozan las instalaciones comunales, golpean a las familias y las amenazan de muerte para que cesen en su defensa del humedal.⁵⁰

⁴⁶ Ulises Fonseca Madrigal, “Habitantes de la Colonia Ecológica Mintzita refrendan lucha por un entorno sustentable”, en *La Jornada Michoacán*, Morelia, 29/01/2012.

⁴⁷ Fonseca Madrigal, “Habitantes”..., *op. cit.*

⁴⁸ Staff, “Denuncian vecinos de La Minzita empresa que contamina agua”, *Provincia*, Morelia, 22/06/2012.

⁴⁹ Este personaje formó parte del grupo de trabajadores agrícolas que participaron en la posesión de las tierras para crear la colonia. “Tiempo después —cuenta un comunero— los líderes se dividieron por los problemas internos y un grupo de disidentes comenzamos a formar el proyecto ecológico. Vladimir Cortés Dimas y su gente, que en apariencia estaban con nosotros, interpusieron un juicio por predio ignorado y lo ganaron. Pero su intención era fraccionar y vender las propiedades, así que nosotros pusimos un amparo ante el Juzgado Tercero de Distrito. Sólo usaron a la colonia ecológica como una pantalla” (Fonseca Madrigal, “Habitantes”..., *op. cit.*).

⁵⁰ Periódicamente, la colonia emite comunicados en Internet en los que informan de las agresiones.

Conclusiones: encrucijada de tradiciones y de luchas sociales

Las tres comunidades constituyen inscripciones o puntos de acolchado distintos que confieren a la tradición, como significante flotante, un significado particular; cada una posee su propia cartografía y simboliza a su manera el pasado. Para Zirahuén, la tradición se define sobre todo en los años críticos que van de 1975 a 1979, como soporte de su lucha por la recuperación de las tierras y para defenderse de la presión de ciertos empresarios, que sólo ven en la cuenca lacustre un suculento negocio (madera, monocultivos de aguacate y turismo) y se apresuran por sacar ventaja en la explotación. Del idioma purépecha apenas quedan vestigios, pero no por eso dejan de considerarlo su lengua materna; tampoco se visten de manera “típica”, apenas elaboran artesanías, sus fiestas poco conservan del folclore de antaño y sus rasgos físicos son muy variados: la expresión de una hibridación genética y cultural favorecida por sus desplazamientos, desde la época colonial, a Tierra Caliente para trabajar en los trapiches, ante la escasez de tierras para el cultivo, y que en la actualidad se plasman con naturalidad en la migración a Estados Unidos, casi siempre con retorno. Poseen un profundo conocimiento del bosque y de la ecología del lago; un conocimiento en movimiento, que se fija y se enriquece de generación en generación, se beneficia de las experiencias en el país vecino y del diálogo con científicos, y que nutre de nuevos significados a la noción de saber tradicional. Para la comunidad indígena de Zirahuén, ni el bosque ni el lago —espejo de los dioses, crisol vívido de la historia y con alma propia— pueden venderse porque no tienen dueño; son el soporte de sus cosmovivencias, la expresión de esa naturaleza integral y sagrada que subsume sus existencias y que deviene en el ciclo cotidiano de la vida.

La tradición en Cherán fluye en un *continuum* que sostiene una organización comunal y que se expresa en el día a día de múltiples maneras: en una lengua purépecha que se resiste a desaparecer (según datos oficiales, la habla más del 90% de la población), en el mantenimiento de ceremonias y fiestas (su celebración del Corpus merecería figurar como patrimonio de la humanidad) que afianzan la cohesión social, en un vínculo sagrado con la naturaleza que nutre un saber ancestral del cuerpo, la medicina, la ecología, el manejo sustentable del bosque y el cuidado de los manantiales como matriz de vida. Su condición de cabecera municipal le ha familiarizado con los procedimientos legales y administrativos; además, son muchos los cheranenses que han cursado estudios universitarios en Morelia, lo cual lejos de implicar una pérdida de identidad, ha facilitado un diálogo intercultural que ha reafirmado el valor de sus cosmovivencias y les ha dotado de nuevos instrumentos para su expresión,

como la radio o Internet (incluso algunos sanadores tradicionales se anuncian por estos medios), que se suman a sus estrategias de lucha social. Los ancianos desempeñan un papel fundamental en la sociedad: son referentes imprescindibles en las tomas de decisiones y depositarios de la memoria colectiva, los soportes seguros de la cultura que garantizan el camino de retorno tras la aventura de asomarse hacia lo nuevo. La tradición y la historia no apuntan hacia el pasado, antes bien actúan como motores de simbolización, de agenciamientos que posibilitan los encuentros. Las fogatas constituyen un buen ejemplo: surgieron de forma espontánea, sin ninguna premeditación, el mismo día de la rebelión e inmediatamente se convirtieron en espacios de convivencia. Al calor de la lumbre, los ancianos narran sus recuerdos de la Revolución, de cómo en otros tiempos lograron expulsar a los villanos. Los jóvenes escuchan atentamente y dan su opinión, y todos juntos se piensan como comunidad, se conforman como sujetos de su historia. A nuestra pregunta “¿Por qué las fogatas?”, respondió espontáneamente uno de estos jóvenes: “porque las llevamos en el corazón. El fuego es... de nuestros dioses, tata Curicaueri. Para que el sol nos protegiera también aquí, en esta lucha”.⁵¹ Sirva como apostilla el siguiente comentario de otro joven: “Vamos hacia adelante, no hacia atrás, pero con el sistema de usos y costumbres”.⁵²

La Colonia Ecológica Jardines de La Mintzita vive la tradición como un acto de apropiación consciente, inscrito en un diálogo intercultural, abierto y libre, a través del cual explora alternativas de vida ante un modelo de sociedad capitalista y excluyente. Representa la voz de los que no quieren verse reducidos a oprimidos, que no se dejan vestir con el traje de la pobreza, una etiqueta que, más que describir, excluye, pues acorrala al marcado en los márgenes de la sociedad y lo inhabilita para generar conocimientos y aun como ciudadano. La Mintzita se despoja de esta etiqueta, se revuelve y se reafirma de manera creativa en una apuesta por la vida. Tal apuesta debe empezar por crear un lugar habitable, ya no sólo en cuestiones materiales y de salubridad, sino sobre todo como espacio de posibilidad y de esperanza; un hogar simbolizado que supone el arduo desafío de resignificar la realidad, dotarla de nuevos significados que permitan una vida digna, comunitaria y en diálogo con la naturaleza. En La Mintzita, la crítica al sistema ha avanzado hacia un proceso de transformación social; ha dado el salto de la reacción a la acción, del cuestionamiento al acto vivificante. Tal ejercicio de simbolización, que es siempre una apuesta del presente y un proyecto de futuro, no puede hacerse en el vacío, necesita una

⁵¹ El comentario surgió en una fogata del barrio Parhikutin, el 3 de diciembre de 2011.

⁵² Reunión con representantes de Jóvenes Unidos de Cherán, en el Centro de Bachillerato Tecnológico Agropecuario núm. 7 de Morelia, el 11 de febrero de 2012.

cartografía sobre la cual poder sostenerse. Tal cartografía la encuentran en la tradición indígena, un mapa de intensidades que los comuneros de La Mintzita están recorriendo a su manera, definiendo sus propios hitos simbólicos y sus espacios hodológicos.

Estas tres comunidades representan expresiones distintas de la tradición purépecha, pero también comparten interesantes lugares de paso. En los tres casos, por ejemplo, la tradición está vinculada a la defensa o recuperación de tierras, lo cual las inscribe en una misma y larga historia de lucha social. Además coinciden en su preocupación por la degradación de los recursos naturales (en especial del agua, ese bien cada vez más escaso y base esencial de la vida) y en una comprensión no instrumental de la ecología, que se sostiene en unas cosmovisiones sagradas y que se plasma en formas de vida alternativas y sustentables. Este saber ecológico atraviesa a otras muchas culturas indígenas y constituye el sustrato de lo que el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos ha llamado paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución.⁵³

Por otra parte, la tradición ofrece en los tres casos respuestas prácticas y eficaces a problemas sociales como la inseguridad, la pobreza y la marginación, que el Estado está lejos de poder solventar. El caso de Cherán resulta particularmente interesante, pues su experiencia en estos menesteres está permeando en otras comunidades rurales y las alienta a seguir su camino, que no consiste tanto en la aplicación de medidas concretas como en una reafirmación de la vida comunitaria. En el municipio de Salvador Escalante, por ejemplo, unas veinte poblaciones (otras tantas están por incorporarse) han formado la asociación Comunidades Unidas, con reuniones semanales para trabajar juntas en la defensa contra el crimen organizado. Estas iniciativas apuntan como horizonte lejano a una autonomía similar a la que goza Cherán, que no plantea posiciones separatistas sino alternativas de democracia participativa.

Un tercer aspecto digno de mencionarse es que en ninguna de las tres comunidades, la tradición supone un rechazo a lo nuevo y a las modernas tecnologías. Como ya se ha señalado, la tradición debe entenderse en estos casos como un crisol en el que se resignifican tales novedades, permitiendo su transposición al entramado cultural. En las tres comunidades el uso de las tecnologías (como la radio o Internet) ha abierto interesantes posibilidades de comunicación y de lucha social.⁵⁴ Dicho de otro modo, la tradición emerge en los tres ejemplos como plataforma de un diálogo intercultural.

⁵³ Boaventura de Sousa Santos, "Nuestra América: Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution", en *Theory, Culture and Society*, núm. 18, Nottingham, 2011, pp. 185-218.

⁵⁴ El ciberespacio constituye un importante instrumento de lucha para las comunidades indígenas, al menos desde la insurrección zapatista de 1994. Véase Gabriela Coronado y Bob Hodge,

Quisiera señalar un último aspecto estrechamente relacionado con los anteriores y que cabría situar en el centro, como corazón pulsátil que convierte a la tradición en algo dinámico: la pone en acción y despliega sus múltiples posibilidades. Nos referimos a la cohesión social. La tradición es sinónimo, en estos casos, de agenciamientos, de encuentros. Reafirma los vínculos dentro de las comunidades y facilita puntos de enlace con otros pueblos y realidades. Lo mencionábamos al principio: en absoluto constituyen experiencias aisladas, sino tres itinerarios articulados en una red social solidaria, que incluye a otros muchos actores: el zapatismo, la Otra Campaña, la UCEZ, abogados comprometidos, casas de estudiantes de la Universidad Michoacana, organizaciones sociales de diversos países, movimientos por la paz, maestros, intelectuales, etc. Voces que construyen juntas un México ya no futurista sino del presente, que no hablan de esperanzas sino de alternativas en curso.

Fecha de recepción: 22/10/2012

Fecha de aceptación: 21/02/2013

El hipertexto multicultural en México posmoderno. Paradojas e incertidumbres, CIESAS/Editorial Porrúa, México, 2004, p. 75, al permitir la difusión inmediata de las noticias, la denuncia internacional de los abusos y la interacción con movimientos sociales de todo el mundo (la conciencia planetaria). La página web “Enlace zapatista” y otras similares han permitido a estas tres comunidades vincularse con una densa red de organizaciones no gubernamentales de América y Europa, intercambiar experiencias y proponer acciones conjuntas. Más de doscientos intelectuales, entre ellos Noam Chomsky, John Holloway, Luis Villoro, Fernanda Navarro y Adolfo Gilly, se valieron de estas redes sociales para difundir una carta de apoyo a Cherán, fechada el 19 de abril de 2012, que supuso un importante respaldo a la comunidad.