

Comunidad y Estado. Algunas ideas desde San Pedro Pareo, Michoacán

Karina Mora Mendoza

Edgar Castillejo Moreno

Introducción

Vivimos en tiempos de premura y de ideas categóricas que expliquen (y confirmen) “una” idea del mundo. En particular del mundo capitalista contemporáneo, de ese mundo interconectado y globalizado. Hemos aprendido que las formas de “este tiempo” son las deseables y el resultado de procesos lineales de “progreso” o “desarrollo” que se proyectaron y persiguieron para alcanzar la *civilización* desde el siglo XIX. Por todo ello se asume que nos encontramos en un momento de coexistencia pacífica y bienestar por demás idealizados, o al menos, esa fue la premisa anunciada desde los tiempos ilustrados y que la lógica dicta, deberíamos ser capaces de (poder) reconocer como la impronta de la actualidad.

Como es evidente, la situación que vivimos en el siglo XXI dista mucho de aquellos presupuestos que movilizaron la construcción y búsqueda de consolidación de los Estados en América Latina hace más de 200 años. Por ello, consideramos importante resaltar cómo los procesos de homogeneización de los sujetos sociales y de su transformación en ciudadanos de “la nación” no necesariamente han sido garantes de una mejora en la forma de vida de todos grupos en la sociedad mexicana, cómo diría Alan Watss, “es comprensible que a veces nos preguntemos si la vida no ha ido demasiado lejos en esta dirección, si «el resultado justifica la molestia» y si no sería mejor invertir el curso de la evolución en la otra única dirección posible, hacia atrás, hacia la paz relativa del animal, el vegetal y el mineral” (Watss, 1987).

En México, la existencia de distintas *gramáticas del poder*, (Abélès, 1997) bien sea comprendidas como las instancias formales y las instituciones o bien como las relaciones de poder desde los actos simbólicos y rituales, han configurado distintas realidades a través del tiempo donde han predominado unas formas y se han desdibujado -por no decir erradicado- otras. El lugar de lo político a nivel institucional se ha configurado en la historia de nuestro país en la emulación y simulación de prácticas mayormente importadas y pensadas por y para sujetos de contextos europeos. Esto ha dado como resultado la impostación de dinámicas donde el

individuo público y ciudadano generador de riqueza, se conformó como el símbolo del porvenir. Desde esta perspectiva, emerge el reto de pensar en lo que tales circunstancias han ocasionado en la población que ha vivido y sobrevivido en los linderos de las grandes ciudades y su modernidad y donde la organización estatista se ha comprendido como la forma por excelencia de la vida pública y, por tanto, en la formación de ciudadanos que hacen parte de ese trinomio población, territorio y gobierno. Esta exploración desde la historia y las propias visiones de los habitantes de una comunidad (San Pedro Paredo en Michoacán), pretende buscar el diálogo con los propios discursos realizados en torno a esta problemática.

El objetivo de este trabajo es estudiar esa contradicción que atraviesa a los miembros de las comunidades al ser sujetos de una homogeneización ciudadana tanto jurídica (porque la ley así nos considera) como cultural (porque, por ejemplo, la educación que ofrece el Estado nos lleva de la mano en esa formación); sin embargo no pretendemos limitar la reflexión sólo a los indicadores de “progreso” que ofrece el Estado y la visión de vulnerabilidad o bienestar que se pueda deducir de esta información, sino a encontrar otros discursos fuera de la centralidad institucional moderna, por ello nos preguntamos ¿Cómo vive un miembro de la comunidad de San Pedro Paredo, en situaciones específicas, esta contradicción? Consideramos sustantivo reflexionar sobre la existencia y permanencia de grupos que han vivido procesos de conformación ciudadana en nuestro país alineados con el Estado, pero que simultáneamente han practicado y practican otras formas de relaciones sociales, sobre todo en términos de relaciones de resistencia a esa centralidad estatista.

Nos parece necesaria la existencia de proyectos que den cuenta de esas otras formas de supervivencia, es decir, en el propio discurso de la narrativa identitaria de esos “otros”. Esta perspectiva no apunta a la búsqueda del exotismo y su señalamiento, sino a la observación más delicada de los procesos de configuración del mundo que no necesariamente atienden a las complejidades de los aparatos institucionales y lograr con ello comprender por qué tales formas son deseables y funcionales para los integrantes de estos grupos que así lo reivindican. Para ello, utilizaremos acercamientos desde la etnografía que permitan la recopilación de información, peor una información con mucho “sentir”; es decir, donde el testimonio y la experiencia de vida de los sujetos, aporten luz a una problemática más amplia que, es probable, sea compartida en otras latitudes y es diferentes escalas. Desde esta aproximación al problema de estudio, este trabajo será construido en tres momentos. Primero, haciendo un recorrido en el tiempo histórico para encontrar el surgimiento del individuo

como un anhelo profundamente idealizado. En un segundo momento, planteamos el escenario que constituye la Comunidad de San Pedro Pareo, en Michoacán, pues desde ahí queremos observar el posible alcance del discurso en territorios que a todas luces se encuentran al margen de esa modernidad individualizada.

De cómo uno para todos no es igual a todos para uno...la individualización del mundo moderno en contextos que no lo son tanto¹

No hace falta regresar milenios en el tiempo para recordar que la forma más socorrida de las mujeres y los hombres para sobrevivir fue a través de la comunión de existencias. Es fácil imaginar que los peligros ofrecidos por un mundo salvaje, en eso que nos da por llamar incivilizado, podían embestirse con mayores probabilidades de éxito si a estos males les hacían frente entre dos, tres o más seres humanos. La Historia, así con mayúscula para recordar el acto historiográfico de registrar el pasado, ha comprendido esos tránsitos como etapas donde el hombre no acababa por serlo. Desde la visión occidental del mundo, esos miles de años fueron una suerte de tiempo preparatorio donde, palabras más palabras menos, vivían entre el salvajismo y el modo de supervivencia. Se ha comprendido que el momento en que los seres humanos lograron liberarse del mundo errante y ser sedentarios, domesticar animales y cultivar los alimentos, lograron aprobar un examen de forma fantástica que dio paso al tiempo de las civilizaciones madres.

No tenemos afán de contradecir esto, tampoco de abonar en periodicidades y lapsos de cuando acabó lo uno y comenzó lo otro, porque, además, esas periodizaciones también son construcciones sociales; nos interesa es poner en la mente de quien lee la posibilidad de imaginar que *esto* que hoy entendemos cómo la realidad, ha sido tan construido y transformado como el lienzo de un aprendiz de pintor. Lo que si nos parece necesario es traer a esta hoja de escritura la imagen de un territorio, que hoy es México y que antes de eso fue Nueva España y aun antes la tierra de muchos más.

Ese tiempo de cruce o transición del siglo XVIII al XIX y sobre todo del transcurrir de este último, donde se considera, tuvo lugar la creación

1 El uno para todos hacer referencia al sentido figurado de que todos formamos y existimos para la nación, sin embargo, esa constitución nacional, no siempre responde a las necesidades de casa uno.

y consolidación del Estado mexicano, o en términos abstractos, la insistencia discursiva sobre la nación, una nueva, que respondiera justamente a los principios liberales que emergieron de la ilustración y donde el elemento de mayor fuerza fue el nacimiento del ciudadano.

De las corporaciones al individuo: el proceso de construcción de un orden moderno

La ilustración fue un proceso que creó una nueva concepción del mundo. En ella, la aparición del individuo como ente separado de los estamentos que organizaban la vida en antiguo régimen trajo consigo la construcción de un mundo nuevo. Esto dio paso a la emergencia de un nuevo orden que, a través de diversos procesos en el tiempo, logró filtrarse en el pensamiento, las ideas y finalmente en las prácticas que organizaron la vida del ser humano, donde éste se colocó en el centro del mundo social.

Se pactaron nuevas formas de sociabilidad que a decir con François-Xavier Guerra, crearían un nuevo mundo con otros referentes culturales, se gestaría un nuevo modelo de sociedad y aparecería la política moderna y la opinión pública² (2009, p.114). Así, entre nuevos discursos sobre el mundo, apareció el hombre, descubierto de las corporaciones y respaldado en las nuevas “sagradas escrituras” que orientaban el comportamiento: las constituciones políticas. Una vez terminada la guerra pactada por Iturbide, los diversos gobiernos que se hicieron con el poder, compartieron ideas que llevaban a la instrumentalización de nuevas políticas que lograran el cometido de terminar con las corporaciones y construir nuevos vínculos con la sociedad, especialmente en el campo, de ahí que la municipalización de los pueblos y comunidades indígenas ocupara gran espacio en el espectro de la política. Como dice Leticia Reina, con esta forma de organización político-administrativa el Estado en gestación pretendió suprimir las lealtades locales y abolir la autonomía de las comunidades, para ganar a través de las nuevas autoridades, agentes del Estado central, y de esta manera terminar con la negociación con las corporaciones. (2012, p. 61).

Este es el tiempo de la modernidad, un proceso de cambio y ruptura con el mundo precedente; algo es moderno porque rompe con todo lo

2 Mucho habría que decir sobre la dicotomía de lo público y lo privado, cuya demarcación también tuvo lugar paralelamente al proceso descrito. Para ello, ver a Elba Chávez Lomeli, *Lo público y lo privado en los impresos decimonónicos. Libertad de imprenta 1810-1882*, 2009.

previamente establecido, es moderno porque construye un lenguaje diferente para explicar el mundo y elabora conceptos nuevos para nombrarlo (Zermeño, 2017, pp. 25-44). Por tanto, la aparición de un marco jurídico que hablara de igualdad entre los hombres y que no tenía miramientos, supuestamente, para erradicar la tradición y la costumbre como ejes del comportamiento y la vida humana, se volvió un hito en todas las formas conocidas durante cientos de años. Lo más trascendente de este tiempo moderno y de la consecuente aparición del individuo ciudadano fue todo lo que trajo aparejado, como dice Benedict Anderson, principalmente la posibilidad de imaginar y construir una nación (2016). Esto no podía ser de otra manera, cómo dice Manuel Ferrer Muñoz, dado que el fundamento doctrinal del concepto de nacionalidad se llevó a la práctica de las repúblicas iberoamericanas y puso a lo social supeditado a lo político dado que “es un acto formal en el que el Estado determina la característica del individuo, con independencia absoluta de la identidad racial, lingüística o cultural. El objetivo uniformizador del Estado moderno, concebido como “resultado de la voluntad concertada de individuos autónomos”, implica por fuerza la subordinación de las comunidades a un único poder central y aun mismo orden jurídico. (1999, p. 66). Especialmente si pensamos que, durante el siglo XIX, el discurso de la consolidación nacional ocupó todos los escenarios y encontraba pocas resistencias para debatir.

La nación moderna específicamente, esa que Guerra encontró emba-lada entre formas de gobierno donde se transfería la soberanía al pueblo a través de las constituciones y especialmente porque esta forma de organización social justificaba en todo momento la existencia del Estado soberano e independiente, funcionó en principio por la existencia de ciudadanos que se configuraron en igualdad y eran pensados por el Estado como individuos que elegían en quién y cómo depositar la capacidad de representarlos.³

Estos parajes de la historiografía permiten poner el acento en cómo este nuevo discurso se contrapuso (y se contrapone) con la práctica coti-

3 Esta afirmación no asume el voto en una concepción contemporánea; mucho camino se recorrió del voto indirecto al directo en los niveles locales, estatales y federales, y no todos los hombres eran considerados poseedores con las características necesarias para votar o ser votados. Me refiero específicamente ante la mera existencia de “votaciones” en general. “En México existió un concepto amplio de ciudadano que incluía “a todos los varones adultos libres, no dependientes. Desde 1812 hasta 1855 existieron dos requisitos fundamentales para ser considerado ciudadano y por tanto elector: ser vecino de la localidad y tener un modo honesto de vivir. Fue solo hasta comienzos del siglo XX, que con la aparición de nuevos actores sociales se relativizó el requisito de la “vecindad”, sustituyéndolo por el concepto de “residencia”. (Reina, 2012, p.66).

diana de los habitantes en los territorios indígenas, especialmente frente al binomio derecho liberal/servicio comunal. En la transición de la otrora Nueva España al México independiente, las comunidades indígenas, al igual que el resto de la población, se vio en la necesidad de adoptar las formas de la democracia occidental que pregonaba la libertad del individuo como moneda de cambio para cualquier configuración del poder entre los habitantes de un territorio y aquellos que aspiraran a encabezar el gobierno. Sin embargo, esta forma de organización se contraponía profundamente con la forma virreinal, especialmente respecto a las obligaciones que se adquirirían al ser súbdito de la corona frente a las que traía consigo ser un ciudadano de país independiente. La igualdad de derechos, enunciada con precisión desde el bando de Iturbide y el Plan de Iguala trastocó las prerrogativas de las comunidades como el fuero otorgado por la Corona y la práctica del derecho consuetudinario -además de las contribuciones obligatorias para todos los ahora ciudadanos- y entonces quedaron sujetos a esquemas jurídicos acendrados por el individualismo y ajenos a tradiciones y costumbres donde lo “comunal” tenía el peso más fuerte para la construcción del tejido social. (Ferrer Muñoz, 1999, p. 70).

Peter Guardino habla de una ética comunitaria basada en el servicio, una costumbre inalterable que encuentra en la historia del sistema de cargos, donde también se encuentra la idea de comunalidad, ese ser “para todos” que, en las ideas aquí expuestas, se confrontan profundamente con la individualidad del ciudadano, donde no siempre todos están para cada uno (2000). Por comunalidad, Benjamín Maldonado ha pensado en la forma de vida que comparten todos los pueblos cuya raíz civilizatoria puede encontrarse en Mesoamérica. Se refiere a la forma en cómo se vive y se organiza la vida en las comunidades⁴ y se configura en torno a tres elementos: una estructura, una forma de organización social y una mentalidad (2015). Esto puede entenderse, por ejemplo, si se piensa en la estructura comunal sostenida por un tejido social comunitario trenzado a partir de las relaciones de parentesco y a través del cual se puede “levantar” la comunalidad. Elementos como el poder comunal, el territorio comunal, la fiesta y el trabajo comunales refieren a esa forma de organización social y una mentalidad que el autor entiende como ética de apoyo común y de servicio para el tejido comunitario (2015, p. 155). Todo ello ha sido

4 Maldonado explica que el hecho de que esta comunalidad se exprese en el ámbito comunitario no significa que esté estrictamente reducida a él, pues la perspectiva de la autonomía de los pueblos indios basada en su reconstitución indica la necesidad de que la vida comunal se proyecte del territorio local al regional, del espacio comunitario al étnico. (Maldonado, 2016, p. 152)

confrontado a lo largo de la historia de nuestro país por las comunidades indígenas, pero especialmente por el individualismo que vino aparejado con la construcción de los estados nacionales, como ya se ha expuesto.

Las huellas del individuo constitucional. La aproximación histórica de Nueva España

Es importante entender cómo funcionaba la organización social del virreinato de la Nueva España para comprender después la irrupción del individuo como estandarte de la construcción del Estado-nación moderno. Ésta se constituía mediante la estratificación social donde todos eran súbditos del Rey, pero nunca iguales entre sí mismos. A través de formas específicas y de una suerte de participación obligada en la división vertical y jerárquica del mundo, se ligaba a un hombre con un grupo o gremio de forma heredada, puesto que su familia ya formaba parte de ellos -por ejemplo, el gremio de alfareros- o porque pertenecía a la jurisdicción de un pueblo y con ello era “vecino” y, por tanto, parte del reino. Es decir, se entendía la realidad social como corporación, como cuerpo, donde cada elemento (parte del cuerpo) desarrollaba una función; esto es, *grosso modo*, la lógica del antiguo régimen. Los pueblos de indios también formaban parte de este cuerpo social, pero con prerrogativas particulares. Las denominadas Repúblicas de Indios, dirigidas por los gobernadores y los cabildos de los pueblos, se encargaban de organizar la vida al interior de los pueblos cabecera y de los pueblos sujetos:

Estas [repúblicas de indios] eran las unidades mínimas de la administración real; una especie de equivalente a los municipios de la actualidad, aunque privativos desde el punto de vista de la composición social. A través de ellas los monarcas ejercían su control sobre la población indígena y, al mismo tiempo, daban cabida a sus demandas. Entre las obligaciones de los funcionarios de las repúblicas estaba la de administrar justicia en pleitos de menor cuantía, coordinar los trabajos de construcción y reparación de puentes, caminos y edificios, así como encargarse de las finanzas de los pueblos y recaudar los Reales Tributos (Guarisco, 2011).

Precisamente, en el mundo de antiguo régimen, esta práctica de administración de justicia y establecimiento de actividades dentro de los pueblos, tanto de indios como de españoles, estaba anclada en la tradición de los ayuntamientos peninsulares y había otorgado a las autoridades de los mismos capacidad de despacho para solucionar ciertos problemas. Este hecho además de otorgar cierta independencia dotaba también de una profunda identidad colectiva a los miembros de los pueblos, haciéndoles diferen-

tes de otros pueblos o jurisdicciones. La cultura jurídica marcada por el derecho consuetudinario y no así por el derecho positivo, permitía que aquello comprendido, conocido y aceptado por todos los miembros de un pueblo se consideraba jurídicamente legal, bien fuera que se transmitiera de forma oral o escrita. Dicha tradición corporativa era tan fuerte en la Monarquía hispánica, que, incluso en el contexto del absolutismo ilustrado de finales del siglo XVIII y principios del XIX, donde la figura del Rey anhelaba la centralización absoluta de poder, éste encontró cuantiosas resistencias en múltiples “cuerpos sociales” tanto en la península como en los territorios de ultramar (Portillo, 2022).

Luego de los procesos independentistas comenzó una etapa de rupturas y continuidades políticas y culturales; tanto en la parte jurídica, así como en la integración de nuevas ideas sobre la concepción del ahora hombre-ciudadano. La transición sustantiva en lo tocante a los pueblos fue el cambio de una concepción de pueblo y sus vecinos como una corporación heterogénea que conformaba un gran cuerpo político y que se aceptaba particular y diferente de otros a una concepción de pueblo homogéneo, igualitario legalmente y, por tanto, en búsqueda de características deseables para todos los pueblos de la nación. Ahora, sólo a través de la suma de todos los pueblos (como demarcación territorial) del país independiente, se constituiría al “pueblo” como comunidad política constitutiva de la nueva nación, esto se lograría en la suma de los individuos a un nuevo pacto social (ciudadanos) para conformar una nueva identidad colectiva, que como dice Guerra, comparte imaginarios entre todos sus habitantes (2003). Ahora los problemas acaecidos en un pueblo cruzaban los límites del pueblo -como población y demarcación territorial- para convertirse en asunto del pueblo -como conjunto político-. Es decir, el tema de la población y el territorio junto a sus recursos, se convertían ahora en una cuestión con voz expresada a través de las élites que los representan -diputados, por ejemplo-, del pueblo político (2009, pp. 430-460). Sin embargo, esta idea de pueblo, esa idea discursiva sobre el pueblo, no significaba la absoluta aceptación de tal diversidad real; se hablaba de un pueblo en términos de la fuerza política que ahora representaba debido al ejercicio de soberanía, sin embargo, esto no significó la integración cultural de los que ya habitaban el territorio, sino el reconocimiento de su igualdad jurídica, para ello, basta la muestra de la siguiente descripción en una estadística de la primera mitad del siglo XIX:

Sin embargo, de que los referidos se llaman pueblos, los indios habitan diseminados por los ranchos y rancherías, y forman como una nación independiente, a causas de sus costumbres rústicas, y de su desapego a las institucio-

nes actuales. Al gobierno toca dar sistema y estabilidad a un pueblo desafecto a nuestras laudables instituciones, por falta de educación moral y política que le ilustre y haga su felicidad. La gente llamada de razón en esta comarca es muy poca, en comparación de la indiada. (Riesgo y Valdés, 1828, p.4).

En cambio, las nuevas formas de sociabilidad o sociabilidades modernas se basaban en la pertenencia a un grupo y no a otro como respuesta en primera instancia a la voluntad individual. La sociedad *ilustrada* asimiló el individualismo como la nueva forma de construir una relación con el mundo que le rodeaba, donde el hombre existe en función de sí mismo para ser partícipe de una colectividad mucho más amplia que denomina sociedad al convertirse en ciudadano. Estos nuevos hombres compartían un sentido de igualdad y homogeneidad al menos discursiva -que no es extensible a todos los ámbitos de la vida- y que terminará filtrándose en las constituciones modernas que caracterizan las revoluciones del mundo hispánico.

Judith Butler abona a esta discusión al precisar que nunca llega un momento donde se incluya de manera total a todas las personas que serían representadas en “el pueblo”, pues ese nosotros que se entiende al leer “el pueblo”, tiene un afuera constitutivo, como dice la autora. Sólo algunos participan de esa formación coyuntural que puede contener al pueblo. Lo que en la mayoría de los casos se logra, como el fragmento arriba citado, es mostrar la formación de una base de legitimación para aquellos que van a representar al pueblo, especialmente a través de las elecciones (Butler, 2014, pp.49-50) o el caso de la estadística del estado de Occidente que se muestra antes, hablar desde el “nosotros” que excluye, con toda claridad, a los indios que viven diseminados, fuera del cobijo del “pueblo” y que no son parte de la base legitimadora ni tampoco de los grupos que dicha base representa. A los indios de “costumbres rústicas” hay que invitarlos a la suma de prácticas de las “laudables instituciones” de las que estos son bastante desapegados. Como dice Alain Badiou: “Pueblo puede designar al sujeto de un proceso político, pero siempre lo hace bajo la forma de una minoría que declara, no que *representa*, al pueblo; *es* el pueblo en tanto que este destruye su propia inercia y se convierte en cuerpo de la novedad política.” (Badiou, 2014, p. 15).

¿Quién es el pueblo? Es una pregunta que tendrá respuestas diferentes en cada etapa de la historia y en cada punto con diferente geografía. Sin embargo, traer a cuenta esta reflexión sobre el pueblo sirve para evidenciar que eso que entendemos en la historia de nuestro país como las acciones de gobierno para lograr el “progreso del pueblo” es una realidad construida en todo momento. Que las condiciones expresadas como mejores

y verdaderas han sido y son en todo momento las condiciones del grupo que *declara* ser el representante del pueblo y no necesariamente expresa las voces de aquellos a quien dice representar. Por tanto, cuando pensamos en las comunidades indígenas como grupos que desde hace al menos dos siglos se encuentran inmersos en una preparación constante para sumarse a ese pueblo *representado*, estamos hablando de la victoria de una gramática del poder, la gramática Estadista -del ciudadano liberal- que se ha hecho ungir como la fórmula ineluctable de bienestar generalizado.

Por todo ello es muy importante hacer notar que las formas utilizadas por el Estado para consolidar a la nación tienen al menos dos cuestiones que para nosotros son sustantivas; por un lado, la irrupción del individuo-ciudadano liberal y, por otro, la homogeneización del pueblo y su bienestar en valores y esfuerzos asimilables a todas las latitudes del país. Como parte de esos valores asimilables y aceptados para la construcción nacional, emerge de manera protagónica la educación y formación del ciudadano, la educación institucional que invita entre muchas otras cosas, a ser parte de una identidad estandarizada que se oferta como garante del progreso liberal y que, por tanto, se contrapone con el mundo heterogéneo arraigado en las historias de muchas comunidades indígenas y/o rurales con sus propias tradiciones y anclajes de lo que consideran valioso. Sin embargo, el tiempo durante el cual las comunidades indígenas han sido expuestas a esta suerte de preparación interminable, ha vuelto endebles sus propios contenidos comunitarios, y si bien es evidente que la cultura circula siempre en caminos de ida y vuelta, que encuentra siempre lo poroso de las fronteras imaginarias que comprendemos para cada espacio y toca y trastoca a los grupos, sus vínculos y los impactos emergentes de ellas, pareciera que el impacto hacía los pueblos y comunidades indígenas se ha dado con más potencia desde las formas políticas, prácticas, discursos y narrativas del Estado-nación mexicano que de forma inversa. Aunque sabemos que las historias y experiencias en el extenso territorio nacional han sido distintas, nos interesa poner esta discusión en un territorio vivo, donde sea posible interpelar esta hipótesis y dar espacio a las posibles narrativas emergentes.

Un estudio etnográfico: La individualización, el Estado y la vida comunal en San Pedro Pareo Michoacán⁵

La comunidad de San Pedro Pareo, situada en la región suroccidental de la cuenca del lago de Pátzcuaro, es una pequeña comunidad de aproximadamente 696 habitantes⁶ (INEGI, 2024) que pertenece al municipio de Pátzcuaro en el estado de Michoacán. Cuenta con una escuela de nivel inicial (preescolar) y una escuela de nivel básico (primaria). Debido a la baja infraestructura educativa con la que cuenta, la mayor parte de sus habitantes se dedican a la agricultura y producción ganadera y en menor escala al comercio. Hay otra parte de la población, los “profesionales”⁷ que representan el 15.5% de la población en San Pedro Pareo y en última instancia la población considerada como migrante que representa el 2.44 % y cuyo destino principal es Estados Unidos,⁸ (INEGI, 2024). La principal actividad económica es la agricultura y la mayoría de los cultivos se desarrollan en propiedades ejidales a lo largo de los canales del lago de Pátzcuaro, cabe recalcar que existen personas en la comunidad que asentaron sus cultivos en propiedad federal, por lo que carecen de algún documento que avale su usufructo. Aunque el pueblo ha experimentado un notable auge económico en las últimas dos décadas, la falta de organización ejidal, la escasez de información, el desinterés, la deficiente gestión ambiental y el deterioro del sistema de canales debido al cambio climático y la falta de una agenda política que incluya el bienestar de los habitantes de la comunidad como principales beneficiarios, han llevado a un nulo crecimiento de la propiedad comunal, y más bien se ha fragmentado hacia

-
- 5 Durante el proceso de investigación y redacción de esta etnografía, nos sumergimos en el día a día de la comunidad con un profundo sentido de curiosidad, respeto e interés por comprender las complejidades del desarrollo personal e individual de las y los integrantes de la comunidad de San Pedro Pareo.
 - 6 Los resultados del levantamiento censal del 2020 del INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática) muestran una población total de 696 habitantes, 371 mujeres y 325 hombres.
 - 7 Por profesionales entendemos aquellos miembros de la comunidad que cursaron un programa académico de nivel licenciatura o ingeniería y que, debido a las condiciones educativas de la comunidad, tuvieron que salir de la misma para obtener este nivel de profesionalización. San Pedro Pareo tiene un indicador de educación posbásica (media superior y superior) de 108 habitantes, que representa el 15.51% del total de la población.
 - 8 En el panorama sociodemográfico de México para el 2020, la población migrante de la localidad es de 17 habitantes, 9 hombres y 8 mujeres. Información del sistema de consulta de la integración territorial 2020 Scitel-INEGI (Sistema de consulta de integración territorial: <https://www.inegi.org.mx/app/scitel/consultas/index#>).

la concepción del individualismo sumando la adopción de prácticas agrícolas convencionales combinadas con el uso de agroquímicos, resultando en la degradación del suelo y la desecación de los canales.

Esta reflexión destaca la compleja interacción entre la actividad agrícola, el desarrollo económico, los desafíos ambientales y ciertas deficiencias en el tejido social; la ambivalencia de formas de comprensión del entorno y el vínculo que desarrollan con él: una forma capitalista que enaltece el individualismo y demerita las formas de prácticas comunitarias. No obstante, esto no implica que la idea de “comunalidad” ligada a las comunidades indígenas esté excluida en San Pedro Pareo -pese a que el índice de personas hablantes de una lengua indígena sea bajo respecto al total de la población (solo 13 personas de más de 5 años hablan alguna lengua indígena-). En las formas de organización de las comunidades originarias, predomina el uso de un sistema de cargos y comisiones por barrios, que organiza y administra la gestión de recursos humanos y económicos por parte de un consejo o junta directiva, sistema que podemos encontrar en las prácticas de organización de San Pedro. Esto ha influido en diversos contextos, desde la cultura económica y los patrones de consumo, hasta prácticas más complejas centradas en la individualización que llevan a la homogenización cultural. Estos elementos están presentes tanto en la población general como en los pocos habitantes que poseen una “formación profesional” otorgada por el Estado, quienes no siempre se involucran en las actividades dentro de la comunidad. Aunque estas personas poseen el capital intelectual y cultural de la comunidad, no significa que no existan habitantes sin dicha “formación” que también posean saberes por experiencia o conocimientos heredados. En la comunidad, los ciudadanos consideran los reglamentos y leyes civiles del estado como un marco legal para el funcionamiento correcto ante las demás comunidades, mientras que los usos y costumbres son vistos más como un marco moral que los une y les proporciona una identidad distintiva. El objetivo de este texto es presentar una asociación de elementos que permitan reflexionar sobre los fenómenos presentes en San Pedro Pareo en torno a la homogenización promovida por el Estado como vía de progreso y cómo esta impone una forma de vida óptima ignorando la vida en comunidad y sus factores intrínsecos.

Introducción a las narrativas del problema

San Pedro Pereo, una comunidad caracterizada por una clara división territorial y una cohesión social compleja, ofrece un ejemplo ilustrativo de cómo diferentes formas de organización y contribución para el bienestar pueden coexistir y, a veces, entrar en conflicto. La presencia de un cuerpo ejidal y de pequeños productores agrícolas refleja diversas dinámicas donde individualización vs. comunalidad afectan la vida comunitaria. Dentro de la comunidad existen diversas formas de organización ligadas a las autoridades que residen en la misma, desde las civiles, las ejidales y las eclesiásticas. Existe un jefe de tenencia el cual representa la autoridad civil, mientras que en la comunidad de ejidatarios existe la figura del comisariado ejidal y en cuanto a la autoridad eclesiástica, reside en el territorio el cura o padre de la parroquia, que vive en la casa parroquial de la comunidad. La comunidad es el centro parroquial de otras ocho comunidades del municipio: Huecorio, Tzetzénguar, Urandén de Morelos, San Miguel Charahuén, Santa Ana Chapítiro, Lázaro Cárdenas (San Bartolo), San Miguel Nocutzepo y Tócuaro.

El cuerpo ejidal posee un dominio territorial bien definido, indicando una estructura formal y legalmente reconocida. Sin embargo, esta formalidad no se traduce en niveles organizacionales robustos, lo que muchos miembros desearían para una gestión más eficiente de sus recursos. La falta de organización dentro del ejido crea una tensión entre la estructura formal, que debería promover la cohesión y cooperación y los intereses individuales que muchos de sus miembros defienden. Los pequeños productores de San Pedro Pereo trabajan en unidades agrícolas sin documentación formal, lo que les permite operar de manera más independiente y flexible. Esta independencia refleja un alto grado de individualización, donde los productores gestionan sus recursos de forma autónoma, contribuyendo significativamente al desarrollo económico de la comunidad sin la rigidez de una estructura formal. Sin embargo, esta misma independencia puede dificultar la cohesión social y la integración en decisiones comunitarias más amplias.

La comunidad parroquial de San Pedro Pereo juega un papel crucial en la cohesión social a través del sistema de cargos de la iglesia, que es un referente de las relaciones comunitarias. Este sistema fomenta la participación y la responsabilidad compartida, reforzando los lazos sociales y promoviendo la comunalidad, proporcionando una base sólida para la cohesión social. Sin embargo y a pesar de estos esfuerzos, las relaciones entre las autoridades civiles y ejidales dentro de la comunidad generan

tensión entre ellas a lo que se suma también la tensión entre la población en general que se posiciona frente a estos problemas. La participación de los habitantes en la toma de decisiones es baja, lo que exacerba las tensiones entre los distintos sectores de la población. Este conflicto puede deberse a la falta de cohesión social y organización dentro del ejido, así como a la individualización de los pequeños productores, que propicia la falta de interés en procesos comunitarios formales. Sin embargo, existen momentos en los que la comunidad logra sumar esfuerzos y poner en práctica esa comunidad.

Además de las solidaridades emanadas de las relaciones de parentesco, la fiesta de “*año nuevo*” es un momento en que la comunidad completa participa, ya que es la fiesta más grande que se organiza en la comunidad. Esta tiene lugar desde la noche del 31 de diciembre hasta el 4 de enero, esta fiesta anteriormente se celebraba como un día de acción de gracias por otro año más de vida, pero actualmente la parroquia celebra “*La maternidad de la virgen maría*” el día 1 de enero y es considerado el más importante pues articula toda la celebración. Esta es la fiesta mayor de la comunidad y en ella participan todo tipo de autoridades (civiles, ejidales, parroquiales y población en general) la jefatura de tenencia trabaja en conjunto con la autoridad parroquial para administrar y ejecutar las celebraciones religiosas y las tradiciones, usos y costumbres propios del poblado, lo que incluye: misas, procesiones, danzas regionales, verbenas populares y jaripeo, todo esto tiene lugar entre el 31 de diciembre y el 4 de enero de cada año. Esta celebración es muy importante para la mayor parte de los habitantes ya sean “profesionales” o no lo sean, si son autoridades civiles, parroquiales o ejidales pues para ser considerados “miembros activos” de la comunidad deben participar en las actividades, eventos o celebraciones y haber cubierto su “cooperación comunitaria” -una retribución económica por cabeza de familia necesaria para la realización de la festividad-.

Justamente, en aras de comprender esto que, desde fuera, se observa como un problema de visiones encontradas, realizamos entrevistas etnográficas⁹ a miembros de la comunidad con la intención de poder encontrar en sus propias narrativas ideas internalizadas sobre tres cuestiones importantes: las actividades comunitarias (incluyendo aquí las solicitadas por autoridades tanto civiles como ejidales, en tanto se tratara de acti-

9 Por entrevista etnográfica comprendemos “La entrevista como diálogo formal [que] se diferencia de las charlas espontáneas de carácter informal [...] Supone que se han diseñado de antemano los términos, contenidos y formas de registro del diálogo.” (Restrepo, 2016, pp. 76-86).

vidades colectivas), las ideas existentes en torno al “éxito” y “progreso” y las ideas en torno a la “educación”. Aunque las conversaciones fueron diversas, fueron dos los testimonios de actores clave que representan de cierto modo esas visiones dicotómicas de las que hablamos antes, mismas que arrojaron luz sobre esta aparente contradicción.

Las narrativas de la comunidad

Nos parece que la noción de Susana Vargas de *constelación narrativa de resistencia* que originalmente utilizó con jóvenes mexicanos migrantes funciona también para estudiar esta contradicción entre la individualización promovida por el Estado y la comunalidad arraigada en espacios como San Pedro Pareo que justamente podemos encontrar articulada frente a la idea de progreso. Desde esta reflexión es posible estudiar las ideas en torno a ello que existen en San Pedro Pareo pero que atraviesan justo como la autora propone, diversas categorías sociales como etnia, clase, condición migratoria (dado que hay movilidad hacia afuera de las comunidades en búsqueda de mejores condiciones estudiantiles y laborales) género y generación. Al constelar narrativamente las ideas que miembros claves de la comunidad tienen frente a este tema, encontramos que esta homogeneización Estadista ha logrado emerger en las narrativas tanto de aquellos imbuidos en el discurso de la educación del Estado (profesionistas), cómo también en los miembros que no recibieron esta educación formal. En estos testimonios encontramos las similitudes y diferencias atravesados por intersecciones sociales, pero que, sin duda, son coincidentes en mostrar que la permanencia en la vida exclusivamente mediante los anclajes de la comunalidad y la comunidad, son insuficientes para lograr “el progreso” y que el éxito individual debe idealmente buscarse y superponerse a las formas de la comunalidad donde la cooperación y la solidaridad podrían ser los valores orientadores, como dice Wolfesberger, la comprensión de la política centrada en el Estado –y de las ideas de progreso que estipula-, ha oscurecido la visión de los fenómenos comunitarios que ocurren fuera del Estado liberal. (2019, p.47).

De ahí que nuestra idea de trabajo fuera presentar a ciertos miembros de las comunidades como elementos bisagra, que deben conocer y existir en ambas realidades, lo cual requiere conocer, en muchos de los casos, dos formas de comunicación, dos maneras de socialización, lograr construir una identidad alimentada desde dos concepciones de mundo y participar de dos procesos de legitimación social en aras de pertenecer al

mundo Estadista del ciudadano, pero también al mundo de su comunidad como miembro activo. Néstor García Canclini entiende los procesos de ciudadanización de los indígenas como imbuidos por “prácticas sociales y culturales que dan sentido de pertenencia a los indígenas de una comunidad, y por lo tanto esta percepción les da la posibilidad de tener acceso a lo mismo que el grupo de referencia, tanto en materia de bienes cuando de servicios”. Esta idea nos parece sustantiva para explicar como la propuesta Estadista de construcción nacional que pregona la erradicación de la forma comunal en aras de lograr la supervivencia de la forma liberal, no necesariamente cundió los efectos proyectados, puesto que, con Canclini, podemos observar que la ambivalencia de mundos sigue presente en las prácticas cotidianas y políticas de las comunidades, instando a sus miembros a buscar pertenencia en cualquiera de esos dos mundos de referencia. (1995) y, por tanto, cómo lo propone Leticia Reina, también les ofrece una bandera de acción que utilizan como mejor les convenga (2012, p. 60).

Wolfesberger retoma a Jaime Martínez Luna (2013) para hablar sobre como la idea de comunalidad también define principios, relaciones, autoridades, reglas y procesos en los que se relativiza el papel del individuo moderno como base de la construcción social política, y se otorga ese papel al colectivo, entendido como necesidad del individuo y como vehículo de lo humano con la naturaleza (Wolfesberger, 2019, p.45), y que viene a cuenta para mostrar cómo los individuos de San Pedro Pareo buscan empatar esta idea de comunalidad en ciertos aspectos de la organización del tejido social, pero superponen la idea del progreso individual y la política estadista como el camino que deben seguir sobre todo en términos de profesión o estabilidad económica, donde el bienestar está afuera; mientras que la idea de las raíces está adentro, en la comunidad.

ROBERTO

Roberto tiene 42 años, es egresado de la Universidad Tecnológica del Suroeste de Guanajuato donde realizó estudios de ingeniería en metal mecánica. Cursó también una licenciatura en educación secundaria con especialidad en matemáticas en la normal superior de la ciudad de Morelia y actualmente está realizando una maestría en Innovación Educativa. Nos ha recibido en su casa una tarde de fin de semana, cuando pasa mayor tiempo en la comunidad. Su disposición para conversar es evidente y tiene buen ánimo, incluso podemos reconocer que hay cierto halo de satisfac-

ción por ser partícipe de procesos donde se busquen a los “profesionistas” en San Pedro Pareo.

Cuando preguntamos a Roberto cómo se componía su familia nuclear, lo primero que nos dijo fue que: “Actualmente nada más vive mi mamá, tengo dos hermanas, mi papá falleció ya hace años, también era profesionista y pues mi mamá, ella sí pues nada más fue intendente, ya se jubiló y mis hermanas son licenciadas en educación preescolar, una ya tiene maestría.” Se nota en la conversación de Roberto la intención de recalcar cómo en su familia estudiar y profesionalizarse ha sido una cuestión muy importante, algo que contrasta profundamente con el trabajo de “nada más” intendente que logró alcanzar su madre. Su padre que fue normalista de la primera generación de Tiripetío (Escuela Normal Rural Vasco de Quiroga) les dijo desde siempre que la mejor herencia que podía dejarles era el estudio, y su propio proceso de profesionalización fue el mejor ejemplo que pudo dar a sus hijos. Así, el padre de Roberto tuvo que viajar a muy temprana edad, desde San Pedro a Pátzcuaro para terminar la primaria y posteriormente trasladarse a Morelia para terminar la secundaria y lograr acceder a la Normal. Roberto al igual que su padre, salió de la comunidad para cursar sus estudios, y ha tenido que ser “el niño del pueblo” como le llamaban sus compañeros, en todas las instituciones de educación pública y formal donde ha ingresado para lograr la profesionalización que hoy le otorga un estatus distinto al resto de los miembros de la comunidad de San Pedro Pareo.

La historia de vida del padre de Roberto se ha convertido en una de las historias más fuertes que tejen las raíces de esta familia. Para el padre de Roberto, estudiar era sinónimo de progreso. Era ese “mínimo” que tenía que dejar a sus hijos, la posibilidad de convertirse en profesionistas. Es notorio que la idea del estudio y el alcance de la profesionalización en el testimonio de Roberto y su familia tienen una conexión con los conocimientos *per se*, pero en mayor medida con las posibilidades económicas y sociales (estatus) que vienen aparejadas al convertirse en profesionistas. La internalización que tiene Roberto sobre “progreso” y “educación” es un tema transversal en muchas comunidades no urbanas de nuestro país. La asociación de “educación” cómo símil de progreso en la vida es el resultado de políticas públicas enfocadas en la construcción y consolidación del Estado-nación de nuestro país que de cierto modo esbozamos antes en el texto y donde la ruptura con formas donde el individuo liberal no es la figura principal, fueron indispensables para su afianzamiento cultural.

En el discurso de Roberto, el significado de progreso tiene que ver con: “Evolucionar, evolucionar, avanzar [...] y transmitir conocimiento

ahorita también. Y actualizar, sobre todo”. Y ahí, aparece el síntoma del cambio y la ruptura constante con eso que por quedar atrás se convierte en obsoleto, el rompimiento con lo antiguo se convierte entonces en un sinónimo de mejora y bienestar. Todo lo que cambia mejora, sin más. Y las formas de entender el mundo -las que se entienden como mejores- se van tomando siempre del futuro. Incluso cuando le preguntamos a Roberto que pensaba de la gente que aún trabaja en las tierras ejidales sembrando se queda pensando y nos dice: “Yo pienso que es un trabajo digno, sí, porque también ellos han hecho el esfuerzo, por ejemplo, de utilizar ya máquinas, se han estado también un poco modernizando en ese aspecto, ya en lo que es el uso del fertilizantes, de plantas, de semillas, le han buscado también, no se han quedado estancados hasta cierto punto en esa parte, sino ellos también han ido buscando la forma de que su producción mejore, de que las plantas estén mejor”. Ellos, los otros que le apostaron al campo y están de algún modo, lejos de él mismo y su estatus como profesional. El cambio y la innovación, una palabra que aparece con frecuencia en el discurso de Roberto genera la sensación de que la comunidad siempre está corriendo tras el progreso, tras esa idea éxito que siempre está en el futuro, de forma lineal y ascendente, tal y cómo lo oferta esta economía capitalista del bienestar que viene de la constante ruptura y transformación. Par Roberto, mirar a la tradición y lo que está atrás sirve sólo para las fiestas y “los usos y costumbres” como el mismo dice, pero no para pensar su relación con el entorno desde y para la comunidad, sino siempre en función de lo que el exterior tiene para ofrecer.

Pero de algún modo este cambio, esta idea de ruptura, se trata de hibridar en la mentalidad de Roberto con las formas de cooperación de la comunidad, se trata de ir “afuera” y aprender para regresar y mostrar nuevas formas de ser y hacer las cosas. Para Roberto, es muy importante ser un miembro activo en su comunidad, y está de forma latente en su discurso la idea de no dejar de permanecer, lo cual critica de otros miembros que han confundido el progreso sólo con la posibilidad de acceso a bienes materiales: “para ellos, progreso es tener dinero y tener en la actualidad, camionetas de lujo, [...] pero ellos lo ven como progreso tener dinero e incluso el estudio como que lo ven de lado incluso hasta en sus hijos, ellos dicen -si estudia bien y si no pues también- ellos no ven un futuro”. Esta forma de Roberto de “progresar” a través de los estudios, es valiosa, y realiza una distinción tajante con otras visiones donde hay poder adquisitivo, pero sin la legitimación de la educación.

Roberto es un ejemplo claro de esta ambivalencia de realidades, de los elementos bisagra que aprehenden dos mundos que deben intentar

conciliar en su cotidianidad. Aquellos que no lo logran, traicionan una parte de esa existencia dual y por ello se alejan, no son más cercanos a la comunidad: “Pues se están alejando, lamentablemente se están alejando porque dicen -tengo dinero-, -hago lo que yo quiero-, -me voy a donde yo quiero-. Pero si están un poco saliendo así, porque muchos de ellos, por ejemplo, en lo que es aquí los usos y costumbres que tenemos en lo que es cooperaciones, a veces son los que más tardan o los que a veces no cooperan. A veces no quieren participar porque dicen estoy trabajando, si estoy trabajando y no quiero, no participo, prefiero ir a pagar y no participo. A veces no se involucran tanto en las decisiones que se que se llegan a tener o los consensos que se llegan a tener en la tenencia o no se enteran y luego a veces están diciendo yo no estoy de acuerdo o salen de la tenencia.” Con esto, lo que queremos mostrar es que algunos miembros de comunidades como Roberto, coexisten entre estas dos realidades. Al salir de la comunidad en búsqueda de la profesionalización se convertía en el “indio” o “niño del pueblo”, llamado así por la gente “del centro” como se refiere Roberto a las personas de las ciudades como Pátzcuaro, pero al volver, era considerado por otros miembros de la comunidad como “fresa” o simplemente dejaba de ser tomado en cuenta para ciertos juegos o actividades, incluso por hablar un poco distinto.

Esta existencia partida en dos mundos marca con profundidad la historia de vida de Roberto, lo hace en tal profundidad que ha normalizado y argumenta sentirse bien “yendo y viniendo porque así conozco más, si puedo a lo mejor mejorar en algunos aspectos de aquí de la vida cotidiana del pueblo o de alguna opinión o algo, pero yo no me arrepiento de haberme ido, para nada, al contrario [...] cuando me fui, había momentos que no regresaba en un mes, dos meses pero yo siempre voy a volver a mi pueblo [...] todos mis ancestros son de aquí, prácticamente toda mi familia, yo no me sentiría a gusto en otro lado, no me podría ir definitivamente de aquí”. El arraigo hacia la comunidad de origen en la constelación de Roberto genera una narrativa de resistencia en la identificación que tiene con el espacio. Aunque se ha acostumbrado a la movilidad que expresa como “ir y venir”, elige la resistencia de habitar el espacio comunitario, aunque lo habita desde la identidad adquirida en la educación del Estado y sus principios.

A través del lenguaje y la narrativa de Roberto se observa ese anclaje entre ser un buen ciudadano, que el mismo expone como “tener un modo honesto de vivir, como dice la constitución y segunda pues porque participo en desiciones, como en las elecciones que se vienen dónde voy a participar porque yo creo que hay que construir el rumbo de nuestro

país en ese aspecto”, con ello, Roberto deja claro que también hay una subordinación a la patria, a la nación que tiene por el hecho de ser un ciudadano y que tiene la obligación de ir construyendo el rumbo del país; ahí, en ese espacio de márgenes difusas, se encuentran la obligación con la nación y la obligación con la comunidad.

EUSEBIO

La narrativa de resistencia puede encontrarse en la forma en cómo los individuos dan sentido a su realidad, interpretan y ordenan la experiencia vital en un horizonte espacio temporal más allá del inmediato, en este caso, en torno a la búsqueda del progreso. Así, encontramos el testimonio de Don Eusebio. Eusebio es un hombre de 82 años que vive en la comunidad y cuya educación alcanzó sólo la educación básica. La historia de vida de Eusebio tiene una trayectoria muy distinta a la de Roberto, en primer lugar, pertenecen a generaciones diferentes de la comunidad, y por tanto a contextos históricos distintos y la forma de “salir adelante” cómo dice Don Eusebio, es muy distinta. Lo más importante de la narrativa expresada en nuestra entrevista, es la marcada añoranza con que habla de la educación, y de cómo el hubiera preferido estudiar que dedicarse al campo: “yo siempre quise estudiar, pero pues en aquel tiempo, eso no fue posible porque mi padre no me dio oportunidad de hacerlo, no había el modo, pero desde muy temprana edad recibí mi ejido, aun no me casaba, tenía que ir a las asambleas, porque en aquel tiempo, si eras hijo de jidatario, había modo para recibir las tierras, yo recuerdo que recibí mi ejido de un señor desconocido, ni me acuerdo quien era, por aquel tiempo en que se construía la carretera que va de Pátzcuaro a Uruapan, la recibí porque el señor no la quería, por aquel tiempo el padre de la iglesia les decía que tener tierra era malo, y entonces el dueño dejó el ejido y me lo dieron a mí.” Don Eusebio recuerda la “jodidez” que había en su familia de origen y las condiciones de pobreza en las que estaba su casa, recuerda mucho que al “estar ya jovencillo” le empezaba a dar vergüenza verse desaliñado “andábamos con huaraches y en cualquier ropilla, era feo no tener para nada más. La comida no alcanzaba y dormíamos en petates.”

La historia de Don Eusebio nos ha parecido vital para comprender cómo la homogeneización del Estado y los valores que impone frente a la idea de progreso es tan dominante que alcanza incluso a aquellos que no pasaron veinte años de educación pública formal y profesionalizante, cómo en el caso de Roberto. Don Eusebio es la otra cara de la moneda,

cómo hemos contado, el recibió el terreno ejidal casi por un golpe de suerte, y para bien o para mal ha estado ligado al terreno ejidal. Fue Comisariado Ejidal de San Pedro Pareo en dos períodos, el primero de 1975 a 1980 y luego una segunda ocasión de 2007 a 2010. Más adelante formó su propia familia y tuvo siete hijos, de los cuales él hubiera querido que “al menos fueran maestros”.

Es muy importante notar que, en este discurso, Don Eusebio tiene marcado también el progreso no sólo como la posibilidad de acumular riqueza o aumentar su poder adquisitivo, sino que ve en la educación formal y sobre todo en la profesionalización, un camino de éxito asegurado que el no pudo tener para sí mismo, que hubiera querido para sus hijos que curiosamente tampoco lo quisieron y que hoy ve realizado a través de su nieto que está cursando una carrera universitaria.

Hay una idealización de la educación profesionalizante bastante elevada, no discutimos aquí el valor intrínseco de la misma, ni debatimos las posibilidades que tiene para transformar la vida, lo que queremos poner sobre la mesa es la profunda idealización que existe en torno a ser un profesionista, a lograr alcanzar un estatus diferente independientemente de si tal progreso o éxito sea una realidad para todos aquellos que logran profesionalizarse. Don Eusebio no sólo es propietario de un terreno ejidal, a lo largo de su vida y cómo el mismo dice, con la ayuda de quien fuera su esposa -desde hace cuatro años es viudo- lograron “con mucho esfuerzo y cuando me fui al otro lado, mandar dinero para que mi señora que era muy ahorrativa construyera esta casa”. La casa en cuestión -que es donde nos recibe con mucho ánimo y entusiasmo- es muy grande, y no es la única propiedad que tiene en la comunidad, pues logró darle a cada uno de sus hijos una casa para que no anduvieran “batallando”. Pese a ello, no considera esto cómo una vida exitosa como el si hubiera tenido si hubiera estudiado, el o sus hijos, y cómo si la ve para el futuro de su nieto.

En el discurso de Don Eusebio existen dos puntos sustantivos para la reflexión que tenemos hasta este momento; por un lado, la forma cómo habla de la tierra y la decadencia que ve en la agricultura y por otro, el arraigo profundo en la comunidad. Sobre lo primero es muy interesante que, aunque tiene muchos pasajes de los que habla cuando sembraba hortalizas: “sembrábamos de todo, Calabaza, repollo, brócoli, tomate, ajo menos porque luego se secó...muchas cosas sembrábamos y mi señora me ayudaba a veces a levantar la manguera cuando ya nos tocaba regar con manguera para no lastimar las plantas”, se refiere a estos momentos como un tiempo perdido, porque de eso “no se vive”. Mientras habla con nosotros tiene a su nieto al lado y en todo momento lo ve y dice: “yo por

eso le digo a él que estudie, que de la tierra no va a vivir, que sea alguien en la vida y no se quede como yo, porque además ya no hay agua y las plantas están muy caras y todo lo que se ocupa para trabajar la tierra ya no conviene, yo le digo que estudie y aproveche”. La desvalorización que hay en su propia historia sobre la agricultura en el ejido es tal vez y visto desde fuera, poco cercano a lo que uno podría comprender de su entorno. Como dice Susana Vargas, hay una tendencia a desincorporarse del trabajo en la tierra por considerarlo precario, sin futuro y que no los dignifica como personas (2016, p.46). Aunque no negamos las dificultades que aparece el trabajo agrícola, no deja de ser importante la presentación del discurso sobre la misma, porque recalca que el trabajo dentro de la comunidad no es ni puede ser exitoso, para eso hay que ir siempre afuera.

Sobre el segundo punto hay en su discurso otro elemento trascendente, pese a que la reflexión sobre su pasado es poco afortunada, por otro lado, Don Eusebio tiene muy claro que a él no le gustó vivir fuera de San Pedro. Nos contó cómo antes de recibir el ejido se fue a vivir a la ciudad de México, y entonces dice “me sentía mal, raro, no me gustó allá, no me gustó estar sin conocer gente, sin conocer a nadie”. Sin embargo, durante cuatro años vivió en Estados Unidos para lograr construir la casa. El estar afuera sin ser profesionista es algo poco deseable en el discurso de Don Eusebio, salir para trabajar de obrero como lo hacía en la ciudad de México se hace para “salir adelante” pero no es un síntoma de logro, ser migrante en otro país trabajando de jardinero tampoco, pero menos lo fue dedicarse al ejido y a la tierra. La relación con el exterior de la comunidad está anclada en la mente de Don Eusebio como la fórmula del progreso, donde “afuera” siempre es mejor. Frente a esto, Ferrer argumenta cómo “La inferioridad económica y social en que se hallaban los indígenas [desde el siglo XIX] impidió [y ha impedido] su integración en la vida nacional, a pesar de que la igualdad jurídica condujera a la desaparición de obstáculos legales: más aún tuvo como efecto verdadero el agravamiento de la situación de los indios [...] que se marginaron aún más y se segregaron del mundo exterior.” (1999, p. 69.)

Incluso cuando habla de otros miembros de la comunidad a los que dice que seguro les ha ido bien “porque traen camionetas que no se descomponen, yo digo que les va bien porque andan en el comercio y tienen camionetas que van y vienen a Morelia y a Uruapan, a mí eso no me gustó, mi señora si me decía que fuéramos a comerciar a Uruapan a vender las cosas de la siembra, pero a mí no me gustó, porque parece que es mucho dinero pero luego el comercio un día baja y es mucho el riesgo, mucho el peligro de andar yendo y viniendo, a mí se me hizo difícil”.

José

En el pasillo de su casa y en un par de sillas cuyo acomodo nos dejaron frente a frente, encontramos a José, el secretario de la comisariada ejidal de San Pedro Pareo. Es originario de la comunidad y trabaja en el terreno ejidal que le pertenece desde hace 30 o 40 años. En aquel tiempo cuando lo recibió se dedicaba a sembrar frijol y maíz, pues cómo el mismo dice, “por entonces las ganancias eran muy buenas, ya después todo se puso muy caro y no alcanzó para nada”. Ahora la siembra es de hortalizas, cuya cosecha da a vender a otros miembros de la comunidad que salen a las plazas comerciales de las ciudades de Pátzcuaro, Uruapan o Apatzingán. Pese a que es un hombre ya mayor, que ronda los 70 años, cuando comenzó a construir su narrativa, no habló del camino estudiantil que transitó fuera de la comunidad desde la educación de nivel básico. Estuvo en al menos dos internados, uno en la comunidad de Jarácuaro y otro en Cucuchucho para lograr terminar la primaria. Luego se fue a vivir a Pátzcuaro para ingresar a la secundaria; de ahí avanzó a la preparatoria “Ingeniero Pascual Ortiz Rubio” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Allá en Morelia vivía con unos compadres de sus papás a los que ayudaba con tarea domésticas como pago y muestra de gratitud por el espacio que le brindaban. Al terminar los estudios de preparatoria, Don José se inscribió a la Facultad de Odontología, fue aceptado pero la experiencia duró poco, el costo de los materiales era muy alto y realmente ni él ni su familia podían asumir los gastos. Durante algún tiempo se quedó a trabajar en tiendas departamentales en cadena, como asistente de mantenimiento.

En esta etapa de su historia de vida es cuando don José nos cuenta que el “subió tantito pa’riba” y dejó de depender del poco dinero que sus padres le daban para pasajes. Posteriormente se regresó a la preparatoria a revalidar algunas materias que le impedían el acceso al siguiente intento de profesionalización, la Facultad de Derecho de la misma universidad. Aunque logró culminar el proceso académico y administrativo que requería para comenzar su formación como abogado, Don José recuerda bien que fue la materia de Sociología jurídica el impedimento para seguir avanzando. Ahí fue cuando José decidió que era momento de regresar a San Pedro Pareo, “A andar en la tierra y el lodo de la siembra”, pero sentía feo que su papá ya no pudiera con el trabajo, además que, si su padre no podía ir a la tierra ejidal por edad y cansancio, seguramente se las iban a quitar.” Es muy importante en la narrativa de José, como la enunciación de su vida tiene dos etapas claras, cuando él estaba en la ciudad y cuando regreso al campo. Sin duda, la primera etapa es la que le llena de más

emoción y la que él mismo asume como la mejor, de tal suerte que hasta nos contó una pequeña historia que el llamó cuento, el cuento de los ratones:

“Bien dicen maestra que el cuento de los ratones lo muestra esto, había dos ratones, uno de la ciudad y otro del campo, el del campo siempre le decía al de la ciudad que él tenía tierra y semillas y frutos, que nada le hacía falta, pero el de la ciudad le respondía que no, que estaba equivocado, que en la ciudad siempre había más cosas...había pasteles y este...cómo se llama...manjares de esos que comen los ricos, había pues de todo y más, allá siempre la vida era mejor...”-Don José se ríe a carcajadas-.

Después nos contó que es esta etapa cuando él estaba en la facultad de Derecho, había un taller mecánico cerca de la casa donde vivía -hace un esfuerzo realmente importante por recordar el nombre de la calle en la ciudad y brindarlo como información sustantiva, puesto que era ahí en el centro de la ciudad y para él esto dignifica mucho- y ahí también discutían los mecánicos y la gente que llegaba y algunos pensaban que: “allá en el campo hay riqueza, allá siempre hay una gallina y un árbol, alguna hierba o siembra que hace que nadie muera de hambre verdad José” -y él se vuelve a reír- “no maestra, yo les decía, donde está la riqueza es aquí donde hay de todo y tanto que hacer, en el campo no hay nada, muy rara vez comía uno carne, aunque ahorita si un poquito más, pero en aquel tiempo era raro”. A lo largo de todo su relato, José habla de diversos pasajes donde expresa cómo entiende el progreso. Nos cuenta cómo hay miembros de la comunidad que se ve que les va muy bien porque: “Van a la tienda y llevan mucho mandado, se ve que van y vienen y llevan entregas, y pues se lo merecen maestra, porque ellos andan todo el día en friega. Si son los que tienen parcela, ellos no van un ratito como uno, ellos van y vienen a comer y se vuelven a regresar, ellos piensan que tienen más futuro si trabajan en lugar de estudiar, yo digo que no, que los que estudian tienen más habilidad, pero ellos dicen”.

Este relato de José avanza para decir que “uno sale a buscar el futuro económico, aquí adentro uno encuentra, cómo le diré, el asiento, el rinconcito, cómo esta casa que me dejó mi padre, y que él le dejó mi abuelo. Y sí, uno le batalla al irse, porque la gente de aquí del pueblo le dice a uno presumido, que nomás quiere uno andarse paseando y que no quiere trabajar, pero es que a mí siempre me gustó mucho el estudio maestro. Además, ya esas costumbres se han perdido, porque ya casi nadie habla la lengua, por allá a mi abuela le escuchaba algunas palabras, pero muy rara vez, lo que pasa es que hablar así nomás hacía que los humillaran, porque eso era de “indios”, -Don José se ríe- a veces cuando uno miraba a una

muchacha con la falda esa que se ponen, ya decían todos los de aquí, “ahí viene una de Janitzio” porque aquí pues eso no era bien visto.”

Al escuchar esta narración de Don José, pensamos en el desarraigo de los valores intrínsecos de las comunidades, y cómo la cultura emanada de la política oficial Estadista ha hecho estragos en la identidad de los habitantes de comunidades como San Pedro Pareo. No pretendemos idealizar ni romantizar o peor aún, exotizar las formas “tradicionales” para el gozo externo. Pero insistimos en la forma de expresión y casi nula conexión que existen en los relatos aquí encontrados a cerca del pasado histórico y cultural de las comunidades con los miembros del territorio.

Reflexiones finales

Con base en la reflexión propuesta sobre Comunidad y Estado, pensamos que hay ciertas ideas que nos invitan a seguir la reflexión de acuerdo con los hallazgos encontrados.

La homogeneización del Estado en términos de la ciudadanización de los individuos desde el siglo XIX no ha perdido potencia y la vemos, al menos en los testimonios emergentes en los actores de este territorio, completamente integrada en sus habitantes. Esto, sin embargo, invita a pensar que la pugna Estado-comunidades indígenas es menos directa, que ya no se conduce desde la confrontación para sumarlos a los procesos liberales y democráticos –puesto que ello ya se ha alcanzado–, sino que el triunfo más grande de tal proceso ha sido lograr que los miembros de las comunidades abandonaran la idea de “progreso” como una cuestión que también puede desarrollarse al interior de las mismas comunidades y con mayor cercanía a la historia del territorio y sus antepasados, independientemente de si esto es o no posible en todos los espacios, lo sustantivo es que era realidad enunciada no conforma un área de consideración posible en el discurso de los habitantes, dado que no figura en su narrativa ni siquiera expresada de formas diferentes a lo que nosotros podríamos comprender como progreso desde nuestra percepción social y cultural.

El hecho de que sea el siglo XIX el momento donde la política pública se construyó en torno a la idea del progreso, permite observar que la desvalorización y homogeneización en la que se insistió tanto en ese momento, sigue filtrada en la concepción del mundo de los habitantes de ciertas comunidades como San Pedro Pareo. El desarraigo, si así lo queremos nombrar, no ha sido total, porque diversos procesos siguen las pautas de los usos y costumbres y en ello la comunalidad se superpone –cómo las

fiestas de la comunidad y las asambleas ejidales-, pero este desarraigo total dejó de ser necesario cómo lo fue en el siglo XIX, puesto que, si el progreso económico está “afuera” y es resultado de procesos que poco tienen que ver con la comunidad, la homogeneización política y económica ha triunfado y con ello basta para la erradicación del poder comunal y por tanto de su control por el Estado. Con ello, se garantiza que el poder comunal no se superponga al Estatal y consigue que los integrantes de estos espacios se preparen para ser mano de obra calificada en ese “afuera” que entienden cómo el epítome del progreso. El acceso a la tierra que al menos en esta comunidad sí poseen, no es garante de su usufructo total, y lo ven cómo algo que “atrás” y que está lejos de configurarse como un vínculo de respeto con el espacio del campo.

Los actores que identificamos como elementos bisagras tienen una labor titánica a la hora de cubrir las expectativas que demanda ese “afuera” y “adentro”. Aunque reconocemos que expresan amor por la comunidad y logran enunciar un grado de comodidad e identidad más alto dentro de la misma que fuera de ella, tienen muy claro que esa movilidad es el “precio que hay que pagar” para “ser alguien en la vida”. El caso de José es el que pone mayor luz sobre esta experiencia. Cuando repensamos en sus palabras, es evidente que las cuestiones ligadas a la raíz de la familia nuclear, a obtener ese “asiento”, cómo él le llama, son importantes, aunque en su propio discurso eso podría comprenderse como una forma de renunciar al éxito económico que sigue pensando anclado en el “afuera”. Pareciera que vivir en las comunidades sin estudiar, es una forma de renuncia a una calidad de vida mejor, y que, además, sólo acceden a ella quienes logran “estar en movimiento”.

Finalmente esa relación Comunidad-Estado que elegimos como punto de partida para pensar el momento presente de las comunidades como San Pedro, siguen mostrando espacios de pugna, aunque cómo hemos propuesto, son menos frontales aunque esto no quiere decir que han sido o sean menos violentos en términos de la “aculturación” que ocurre a un grupo minoritario a expensas de otro que tiene el poder de imponer formas sociales que tocan muchos ámbitos: el político, el de gobierno, el social y en general todo lo que engloba la cultura de los seres humanos en relación a un espacio y momento determinado.

Referencias

- ABÈLÈS, M. (1997). “La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos”, *Revista internacional de Ciencias sociales*, núm. 153, septiembre, *antropología. temas y perspectivas, I. más allá de las lindes tradicionales*. Unesco: <http://www.unesco.org/issj/rics/153/abelespa.htm#-maart>.
- ANDERSON, B. (2016). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura.
- BADIOU, A. (2014). *¿Qué es un pueblo?*, Eterna Cadencia.
- CHÁVEZ Lomelí, E. (2009). *Lo público y lo privado en los impresos decimonónicos. Libertad de imprenta 1810-1882*, Acervo de la Biblioteca Jurídica de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- FERRER Muñoz, M. (1999). El Estado mexicano y los pueblos indios en el siglo XIX, Ponencia del VII Congreso de la historia del Derecho Mexicano, celebrado en la ciudad de México del 15 al 18 de septiembre de 1997.
- GARCÍA Canclini, N. (2002). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos culturales de la globalización*, Grijalbo.
- GARCÍA Martínez, B. (1991). *Los pueblos de indios y las comunidades*, El Colegio de México.
- GUARDINO, P (2000). “Me ha cabido en la fatalidad” Gobierno Indígena y gobierno republicano en los indígenas: Oaxaca, 1750-1850, *Desacatos*, pp. 119-130. <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/issue/view/80>.
- GUARISCO, C. (2011). Las Reformas Borbónicas y la participación política popular en el México Colonial, *H-México*, <http://www.h-mexico.unam.mx/node/6547>.
- GUERRA, F. (2009). *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Encuentro.
- GUERRA, F. y Annick Lampérière (1998). *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, Fondo de Cultura.
- GUERRA, F. y Antonio Annino (2003). *Inventando la nación. Hispanoamérica en el siglo XIX*, Fondo de Cultura.
- INSTITUTO Nacional de Estadística y Geografía (2024). *Principales resultados por localidad (ITER)*, San Pedro Paredo, <https://www.inegi.org.mx/app/scitel/Default?ev=9>.

- MALDONADO Alvarado, B. (2015). Perspectivas de la comunalidad en los pueblos indígenas de Oaxaca. *Bajo el Volcán*, núm. 15(23), pp.151-169. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28643473009>.
- PORTILLO Valdés, J. (2022). *Una historia atlántica de los orígenes de la nación y el Estado. España y las Españas en el siglo XIX*, Alianza Editorial.
- REINA, L. (2012). Construcción de la ciudadanía a través del municipio indígena. Oaxaca en el siglo XIX en Sergio Miranda, *Nación y municipio en México*, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas. https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/573/nacion_municipio.html.
- RIESGO J. y Antonio Valdés (1828). *Memoria estadística del estado de Occidente. Por los ciudadanos Juan M. Riesgo y Antonio J. Valdés*, Imprenta de C. E. Alatorre.
- WATSS, A. (1995). *La sabiduría de la inseguridad*, Kairós.
- ZERMEÑO, G. (2017). *Historias conceptuales*. El Colegio de México.
- WOLFESBERGER, P. (2019). Lo político entre democracia y comunalidad, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 237, septiembre-diciembre de 2019, pp. 43-64, <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2019.237.66390>.